

ISSN: 2146-7900

GIFAD

HAKEMLİ DERGİ / REFEREED JOURNAL



**GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**



JANUARY/OCAK 2024

YEAR /YIL 13

VOLUME/CİLT 13

ISSUE/SAYI 25

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

January/Ocak-2024 Year/Yıl: 13 Volume/Cilt: 13 Issue/Sayı: 25

THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF GÜMÜŞHANE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2146-7900

**Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal, hakemli bir dergi olup
ULAKBİM TR DİZİN veri tabanında taranmaktadır.**
The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology is an national, peer-reviewed journal
and is indexed in the ULAKBİM TR DİZİN index.

Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Harun GEÇER-harungecer@ohu.edu.tr
Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Niğde.

Editör Yardımcıları / Associate Editor

Doç. Dr. Muhammet AYDIN-maydin@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Öğr. Gör. Merve ZEYREK-merve.ozar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK-selamisimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE-erkanper@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. İbrahim ASLAN-iaslan@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT-mkizilgecit@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-ftllhyilmaz@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR- ahmet.demir @erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize.

Prof. Dr. Atta-ur Rahman-atta@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Prof. Dr. Celal TÜNER-cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Davut YAYLALI-davutyaylali@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN-aliakdogan @odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN-oozden@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Hasan AYIK-hasan.ayik@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN-hulusi.arslan @inonu.edu.tr
İnönü University, Faculty of Theology, Malatya.

Prof. Dr. Ali KUZUDİŞLİ-akuzudisli@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK-kalbayrak @cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Mehmet DAĞ-mehmet.dag@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR-metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN-rektor@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis.

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ-zafererginli @hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum.

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU-icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Prof. Dr. Münir YILDIRIM-myildirim@cu.edu.tr
Çukurova University, Faculty of Theology, Adana.

Prof. Dr. Saffet KARTOPU-skartopu@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Emekli Öğr. Üyesi Prof. Dr. Nihat YATKIN-nyatkin@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU-t.imamoglu@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum.

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN-mevluterten@kku.edu.tr
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Studies, Kırıkkale.

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT-mehmet.umit@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.

Prof. Dr. Adem ÇATAK-ademcatak@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir.

Doç. Dr. Bahset KARSLI-bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.

Doç. Dr. Fetullah YILMAZ-ftllhyilmaz@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ-hilmi.karaagac@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Bilal DELİSER-bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.

Doç. Dr. Hamza AKTAŞ-hamzaaktas@duzce.edu.tr
Düzce University, Faculty of Theology, Düzce.

Doç. Dr. İsmail BAYER-ismailbayeri@artvin.edu.tr
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Artvin.

Doç. Dr. Janas KHAN-jkhan@uom.edu.pk
University of Malakand, Faculty of Islamic Studies, KPK, Pakistan.

Doç. Dr. Veysel AKKAYA-veysel.akkaya@izu.edu.tr
İstanbul Sebahattin Zaim University, Faculty of Islamic Studies, İstanbul.

Doç. Dr. Berat SARIKAYA-beratsarikaya@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Doç. Dr. Fatih ÖZKAN-fatih.ozkan@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli University, Polatlı Faculty of Theology, Ankara.

Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN-zeynelaydin@ibu.edu.tr
Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu.

Doç. Dr. Mücteba ALTINDAŞ-altindas@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Studies, Afyonkarahisar.

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL-resulertugrul@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.

Hakem Kurulu / Referee Board

Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. **The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology** have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Redaksiyon ve Dizgi / Typographic and Redaction

Arş. Gör. Furkan USTAKURT-furkan.ustakurt@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Aynur ATAR AKSOY-aynuratar@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Zeynep ŞİMŞEK BİNGÖL- zeynepsimsek@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Arş. Gör. Dr. Ali Fuat FUTSİ-fuatfutsi@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Merve ZEYREK-merve.ozel@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Arş. Gör. Hakan SARI- hakan.sari@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.
Arş. Gör. Ömer Faruk IŞIK- ofi.faruk@gumushane.edu.tr
Gümüşhane University, Faculty of Theology, Gümüşhane.

Kapak Tasarım / Cover Designing

Eren KELEŞOĞLU

İrtibat / Contact

Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kat:7, No: 721,
pk: 29100, Merkez/Gümüşhane, TÜRKİYE
Neighbourhood of Bağlarbaşı, Gümüşhane University Faculty of Theology, Floor:7, No: 721,
p.o.box: 29100, Gümüşhane, TÜRKİYE
e-posta: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Gümüşhane 2024



Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gümüşhane University Faculty of Theology
Cilt: 13 Sayı: 25 (15 Ocak 2024) Volume: 13 Issue: 25 (January 15,2024)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Evrım Düşüncesi Açısından Ruhun İmkânı**
The Possibility of the Spirit in terms of Evolutionary Thought
Samet Yahya BAL-Berat SARIKAYA 1-30
- Vâditteym Halkı, Komşuları ve Haçlı Seferleri**
The People of Vâdī al-Taym, Its Neighbors and The Crusades
Nadir KARAKUŞ 31-54
- نطاق المفردات العربية في المستوى المبتدئ وفقاً للإطار الأوروبي المرجعي الأوروبي المشترك**
Arapça Kelime Dağarcığı Kapsamı: Başlangıç Seviyesinde Avrupa Ortak Referans Çerçevesi (CEFR)
Arabic Vocabulary Range in the Beginner Level According to the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR)
Ali ABDULVAHİTOĞLU 55-91
- Eğitimin ve Kalkınmanın Kaliteli Hale Getirilmesinde Bilimlerarası/Disiplinlerarası Çalışmaların Önemi**
The Importance of Interscientific/Interdisciplinary Studies in Making Education and Development Quality
Erdoğan Serdar ÇALIK 92-107
- Urfalı Bir Halvetî Şeyhi: Mûsâ Kâzım Kızıllkanat**
A Khalwatiyya Shaykh from Urfa: Mûsâ Kâzım Kızıllkanat
Betül SAYLAN 108-133

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

Examination of Students' Views on the Curriculum of the “Oratory and Professional Practice” Courses (OMU Faculty of Theology Example)

Mustafa KARA-Hasan DAM-İdris ERTÜRK 134-171

Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takva Kavramı

Taqvā Concept in Protection of Muslim's Personality

Orhan İYİBİLGİN 172-193

Kâdî Abdulcebbar'ın Teolojisinde Eylem Metafiziğinin Teklifle İlişkisi

The Relationship between the Metaphysics of Action and Proposal in the Theology of Qadi Abd al-Jabbar

Muhammet AYDIN 194-217

Sorumluluk Hukukunda Bir Çözüm Olarak İliyet Bağının Genişletilmesi: Osmanlı'da Kasâme ile Hukuki Sorumluluğun Tespiti

Expanding the Link of Causation as a Solution in the Law of Liability: Determination of Legal Responsibility by Qasāma in the Ottoman Empire

Muhammed Emin KIZILAY 218-236

İslâm Hukukuna Göre Canlı Kalkan ile İlgili Hükümler

Rulings on Human Shields According to Islamic Law

Yavuz GÖNAN 237-266

Âbidin Paşa'nın Hayatı ve “Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa” Adlı Risalesi

Âbidin Pasha's Life and Treatise entitled “Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa”

Kadir ACAR-Yavuz Selim GÖL 267-289

Etbâu't-Tâbiîn Neslinden Gelen Bir Âlim Zaviyesinden İsnad ve İsnadla İlgili Bazı Konulara Bakış: Abdullah b. Mübarek'in Yaklaşım ve Katkıları

An Overview of Some Issues Related to Isnād and Isnād from a Scholar from the Generation of the Tabā al- Tābiîn Abdullah b. al-Mubārak's Approach and Contributions

Hamdi TÜRKOĞLU 290-320

Needs Analysis for Spiritual-Oriented Psycho-Education Practices in Elderly Care

Yaşlı Bakımında Manevi Yönelimli Psiko-Eğitim Uygulamaları için İhtiyaç Analizi

Abdullah DAĞCI 321-337

KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEWS

MUHAMMET MUSTAFA BAYRAKTAR. Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri. Ankara: Nobel Yayınları, 2023, 196

Tuncay CEYLAN 338-352

İSRAFİL BALCI. Hz. Peygamber ve Namaz, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020, 304

Muhammet BEŞLİ 353-358

Evrım Düşüncesi Açısından Ruhun İmkânı
The Possibility of the Spirit in terms of Evolutionary Thought

Samet Yahya BAL

Öğr. Gör. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Kelkit Aydın Doğan MYO,
Veterinerlik Bölümü

Lecturer Dr., Gumushane University, Kelkit Aydın Doğan Vocational
School, Department of Veterinary Medicine, Gumushane/Türkiye
sametyahya.bal@gumushane.edu.tr ORCID: 0000-0001-6520-7422

Berat SARIKAYA

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Bilim Dalı
Assoc. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of
Kalam

Gumushane/Türkiye
beratsarikaya@gumushane.edu.tr ORCID: 0000-0002-3308-6184

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Eylül/September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ekim/October 2023

DOI: [10.53683/gifad.1364585](https://doi.org/10.53683/gifad.1364585)

Atıf / Citation: Bal, Samet Yahya-Sarıkaya, Berat. "Evrım Düşüncesi Açısından Ruhun İmkânı / The Possibility of the Spirit in terms of Evolutionary Thought". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 1-30

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Din-bilim ilişkisi ve çatışmasına en çok konu olan, tabiatın ve insanın varoluşuna dair meseleler arasında belki de en önemlisi evrimdir. Geniş bir anlam haritası bulunan evrim kavramı, dini açıdan daha çok modern biyolojik evrim teorisi bağlamında ele alınmaktadır. Evrim teorisinin İslam inancının temel öğretileriyle uyumlu olup olmadığı hâlen tartışılmakta olan bir meseledir. Ateistik evrimciler evrim teorisini Tanrı'nın yaratmasına bir alternatif olarak görüp itiraz ederken, teistik evrim savunucuları ise yaratılış ile evrim teorisinin uyumlu olduğunu ve evrimin Tanrı'nın bir yaratma modeline işaret ettiğini ileri sürmektedirler. Ateistik evrim düşüncesi, evrimsel süreç içerisinde organik yapının değişim ve dönüşümünü kabul ederken ruhsal cevherin bu sürece dâhil olmadığı fikrini benimsemektedir. Bu çalışma daha çok evrim düşüncesinin kabulü hâlinde ruhsal gerçeklik ve ruh cevherinin inkâr edilmesinin gerekeceği meselesi üzerinde durarak ruhu kabul etmenin evrim teorisine çelişen bir yönünün olmadığını bilakis evrimsel süreçteki birtakım boşluk ve ontolojik sıçramaların ruhun kabulüyle birlikte daha da anlam kazanacağını vurgulamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Tanrı, İslam, Ruh, Evrim.

Abstract

Perhaps the most important one among the issues related to the relationship and conflict between religion and science, and the existence of nature and human beings, is evolution. The concept of evolution, which has a wide semantic map, is considered in the context of the modern biological evolution theory, rather than from a religious point of view. Whether the theory of evolution is compatible with the basic teachings of the Islamic faith is still a matter of debate. While atheist evolutionists object to the theory of evolution by seeing it as an alternative to God's creation, theistic evolutionists argue that creation and the theory of evolution are compatible, and that evolution points to a model of God's creation. The idea of atheistic evolution recognizes the organic structure's change and transformation in the evolutionary process but excludes spiritual essence from this process. This study focuses on the issue that there is no need to deny spiritual reality and soul substance if the idea of evolution is accepted, and aims to emphasize that accepting the soul does not contradict the theory of evolution, on the contrary, some gaps and ontological leaps in the evolutionary process will gain more meaning with the acceptance of the soul.

Keywords: Theology, God, Islam, Soul, Evolution.

Extended Summary

It is essential to thoroughly examine the claims of evolutionary theory

before accepting or rejecting them. Thus, when discussing evolution, it is crucial to consider the period and discipline in which the understanding of evolution is being addressed. In the context of theology, the focus should be on biological evolution rather than the cosmological and social aspects of evolutionary thought. Of course, it should be noted that claims regarding biological evolution cannot be fittingly confined to a fixed template, and biologists hold various perceptions regarding it. The study emphasizes biological evolution, the classic evolution theory, and its segment that scrutinizes human beings and creation. It aims to explore how scientists or thinkers who associate evolution with denialist materialism comprehend evolution. While examining the relationship between the claims of evolution and Islamic teaching in general, the plausibility of the claims that there is no room for the possibility of the soul within the narrative of evolutionary theory and that the soul should not be included in modern biology with the idea of evolution is also discussed.

Recently, there has been a movement to align Islamic teachings with the assumptions and principles of the theory of evolution, including the reconciliation of evolution and creation stories. However, the theory of evolution challenges the existence of spiritual reality in human existence by rejecting metaphysical, transcendental, and bodily assumptions. The widespread acceptance of monism has strongly influenced theological approaches and interpretations towards defining and understanding human nature. Islamic theologians have been affected, as all theologians have been affected. Modern interpretations and tendencies in Islamic theology seem to prioritize the monist approach, sometimes with reference to the theory of evolution and similar scientific hypotheses. The theory of evolution has impacted various disciplines related to human existence. However, it fails to address the values that give meaning to human life. It has been argued that with the acceptance of the theory, the value of human existence would be no more than that of an advanced chimpanzee. Thus, in the pursuit of biological gains, the unique position, consciousness, and will of humans among all living beings have been disregarded, leading to the negation of accumulated knowledge and spiritual references related to humanity. The theory reduces the perception of the human being to a minimal state, but offers minimal insight into the existence, dignity, and versatility of humans.

It is not possible to address the atheistic interpretation of the theory of evolution without presenting an antithesis from the perspective of Islamic theology. This interpretation attributes the evolutionary process and mechanisms to chance and randomness, and does not acknowledge a creator.

The theistic interpretation of the theory is worth considering in terms of religion-science reconciliation. Although the interpretation of theistic evolutionism presents challenges, it aligns with fundamental Islamic principles. The study tries to evaluate the theory of evolution and the basic teachings of Islam through the main theme of theistic evolution, and while the advantages of the agnostic stance are emphasized from time to time, the claims of the theistic evolution advocates are also criticized from time to time. In terms of the main subject of the study, it is preferably emphasized that we do not have to approach human beings monistically within the interpretation of theistic evolution, because the leading names and thinkers of contemporary philosophy of religion preferably emphasize the view that evolutionary creation can be accepted with the acceptance of spiritual substance.

It can be said that the process of evolution involves the modification and transformation of physical matter and organic structure, thereby excluding any involvement of spiritual substance. It is clear that transphysical spiritual acceptance is above evolutionary mechanisms and therefore does not constitute an obstacle in the pursuit of the evolutionary process. However, once organic human evolution reaches its conclusion, the existence of faculties such as consciousness, willpower, connection with the divine and the transcendent, reasoning, and even the cognitive jump in the evolutionary process and the awareness of ontological dignity in humans becomes more significant when acknowledging spiritual reality. Spiritual feelings, belief in the sacred, love, compassion, empathy, altruism, spiritual fulfillment, spiritual and moral values, which have existed since the beginning of humanity, have not disappeared in the evolutionary process, but their value has increased day by day, which also shows the importance of these abilities in the evolutionary mechanism and natural selection. The fact that people attribute meaning to this life and search for meaning with a spiritual awareness and consciousness provides significant support to the biology and immunity of the body. Almost all of humanity has placed spiritual values and spiritual life in an important place in their lives. This indicates that the recognition of the soul does not negate evolution and the concept of evolution, but instead necessitates it. Therefore, acceptance of spiritual substance can fill numerous gaps in evolutionary theory, without any reason for its rejection.

Giriş

Evrin teorinin iddialarını iyiden iyiye incelemeyen kabul etmek ya da reddetmek doğru bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla evrimi konuşurken

hangi dönemin ve hangi disiplinin evrim anlayışını nasıl ele aldığımız önemlidir. Konu teoloji olduğunda evrim düşüncesinin kozmolojik ve sosyal yönlerinden ziyade biyolojik evrim söz konusu edilmektedir. Elbette biyolojik evrim iddialarının bilhassa günümüzde sabit bir şablona oturtulmadığını ve farklı evrim algılarının biyologlar içerisinde bile var olduğunu söylemek gerekir. Bu çalışma daha çok biyolojik evrime, hatta klasik evrim teorisi ve bu teorinin bilhassa insana bakan ve yaratılışı ilgilendiren kısmına odaklanmaktadır. Ayrıca evrimi inkârcı materyalist düşünceyle özdeşleştiren bilim ya da düşünce insanlarının evrim anlayışları incelenmeye çalışılacaktır. Evrim iddialarının genel olarak İslam öğretisiyle olan ilişkisi incelenirken aynı zamanda evrim teorisi anlatısı içerisinde ruhun imkânına yer olmadığı ve ruhun evrim düşüncesiyle birlikte modern biyolojide yer almaması gerektiği iddiaları üzerinde de durularak bunların makuliyeti tartışılacaktır. Evrim teorisi içerisindeki iddiaların ruhsal bir gerçekliğe engel teşkil edip etmediğini tartışmadan önce kısaca evrim teorisinin ne olduğu, yaratılışa ve insana dair hangi öngörülerde bulunduğu temas etmek yerinde olacaktır.

1. Darwin ve Lamark'ın Evrim Anlayışı

Evrim teorisinin özel anlamıyla tarihsel başlangıcı Charles Darwin (öl. 1882) ile başlatılsa da evrim fikri zannedildiğinin aksine uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. Bu tarihsel geçmiş, Mısır Mitolojilerinden Hint düşüncesine, Eski Pers'e ve Anaximander, Thales, Heraklitus ve özellikle Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının felsefelerinden, Câbir b. Hayyân (öl. 815), Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (öl. 845) ve Ahmed el-Bîrûnî (öl. 1061) gibi bazı İslam düşünürlerinin eserlerine kadar uzanmaktadır.¹

Darwin'in evrim teorisi iddiasının iki temel boyutu vardır. İlki, ortak köken olarak da bilinen ortak ata; ikincisi ise doğal seçilimdir. Darwin, *Türlerin Kökeni* kitabında evrim ifadesini çok fazla kullanmamıştır. Teorisini tanımlamak için daha çok "değişikliğe uğramış nesiller" tabirini kullanmıştır.² Evrensel ortak ata iddiası, bugün yaşayan tüm organizmaların uzak geçmişte yaşamış ortak bir atadan geldiğini savunur. Amiplerden mamutlara, istakozlardan çatal otuna, su aygırlarından insanlara tüm canlı varlıklar akraba olup aynı atadan gelmektedirler.³ Darwin, kendi

¹ Cemal Yıldırım, *Evrim Kuramı ve Bağnazlık* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989), 12.

² Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Bahar Kılıç (İstanbul: Alfa Bilim, 2022), 65-78.

³ Kelly James Clark, *Bilim Ve/Veya Din*, çev. Enis Doko-İbrahim Akbudak (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 132.

dönemindeki bilimsel gelişmelerin çok ötesinde hatta bugünün dünyasında çok büyük projeler ve çalışmalar sonucunda bile zor yapılabilecek bir genellemeyi yaparak teorisini ortaya koymuş ve bu iddialar şaşkırtıcı bir şekilde kabul görmüştür. Elbette böylesine geniş çapta bir tür ortak ata tespiti ve bunun evrimsel süreç bağlamında ortaya konulması bilhassa o dönemin şartlarında kolay değildir.

Darwin'in iddiaları inkârcı materyalist düşünce tarafından sahip çıkılarak, ideolojik beslemeye tabi tutulmuştur. Oysaki Darwin metafizik ve doğaüstü bir müdahalenin imkânı üzerine ve yaratılışı reddetmek bağlamında dini doğrudan ilgilendiren bir yargıda bulunmamıştır. Buradan hareketle Darwin'in doğaüstü bir Tanrı inancını reddettiği söylenemez. Hatta ona göre bir kişinin hem ateşli bir teist hem de evrimci olabileceğini kabul etmemek çok mantıksız bir çıkarımdır.⁴ Darwin kendisini de hiçbir zaman bir ateist olarak nitelmemiştir.⁵ Daha önce inançlı biri olduğu bilinen Darwin'in, sadece yaşadığı bir takım acılar, yakınlarının vefatı ve kötülük problemini Hristiyan teolojisi açısından anlamlandıramadığı için en fazla bir agnostik olduğu söylenebilir ki bu da onun üzerindeki geçici bir psikolojinin yansımasıdır.⁶ Buna rağmen Darwin'in görüşleri ilahi müdahale ve Tanrı'nın yaratmasının alternatifi olarak görülerek Darwinizm ideolojik-materyalist bir vasata dönüştürülmüştür.

Darwin'in görüşleri 1858 yılında Alfred Russel Wallace adlı diğer bir doğa araştırmacısı ile birlikte geliştirdiği doğal seleksiyon fikrine dayanmaktadır.⁷ Darwin'in doğal seleksiyon yoluyla evrimsel değişim kavramına dayanan teorisi özet olarak şöyledir: Doğada, türler arasında veya bir türün bireyleri arasında, farklı derecelerde değişiklikler (varyasyonlar) vardır. Bu değişiklikler tek yumurta ikizleri dışındaki canlıların tümünde görülebilir. Ancak Darwin bu değişikliklerin nedenini, o zamanda genetik bilimi henüz gelişmemiş olmasından dolayı açıklayamamıştır. Evrimsel değişmelerin tek nedeni olan kalıtsal varyasyonları, çevre faktörleri ile meydana getirilen ve bireylere özgü olan, dolayısıyla kalıtsal olmayan

⁴ Clark, Bilim Ve/Veya Din, 106; Charles Darwin, *Personal Communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1879).

⁵ Janet Browne, *Türlerin Kökeni: Charles Darwin*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Versus Kitap, 2008), 55.

⁶ Rebecca Stefoff, *Charles Darwin*, çev. İnci Kalınyazgan (Ankara: Tübitak Yayınları, 2000), 85.

⁷ Doğal seleksiyon, biyosferde yaşayan canlılar arasındaki etkileşim sonucu meydana gelen çeşitlenmeler, buna bağlı olarak bazı bireylerin, sağ kalmak ve kendi soyunu üretmek için en iyi şansa sahip olması, bu canlıya zarar veren etmenlerin zamanla yok olması ve ayrıca bu duruma uyum sağlayamayan bireylerin avantajlarını kaybetmesi olarak tanımlanabilir. (Darwin, *Türlerin Kökeni*, 97-98)

varyasyonlardan ayırt edememiştir. Doğadaki tüm canlılar geometrik artış hızına sahiptir. Bununla birlikte bir popülasyondaki çoğu birey yiyecek, eş ve yaşam alanı için yapılan yarış, açlık, hastalıklar, doğal ölüm, iklimsel koşullar nedeni ile ortaya çıkan çevre direnci yüzünden yok olmakta ve o popülasyonun büyüklüğü sınırlı kalmaktadır. Ortam koşullarına uyum sağlayamayan yani çevre direncine dayanamayan değişime uğramış bireyler (varyantlar) yok olurken, uyumlu varyantlar kendi yaşamlarını ve nesillerini sürdürmeye devam edeceklerdir. Sonuç olarak çevre direncine karşı koyabilen bireylerin oluşturduğu popülasyonlar varlıklarını sürdürebilirler. Buna “doğal seleksiyon” denir. Doğal seleksiyondan başarı ile çıkan yeni varyasyonların oluşturduğu popülasyonlardan yeni türler ortaya çıkabilir.⁸

Türler Darwin’in iddia ettiği gibi ortaya çıkıyorlarsa, insanın nasıl evrildiği de aşikârdı. “İnsan maymundan türemiş olabilirdi.” Richard Owen (öl. 1892)’a göre, Darwin yeterli deneysel ve bilimsel kanıtı olmadan biyolojideki en cüretkâr teoriyi ortaya atmıştı. Owen’in ifadesiyle, Darwin meyveyi değil, “entelektüel kabuklarını” sunmuştu. Owen, Darwin’in daha önceden bir başkası için söylediği bir sözden alıntı yaparak şöyle dedi: “Aradaki çok geniş boşlukları insanın hayal gücüyle doldurması gerekiyor.”⁹ Darwin’in ortaya attığı teori o günün dünyasında dikkat çekici ve kabule mazhar olsa da teorisinin olgunlaşmış hâline göre birçok eksiği olduğu zamanla ortaya çıkacaktı.

Darwin bilim adamları arasında en ünlü evrimci olma vasfını taşısa da evrimi bilimsel bir olgu anlamında ilk ortaya koyan bilim adamı Fransız biyolog Jean-Baptiste Lamarck (öl. 1829)’tır. Lamarck’ın evrim anlayışına göre organizmalar, aralarındaki “eğitici” ve “işbirlikçi etkileşime”, yaşam formlarının değişen dünya koşullarında ayakta kalmasına ve evrimleşmesine neden olan çevreye bağlıdır. Onun evrim anlayışına göre canlılar değişen bir çevrede hayatta kalabilmek için edindiği kazanım ve adaptasyonları yavru döllere aktarırlar.¹⁰ Lamarck, Darwin’de “mücadele” olarak ifade bulan düzensizliği, “işbirlikçi” ve “yardımlaşmacı” bir düzen olarak tanımlamıştır.

Lamarck’ın teorisini cazip kılan unsur, geçmişteki düşünce sistemiyle çok iyi uyuşmasıydı: Tüm hayvanlar gittikçe gelişerek çevreleriyle daha uyumlu hâle geliyor, böylece mükemmelliğe doğru giden evrimsel bir

⁸ Halil Kasap (ed.), *Tıbbi Biyoloji ve Genetik* (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2020), 11.

⁹ Siddhartha Mukherjee, *GEN*, çev. Cem Duran (İstanbul: Domingo Yayınları, 2018), 41.

¹⁰ Bruce H. Lipton, *İnancın Biyolojisi*, çev. Burcu Ünlütapak (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2020), 42-43.

merdivende adım adım yükseliyorlardı. Evrim ve adaptasyon (uyum sağlama) yekpare bir mekanizmaydı. Adaptasyon ise evrimin temelini oluşturuyordu. Bu fikir sezgilere hitap etmenin ötesinde, dini öğretilerle de örtüşüyordu. Tanrı tarafından yaratılmış olan canlılar, Tanrı'nın onlara lütfettiği mekanizmalar sayesinde değişen dünyada biçimlerini mükemmelleştirme şansına sahip oluyordu. Büyük varlık zincirine halel gelmemiş, hatta daha da dikleşmişti: Uyumsal evrimle şekil alan canlıların en tepesinde, en iyi uyum sağlamış, en dik, en mükemmel memeli yani insan vardı.¹¹ Teistik evrim başlığında işleneceği üzere Lamarck'ın bu görüşü İslam düşünce tarihindeki tekâmül görüşünü savunan bilginlerin anlayışlarıyla benzerlik göstermektedir.

Doğal seçim kavramının iki kâşifinden biri olan Wallace, insan zihninin doğal seçimle ortaya çıkamayacak kadar karmaşık olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu durumu açıklamak için doğaüstü bir yaratılış ve müdahale gereklidir. Wallace'ın mantığı hem çekici hem de akla yatkın görünüyordu. Benzerlikler ve farkları beraber ele alıyordu. Wallace, ırka dair ön yargıları olmamasıyla yaşadığı dönem için sıra dışı biriydi. Güney Amerika, Güneydoğu Asya yerlileri arasında yaşamış, entelektüel açıdan olmasa da ahlaken onları kendisine denk görmüştür. Bu hayat tarzı Wallace'ı, bütün insan ırklarının benzer zihin yeteneklerine sahip olduğu sonucuna ulaştırdı. Aslında bir parça kafası karışmıştı; çünkü çoğu "ilkel" toplumdaki yaşam şekli insan zekâsının büyük oranda kullanılmadığı kanaatini uyandırıyor. Bu sonuca göre bütün hayatını tropikal bir ormanda geçirecek olan insanlar için okumanın ya da çok haneli sayıları bölebilmenin ne yararı olabilirdi ki? Ona göre insanın matematiksel, müziksel ve sanatsal yeteneklerinin hiçbiri doğal seçim altında gelişmiş olamazdı. Wallace, bundan dolayı "Üstün bir akıl, insan ırkının meydana gelme ve bilinçlenme sürecini yönlendirmeli" demişti.¹²

2. Mikro ve Makroevrim

Evrim, geniş ölçüde kabul edilen bir gerçek olan, biyolojik organizmaların zamanla (aynı tür içinde) gösterdikleri değişiklik anlamına da gelir. Mesela, İngiltere'deki gri güvelerin nesilleri, sanayi devrimi sonucu giderek isli hâle gelen ağaçlara bağlı olarak siyahlaşmış, ABD'nin

¹¹ Mukherjee, *GEN*, 43.

¹² Alfred Russel Wallace, *Darwinism An Exposition Of The Theory Of Natural Selection With Some Of Its Applications* (New York: Macmillan And Co., 1889), 478; Matt Ridley, *Gen Çeviktir*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019), 12-13.

kuzeyindeki serçeler ise daha soğuk havalarda hayatta kalmak için geçirdikleri adaptasyon sonucu güneydekilerden daha büyük hâle gelmişlerdir. Tam adıyla “mikroevrim” denen bu gibi tür içi değişiklikler, en dindar genç dünyacılar (evrenin yaşının çok daha küçük olduğunu iddia edenler) tarafından bile büyük ölçüde kabul edilmektedir. “Makroevrim” ise organizmalarda meydana gelen ve tamamen yeni form ya da türler üreten önemli değişikliklerdir. İlk kuşlara dönüştüğü iddia edilen dinazorlar, atları meydana getirecek olan küçük memelilerdeki ya da bugünkü büyük bitki çeşitliliğini sağlayan ilkel bitkilerdeki değişikliklere bakıldığında makroevrimsel değişiklikler görüldüğü iddia edilir.¹³ Dinazorların kuşlara dönüşmesi, karadaki bir canlının uçması ve küçük memelilerin atlara dönüşmesi gibi iddiaların kanıtlanması kolay değildir. Bugün bilinen evrimsel mekanizmalar ve epigenetik süreçler bağlamında çevrenin etkisi ve bu etkinin ne kadar süreçte ve ne ölçüde canlıyı değiştirebildiği tahmin edilebilmektedir. Ayrıca bu evrimsel değişikliklerin genetik mekanizmalar açısından ne ölçüde büyük ya da küçük olabileceği de bilinmektedir. Zikri geçen büyük geçişler bugünün bilgileri açısından kesinleşmiş yargılar değil, tahmini hipotez ve ihtimallerdir. Her ne kadar dini düşünce bu tür geçişleri dışlamasa da bu bilgilerin gerçeklik değerinin tespiti ayrı bir konudur. Dolayısıyla değişen ve dönüşen bilgi evreninde bu tür yorumlara karşı, bilhassa dini perspektifle bakarken agnostik bir tavır sergilemek daha doğru bir tutum olacaktır.

Evrim düşüncesi, mikro ve makro ölçekte değerlendirilmektedir. Özellikle mikro evrimin Kur’an öğretisiyle çelişmediği söylenebilir. Yaraticının kontrolünde olan bir değişim ya da dönüşüm olgusu temel dini düşünceyle uyumsuzluk göstermemektedir. Öte yandan doğa yasaları ya da doğal seleksiyondan yola çıkarak türler arası geçişin meydana geldiği iddia edilse de bu olgu “bilimsel gerçeklik” düzeyinde tam olarak kanıtlanamamıştır. Bu iddia doğru olsa bile, insanın evrimi söz konusu türler arası geçiş ya da bütün türlerin bir ortak atası olduğu iddiasından hariç tutulduğunda türler arası geçiş iddiası da temel İslam düşüncesiyle çelişmeyecektir. Bir an için evrimsel tesadüfi varoluş hipotezi kabul edilse bile insani düzeydeki soyut ve sembolik düşüncenin (akıl, bilinç, zihin, zekâ vb.) tesadüf ve doğal seleksiyon sonucu oluştuğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Maymunlar binlerce senedir insanlarla yer yer ilişki kuracak şekilde yaşamıştır. Ancak maymunlarda en ufak bir kültürel sıçrama ya da insani anlamda bir bilinç ve sembolik düşünce gelişimi

¹³ Clark, *Bilim Ve/Veya Din*, 132.

saptanamamıştır. İnsanoğluyla en zeki kuyruksuz maymun ya da yunuslar arasındaki kültürel fark kıyas kaldırmayacak kadar fazladır. İnsan için; uzay araştırmaları, uzay kolonileri, teoloji, felsefe, sanat vb. hepsi gelişmiş kültürleri sayesinde olmaktadır. İnsanlık bunu ortak bilişsel havuzu, ileri düzeyde bilinç durumu ve bunun tarihi birikimi ile başarmıştır.¹⁴ Gerek insanların doğaya bırakıldığı deneylerde gerekse doğadaki hayvanların insanlarla, özellikle küçük bebekler ve küçük şempanzelerin birlikte yetiştirildiği deney ortamı evlerde tüm fertler insan olmasına rağmen küçük şempanzelerde insan davranışlarını taklit ve insani olmaya yaklaşmaktan ziyade küçük bebeklerde daha çok şempanze hareketleri gözlenmiştir.¹⁵ Bu durum bizi, tabiata bir müdahale olmadığı zaman insanileşme, ehlileşme ya da bilinçlenme eğiliminden ziyade ters bir eğilim olduğu sonucuna götürür. Dolayısıyla doğasında vahşileşme ve vahşileştirme bulunan tabiata ilahi müdahaleyi dışlarsak, insan için neden böyle bir medeniyeti netice versin?

3. Ortak Ata-Ana Hipotezi

Modern biyolojinin evrime dair temel iddialarından birisi de tüm canlıların ortak bir atadan geldiği düşüncesidir. Doğada bulunan ve rastgele seçilen iki tür bu hipoteze göre evrimsel süreçler sonucundan ayrılmış olsalar da aslında ortak bir ataya sahiptirler.¹⁶ Buna göre insanlar da dâhil tüm canlılar, primatlar, memeliler ve hatta bitkiler ortak bir atadan türeyerek gelmiştir. Bu açıdan bakılınca ortak ata tezi İslam düşüncesiyle potansiyel olarak çelişki hâlinindedir.

Evrim kuramının genel kabul görmüş anlatısı içindeki iddialardan sadece ortak ata hipotezi İslam düşüncesiyle uyuşmamaktadır. Dolayısıyla İslam inancının, teorinin geri kalan öngörülerini doğrudan dışlamadığı söylenebilir. Kur'an'ın tevilsiz, literal anlamı üzerinden gidildiğinde Hz. Âdem çamurdan yaratılmış, ebeveyni bulunmayan, Allah'tan vahiy almış olan ilk insan ve ilk peygamberdir.¹⁷

Teist evrimci düşünürlerden bazıları İslami anlatıdaki Hz. Âdem kıssası ile ortak ata tezinin de uzlaşabileceğini iddia etmektedirler. Bu

¹⁴ Ridley, *Gen Çeviktir*, 262-263.

¹⁵ Winthrop N. Kellog, "Humanizing the ape", *Psychological Review* 38/2 (1931), 160-176.

¹⁶ Douglas Futuyma and Mark Kirkpatrick, *Evolution* (New York: Oxford University Press, 2018), 14.

¹⁷ Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018), Âl-i İmrân 3/59; en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/27; el-Hicr 15/28-29; es-Secde 32/6-9; Sâd 38/75.

meselede onlara göre birçok uzlaştırma senaryosu söz konusu olabilir. Birincisi Hz. Âdem'in cennetteki yaratılışı Kur'an'ın anlatısı iken, evrim teorisi ise insanlığın yeryüzündeki yaratılışını anlatmaktadır. Bu iki anlatı ise farklı şekillerde birbirine bağlanabilir. Bu yorumlardan birisi, monist bir insan tasavvuru üzerinden hareketle Hz. Âdem'in Kur'an'ın anlatısıyla uyumlu olduğu üzere cennette yaratılmış, daha sonra oradan çıkarılıp yeryüzünde tekrar evrimsel süreçler sonucu olarak yaratılmıştır. Başka bir senaryoya göre ise Hz. Âdem Kur'an anlatısındaki gibi cennette ya da bir yeryüzü bahçesinde yaratılmıştır. Onun bu gelişimiyle eş zamanlı olarak dünyada ya da yeryüzünün diğer bölgelerinde homo sapiens gelişmiş ve evrimleşmiştir. Hz. Âdem'in torunları bu evrimleşmiş homo sapiens ile birleşmiş ve insan nesilleri meydana gelmiştir. Bu senaryoda Hz. Âdem ile homo sapiens'in eş değer kabul edilmemesi daha doğrudur. Senaryolarda yer alan homo sapiens'in, bu kurguyu yapanlara göre Hz. Âdem'in soyundan olması zorunluluğu da yoktur. Böylece teolojik insanın atası Hz. Âdem olmaktadır.¹⁸

İnsanlığın ortak atasının varlığına yönelik yaratılışçı evrim modeliyle uyumlu olan bilimsel çalışmalar da vardır. DNA'nın şifre dizilimine bağlı olarak oluşturulan veriler dünyadaki tüm insanların tek bir ortak ataya ve kökene dayandığını göstermekteydi.¹⁹ 1987 yılında Kaliforniya Üniversitesi araştırmacılarından Allan Wilson ve bir grup araştırmacıya göre dünya üzerindeki tüm insanlar Afrika'da 200.000 yıl önce yaşamış olan tek bir kadından köken alarak gelmişti.²⁰ Bu tez bilim çevrelerinde ve halkta "Mitokondriyal Havva" ismiyle yaygınlaştı.²¹ Bu ismin nedeni, Wilson ve arkadaşlarının araştırmalarının odak noktası mitokondri DNA'sıydı. Farklı ırk ve bölgelerden 147 kişinin mitokondri DNA'sı benzerlik ve farklılık açısından karşılaştırmalı olarak incelenmişti.²² İncelemenin amacı, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan farklı ırktaki kişilerin DNA dizilimindeki benzerlik ya da farklılıklar insanın kökeni ve ortak atası hakkında değerli ipuçları sağlayacaktı. Neticede kaç farklı bölgede aynı zamanda insan

¹⁸ Enis Doko, "İslam ve Evrim: Bir Savunma", *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen-Enis Doko (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 507-510.

¹⁹ Roger Lewin, *Modern İnsanın Kökeni*, çev. Nurdan Sosysal (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 347, 369, 384.

²⁰ Cann, Rebecca L., Mark Stoneking, and Allan C. Wilson, "Mitochondrial DNA and human evolution", *Nature* 325/6099 (1987), 31-36.

²¹ Bahri Karaçay, *Yaşamın Sırrı DNA* (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Yayınları, 2013), 63; Lewin, *Modern İnsanın Kökeni*, 370-374.

²² Ann Gibbons, "Calibrating the mitochondrial clock", *Science* 279/5347 (1998), 28-29.

grupları ortaya çıktıysa, DNA şifreleri arasındaki farklılıklar da o kadar fazla olmalıydı. Eğer bir tek kök ve atadan geliyorsa farklı bölge ve ırklardaki benzerlik aynı bölge ve ırkıkinden farklı olmamalıydı. Çalışmanın sonuçları ikinci ihtimali doğruladı. Tüm dünyadan farklı bölge ve ırklardan seçilen bu 147 kişilik topluluğun DNA'ları çok büyük bir benzerlik gösteriyordu. Bu bulgular tüm insanların tek bir ortak atadan geldiğinin kanıtı olabilirdi.²³ Hem Wilson'ın hem de Wallace'ın çalışmalarında ulaştıkları sonuç aynıydı ve insanların mitokondri DNA'ları ortak bir ata ve tek bir kadından gelmişti.²⁴

Wilson'ın ve Wallace'ın çalışmaları, modern insanların mitokondri DNA'ları arasında çok az farklılık olduğunu gösterdi. Bu bulgular, modern insanların Afrika kökenli olduğunu ve Afrika'dan tüm dünyaya yayıldığı tezini doğruluyordu. Wilson ve arkadaşlarının ulaştığı sonuçlar, modern insanın atalarının 140-290 bin yıllık bir geçmişe sahip olduklarını da gösteriyordu. Mitokondri DNA'sının bebeklere yalnızca annelerinden geçiyor olması, hepimizin geçmişte Afrika'da yaşamış tek bir kadının çocukları olduğumuza işaret ediyordu.²⁵

Eğer Havva varsayımı doğru ise, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan ve farklı ırklara mensup erkeklerin Y kromozomlarındaki dizilimler de -ortak bir büyük babadan geldikleri için- çok yakın olmalıydı. Sadece mitokondri DNA'sındaki benzerliğin ortaya çıkması belki tesadüfe bağlanabilirdi ancak hem mitokondri DNA'sında hem de onunla fiziksel olarak hiçbir ilgisi bulunmayan, hatta hücre içindeki yeri bile farklı olan Y kromozomunun DNA'sında aynı benzerliğin bulunması tesadüf eseri olamazdı. Cavalli-Sforza ve arkadaşlarının çalışmaları, Wilson-Wallace'ın sonuçlarını teyit eden veriler üretti. Dünyanın farklı bölgelerinden ve başka ırklardan gelen erkeklerin Y kromozomlarının DNA dizilimi çok büyük bir benzerlik gösteriyordu. Bu bulgular Havva varsayımının işaret ettiği gibi, insanlığın birbirinden bağımsız topluluklar hâlinde dünyanın farklı noktalarında ortaya çıkmadığını, en azından bugün yaşayan insanların çok küçük bir grup ve ailenin çocukları olduğunu ispatlıyordu. Böylece Havva varsayımındaki belirsizlik giderilmiş oldu. Cavalli-Sforza ve arkadaşlarının çalışması sadece "ortak ata" varsayımını doğrulamakla kalmadı, insanın kökeninin Afrika olduğunu ve günümüz insanının atalarının 150 bin yıl önce Afrika'nın

²³ Wallace, Douglas C., Katherine Garrison, and William C. Knowler, "Dramatic founder effects in Amerindian mitochondrial DNAs", *American Journal of Physical Anthropology* 68/2 (1985), 149-155.

²⁴ Karaçay, *Yaşamın Sırrı DNA*, 64.

²⁵ Karaçay, *Yaşamın Sırrı DNA*, 68.

kuzeydoğusunda yaşayan bir topluluk olduğunu da gösterdi.²⁶

Canlıların DNA dizilimleri karşılaştırıldığında insan geninde kodlanan ve sentezlenen protein ile fare geninde kodlanan proteinin %87 oranında benzer olduğu, fare ile sıçan arasında ise bu “benzerliğin” %94’e çıktığı bilinmektedir.²⁷ Canlılara ontolojik değer atfı açısından bu tarz benzerlikler belirleyici değildir. Zira DNA’daki dizilim benzerlikleri çok genel olan anayasa hükmündeki metinlerdir. Dizilim ortaklığından bir takım çıkarımlar yapılabilir ancak unutulmamalıdır ki nihai olarak tüm canlılar hücrelerden müteşekkil ve benzer görev yapan organlardan oluşmaktadır. Elbette DNA dizilimlerinde benzerlikler olacaktır. Bireylerin ontolojik özelliklerini belirleyen daha ziyade regülatör genler ve epigenetik faktörlerdir. Biyosferin neresinde olursa olsun, insanlar birbirlerine çok benzemektedirler. Başka bir ifadeyle biyosferdeki tüm insanlar %99,9’dan da yüksek bir oranda aynıdır. Afrika’da yaşayan maymunlar arasındaki genetik şifrenin farklılığına bakıldığında, insanlar arasındaki benzerlik daha da anlamlı duruma gelmektedir. Çünkü farklı maymunlardan elde edilen DNA şifreleri karşılaştırıldığında, aradaki farkın insanlarda görülenden iki-üç kat daha fazla olduğu ortaya çıkmıştır.²⁸ İnsanlar ve şempanzeler arasındaki kalıtsal benzerlikleri sadece ortak bir ataları olduğu şeklinde yorumlamak zorunda değiliz. Yaraticının aynı evrende, çevrede ve benzer yaratma modeline bağlı olarak bu durumun ortaya çıktığı da söylenebilir. Ayrıca bu benzerlik sadece bu iki türe özgü bir şey değildir. İnsanlar arasında yaklaşık her 1000 nükleotidde bir nükleotidlik bir fark söz konusuysen, maymunlar arasında 2-3 nükleotidlik fark gözlenmektedir. Şayet bu karşılaştırma orangutanlar arasında yapılırsa fark 8-9 nükleotidlik bir seviyeye ulaşmaktadır. Bu karşılaştırma diğer tüm canlılarda da yapıldığında genetik farkın insanlara oranla daha çok olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre dünyanın her tarafına dağılmış ve her köşesinde yaşayan insanlar olağanüstü bir benzerlik göstermektedir. Bu benzerlik insanlığın Afrika’da yaşayan bir grup insandan türemiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ortak ata ve kökenden dolayı olması muhtemel ki tüm dünyadaki insanlar aynı ülkenin vatandaşları kadar birbirlerine benzemektedirler.²⁹

²⁶ Ann Gibbons, “Y chromosome shows that Adam was an African”, *Science* 278/5339 (1997), 804-805. Karaçay, *Yaşamın Sırrı DNA*, 71.

²⁷ Karaçay, *Yaşamın Sırrı DNA*, 92.

²⁸ Karaçay, *Yaşamın Sırrı DNA*, 108.

²⁹ Karaçay, *Yaşamın Sırrı DNA*, 109

4. Ateistik ve Teistik Evrim

Evrinciler Tanrı inancına ve bir yaratıcı olduğu fikrine sahip olanlar için, akli ve bilimi terk ettikleri iddiasında bulunurlar. Onlara göre: Her canlı “tabiat kanunu” ve “doğa yasaları” tarafından uzun süreçler sonucu evrimle oluşturulmuştur. Bilhassa modern bilimsel devrimden sonra ortaya atılan “evrim teorisi” iddiası bilimcilerle inananlar arasında uzun sürecek tartışmalara neden olmuştur. Amerikalı Peter Bowler’in iddiasına göre: “Çağdaş ve seküler evrim dünyaya doğaüstü ve metafizik bir müdahaleyi (Tanrı’yı) ve evren üzerindeki etkisini dışlamak için tasarlanmıştır.”³⁰

Ateistik evrim, madde-miktar (kanun) ve ruh birleşimine karşı; madde, enerji ve tesadüf senteziyle karşı çıkmaktadır. İnançlı bir bilim insanı açısından maddi formlar ve canlılar bir hikmete binaen yaratıcı tarafından tekâmül kanununa tabi tutulurlar. Ateist bir evrimciye göre madde âlemi ve canlı varlıklar kendi kendine tesadüf eseri olarak ortaya çıkmıştır.³¹

Darwin’in iddialarının ya da genel olarak evrim düşüncesinin ateizmi gerektirecek bir durumu olmadığı hâlde teori genel olarak bu şekilde algılanıp yorumlanmıştır. Örneğin, Richard Dawkins’e göre ateizm düşüncesi ancak evrim teorisi sayesinde rasyonel zemine oturmuş ve bu teori sayesinde entelektüel tatmin seviyesinde bir ateist olabilmiştir.³² Bir pozitivizm savunucusu olan William Dembski ise Darwin olmasa bile pozitivizm adına bir şekilde bu teorinin icat edilmesi gerektiğini savunmuştur.³³

Teistik evrim ise temelde Tanrı’nın canlıları biyolojik evrim yoluyla var ettiğini ve biyolojik evrimin zorunlu olarak Tanrı’nın yokluğunu gerektirmediğini öne süren bir yaklaşım şeklidir.³⁴ Teistik evrim, hem Tanrı’nın yaratıcı olduğunu (doğaüstü güç iddiası), hem de türlerin doğal seçim ile evrildiğini (doğal süreçleri) savunur; yani bu yaklaşım, Tanrı’nın dünyayı, evrimin doğal süreçlerini kullanarak yarattığı anlamına gelir.

³⁰ Abdülkadir Etöz, “Evrimin Tesadüfüne Karşı Mantık ve Ruhçu Görüş”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (1990), 413; Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1984), 5-6.

³¹ Etöz, “Evrimin Tesadüfüne Karşı Mantık ve Ruhçu Görüş”, 411-412.

³² Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, çev. Asuman Ü. Müftüoğlu (Ankara: Tübitak Yayınları, 2004), 1.

³³ William A. Dembski, “Intelligent Design as a Theory of Information”, Robert T. Pennock (ed.), *Intelligent Design Creationism and Its Critics* (Massachusetts Institute of Technology: A Bradford Book, 2001), 553-574.

³⁴ Fatih Özgökman, *Tanrı ve Evrim* (Ankara, Elis Yayınları, 2013), 154-155.

Tanrı'nın yaratıcı olması ve aynı zamanda dünya ile içindeki her şeyin bilimsel süreçlerle açıklanabiliyor olması birbiriyle çelişmez; bilakis bu durum ve süreçler Tanrı'nın bilgisinin evrendeki görünümüleri olarak yorumlanabilir. Tanrı'nın güzel şekilde yaratma gayesiyle doğal süreçleri kullanması birbiriyle telif edilebilir. Teistik evrimciler, kutsal kitapların dikkatli bir şekilde okunmasıyla, göklerin ve yerin yaratıcısının Tanrı olduğunun öğrenilebileceği gibi; evren kitabının da dikkatli okunmasıyla yaratılışta evrim yönteminin tercih edildiğinin anlaşılacağı iddiasındadırlar. Onlara göre kutsal kitap ile evren kitabı mükemmel bir bütünlük oluşturur.³⁵ Teistik evrim modelinin en önemli handikaplarından biri öncelikle Allah'ın yaratışının uzun süreçlere mecbur edilmesidir. Allah isterse bir şeyi uzun süreçler sonucu, isterse de kısa sürede yaratabilir. Ayrıca diğer bir problem de yaratılış sürecinin bilimsel oluş süreci ile karşılaştırılmasında sürekli olarak dini nasları bilimsel veriler doğrultusunda yorumlamaktır. Bu yorumlama şekli ile objektif olunamamakta, bilim sabit ve mutlak doğru kabul edilirken dini metinler bu kabule göre tevil edilmektedir. Ancak bu gerçeklik varsayımı üzerinden dini yorumlama çabası doğru değildir. Zira bilimin kademeli olgunlaşması bazen kendini yanlışlama ile sonuçlanmaktadır. Öyle ise dini anlama ameliyesi açısından, bilimsel yorumlar ile bilimsel gözlem ve gerçeklikler birbirinden ayrılmalıdır. Sahih bir nas ile gerçek bilimsel bilginin çelişmeyeceği öngörüsü üzerinden evren kitabıyla Kur'an arasındaki karşılaştırmalı okuma metodolojisi yeniden gözden geçirilmelidir.³⁶

Elliott Sober, organizmalarda iç ya da dış faktörlerden dolayı meydana gelen mutasyonların hangilerinin yararlı ya da zararlı olduğunu ve hangilerinin sonucunda organizmanın meydana geldiğini tespit eden fiziksel bir mekanizmanın olmadığını söyler.³⁷ Ona göre bu açıdan, mutasyonların rastlantısallığının evrim sürecinin ilahi olarak yönlendirilmesi ile uyum içerisinde devam ettiği söylenebilir. Dolayısıyla teist düşünürlerin doğal seçilimin birer tenkitçisi olmalarını gerektiren hiçbir neden yoktur.

Hüseyin el-Cisr (öl. 1909) ve Cemâlüddîn el-Efgânî (öl. 1897) Darwinizm'i eleştirel biçimde ele almış olan İslam düşünürleridir. Bu iki düşünür yeri geldiğinde evrimi savunmuş ve Kur'an'la uzlaşabileceğini de

³⁵ Clark, *Bilim Ve/Veya Din*, 168.

³⁶ İbrahim Hilmi Karşlı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Diyanet İlmî Dergi* 46/3 (2010), 91-94.

³⁷ Elliot Sober, "Evolution without Naturalism", *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2011), 3: 187-221, 192.

iddia etmişlerdir. el-Cisr, Darwincilik hakkında ciddi tereddütlere sahiptir. Hemen hemen her Müslüman düşünür gibi o da Darwin'in teorisindeki iddiaların Kur'an'da geçen yaratılış ve Hz. Âdem kıssası ile uyuşmadığını düşünmüştür. Çünkü ona göre Kur'an, Âdem'in topraktan yaratılışından ve sonra ruh üflendiğinden açıkça bahsetmektedir. Ancak el-Cisr, insanlığın kökeninin primatlarla ortak olduğu ispat edilirse bunun organik ve topraktan yaratılma şeklindeki süreç olarak kabul edilebileceğini, sonrasındaki insan formuna kavuştuğunda ona ruh üflenmesinin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu durumun Allah'a olan inanca hiçbir şekilde gölge düşürmeyeceğini de ifade etmektedir.³⁸

Efgânî ise teorinin iddialarıyla karşılaştığı ilk zamanlarda ona ağır eleştirilerde bulunmuştur. Ancak daha sonraları türlerin değişim geçirebileceğini ve bunun Kur'an'la çelişmediğini savunmuş, bu değişim ve evrim süreçlerinin Allah'ın yaratma biçimi olarak değerlendirilebileceğini öne sürmüştür. Ancak o, ortak ata tezini yani insanların primatlardan geldiğini kabul etmemiştir. Efgânî belli konular hariç Darwin'in teorisinde iddia ettiği şeylerin Arap düşüncesinde yeri olduğunu düşünüyordu. O, evrim konusunun bilimsel gerçeklik ifade eden kısımlarına karşı uzlaşmacı bir tavır sergilemiştir.³⁹

Modern zamandaki Müslümanlar arasında evrim teorisi konusunda birçok farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bunlardan bir kısmı evrimi toptan reddetmek suretiyle yaratılış teorisini savunmaktadır. Bir kısmı insan dışındaki bütün canlıların evrimsel süreç sonucunda yaratıldığını iddia etmektedir. Diğer taraftan Hz. Âdem'i hariç tutarak insanlar da dâhil tüm canlıların evrimsel süreçle yaratıldığını söyleyenler olduğu gibi, bütün canlıların hiçbir istisna olmaksızın evrimsel süreç sonucu yaratıldığını savunanlar da vardır.⁴⁰

Teistler evrim teorisine tarafsız gözle bakmak imkânına sahip olan avantajlı bir gruptur. Zira teist düşünce, evrim teorisini hem kabul hem de reddedecek potansiyelleri içermektedir. Hâlbuki ateist yaklaşım evrim teorisine karşı aynı objektifliği barındıramayabilir. Ateist evrimci yaklaşım birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan türleri yalnızca maddi evren içinde kalarak, sadece doğa olgularının mutlak sebep oluşu ile açıklamak zorunda

³⁸ Hüseyin El-Cisr, *Risâle-i Hamidiyye*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022), 336-349; Clark, *Bilim Ve/Veya Din*, 357-359.

³⁹ Clark, *Bilim Ve/Veya Din*, 359-360.

⁴⁰ Shoaib Ahmed Malik, *Islam and Evolution: Al-Ghazâlî and The Modern Evolutionary Paradigm* (New York: Routledge, 2021), 11.

kalır. Evrim teorisi dışında başka yaklaşım ve görüşlere açık değildir. Bu değerlendirme teistlerin evrim teorisine karşı önyargılı olduğu şeklindeki yaygın kanıyı yanlışlamaktadır. Evrim teorisi bir teist için Tanrı-evren ilişkisi bağlamında Tanrı'nın evreni hangi yöntemi tercih ederek yarattığına dair bir meseledir. Bu yüzden teori bilim felsefesi, doğal gözlemler ve bilimin doğasından gelen bilgi akışı çerçevesinde önyargısız olarak değerlendirilebilir.⁴¹

Bir teistin evrimsel biyolojik mekanizmalara ya da evrenin evrimsel süreçle yaratılmasına bakışı; biyolojik evrimle canlıların sürekli bir değişim içinde olduğunu ve canlılığın ezeli ve devamlı olmadığını, bu durumun bir yaratılış delili olarak düşünülmesi gerektiği şeklindeki bir sonuca varmasını sağlayabilir. Böylece onun için evrim teorisi kabul edildiğinde de Tanrı'nın ispatı ve vacip bir varlığın gerekliliği son derece makuldür. Yine evrenin ortaya çıkışında da hudüs delili bağlamında kozmolojik evrimsel yaratılış bir yaratıcının kabulünün gerekliliği ilkesini doğrulayacaktır. Ayrıca genetik bilimindeki gelişmeler ve ortaya çıkan yeni bilgiler bir teist açısından canlıların yaratılmasının hassas bir ayara, düzene ve akıllı bir tasarıma dayalı olduğu konusunu gündeme getirip yine Tanrı'nın varlığı lehinde bir delil olarak zikredilebilecektir.

5. Ruh ve Evrim İlişkisi

Müslüman bilginlerin ruh tanımları ve sınıflandırmaları genel olarak iki temel başlığa ayrılmaktadır. Buna göre, ruh ya manevi bir cevher veya cisim (araz) olarak kabul edilmiştir.⁴² İslam dünyasına yayılan bu iki ana görüşte de ruh, insanın sorumlu olan yönünü temsil ettiği için insan kavramının anlaşılmasında çok önemli bir yere sahip olmuştur.⁴³

İslam'ın klasik yorumuna göre ruh, bedenden ayrı, canlı, kendi başına eylemde bulunan, ilahi bir özelliğe sahip, bedene girip çıkabilen bir varlık olarak kabul edilmektedir. Buna göre ruh insan bedenine sonradan üflenerek, onu canlandıran, uyku hâlinde geçici olarak bedenden ayrılan ancak ölümle tamamen onu terk eden bir varlıktır.⁴⁴ Modern zaman ve yakın çağdaki bilginler ise ruhu daha çok ilahi bir kanun, insan bedeninde; bilinç, düşünme,

⁴¹ Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2021), 207.

⁴² Muhammed b. A'lâ b. Ali Hâmid el-Fârûkî, *et-Tehânevi, Keşşâf-ü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1996), 1/877-878.

⁴³ Samet Yahya Bal, *Ruha Yeni Bir Yaklaşım Psikonsal Töz* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 105-106.

⁴⁴ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 184.

vicdan, akıl gibi yetileri mümkün kılan ve bu özellikleri bedene kazandıran ilahi bir kanun ve program olarak görmüşlerdir.⁴⁵ Yani buna göre insan ruhu denilince canlılık, akıl, idrak, bilinç, irade gibi özelliklere sahip bir cevherden söz edilmiş olur. İnsanların hayvanlardan farklı olması bu ruhsal özden ve mahiyetindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.⁴⁶

Din-bilim ilişkisi bağlamında ele alınmaya değer konulardan birisi de İslam'ın ruh tanım ve teorilerinin sürekli tartışmaya konu olan ve güncelliğini kaybetmeyen "evrim teorisi" ile ilişkisi, uyumlu ya da uyumsuz olduğu noktaların tespit edilmesidir. Uzun bir geçmişe sahip olduğu tahmin edilen bu teori, tarihi Antik Yunan'a hatta birtakım İslam düşünürlerine kadar uzanmaktadır.⁴⁷ Ancak bu teorinin (tekâmül düşüncesi) materyalist ve yaratılışı reddeden bir forma bürünmesi özellikle Darwin ve sonrasındaki süreçte gerçekleşmiştir.⁴⁸

Bilimsel alanda meydana gelen sınır genişlemelerinin sonucunda ruh gibi kavramların tanımları kişilik tanımlarının sınırlarını aşacak bir şekle evrilmiş ve bu durum spirüel varlık ve bilinç kavramlarını akla getirmiştir. Bu kavramlar daha çok yüksek enerji fiziği içerisinde değerlendirilmiştir.⁴⁹ İnsan için özgür iradeyi önemseyen kimseler fizik yasalarına dâhil olmayan organik bedeninin yanında ruh benzeri bir parçamız olması gerektiğini savunurlar. Özgürce seçim yapabileceğimiz iddiasında bulunmak onlara göre bir şekilde beynimizin fiziksel yapısının dışına çıkmak ve işleyişini değiştirmek anlamına gelmektedir.⁵⁰

İnsan, kendini çevreleyen doğa ve doğadaki varlıklar içerisinde yaratılmıştır. İnsanın doğaya ve doğadaki diğer varlıklara olan üstünlüğü ve hâkimiyeti, kendisine ilahi âlemden gelen ruh ve ona bağlı olarak akıl, bilinç ve idraki elde ettikten sonra gerçekleşmiştir. Bununla birlikte insan, bedensel açıdan kendinden evvel yaratılmış olan diğer canlılarla ilişki hâlinindedir.

⁴⁵ Bal, *Ruha Yeni Bir Yaklaşım Psikonsal Töz*, 128-134.

⁴⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayıncılık, 1999), 1/201-204, 310; 5/349-350

⁴⁷ Câbir bin Hayyân (öl. 815), Nazzâm (öl. 845), Câhiz (öl. 869), Bîrûnî (öl. 1061) gibi Müslüman bilginler evrim fikrine benzer yaratılış düşüncesini savunmuşlardır. İslam düşüncesinde evrim teorisiyle benzerlik gösteren fikirler için bk. Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 37-71.

⁴⁸ Mücteba Altındaş, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasuhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 451.

⁴⁹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 75.

⁵⁰ A. Cressy Morrison, *İnsan, Kâinat ve Ötesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 81.

Nitekim insan İslam düşüncesi açısından da beden ve ruh olarak birlikte düşünülmüştür.⁵¹ Aslında, Kur'an'ın insanı yorumlaması bakımından, bedeni ve ruhi yönüyle ikiye ayırdığı söylenebilir. Şu hâlde, insan maddi bir varlık olma açısından toprak ve suyla, ruhi varlığı cihetinden ise aşkınla ve öte âlemle ilişki içindedir. İnsanın toprağa bağlılığı fiziki ve hayvani yönünü, emir âlemine bağlılığı da onun üstünlüğünü ve halife oluş boyutunu temsil ettiği söylenebilir.⁵² İnsanın bilinç kazanma ve sorumlu olma süreci aynı zamanda onun ruhsal evriminin de tahakkuk etmesi demektir. Bilincin ve ruhun evrimi ise ahlaki evrimin tamlığına işaret etmektedir.⁵³ Buna göre insanın olgunlaşması ve evrimi ancak ruhsal boyutunun tamamlanması ile olmaktadır. İnsana ruhun verilmesi onun bedensel evrim ve olgunlaşmasının son noktası ve tamamlayıcı unsuru olmuş ve ona ontolojik bir değer kazandırmıştır.

İnsanı insan yapan asıl özellik bedensel ve organik evriminin yanında onun akıl ve ruh sahibi oluşudur. İnsan nefsinin bitki âleminde başlayan birtakım düşünürler bu çıkarımlarını Kur'an'ın: *"Allah sizi yerden bitirip yetiştirmiştir"*⁵⁴ ayetiyle desteklemeye çalışmışlardır. Sonrasındaki süreç ise insanı hayvandan ayıran akli faaliyetlerin ve soyut düşünce yetisinin verildiğini iddia ettikleri, *"Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır"*⁵⁵ ayetiyle telif etmeye çalışmışlardır.⁵⁶

Râgıb el-İsfahânî'ye göre kâinatın tekâmül yoluyla gelişmesinden maksat insanın yaratılması ve ortaya çıkmasıdır. Bazı madenlerden bitkilerin, bitkilerden hayvanların ve hayvanların üremesindeki hedef ise insanda bulunan maddelerin meydana getirilmesidir. Akıl ve şuur sahibi ruh ve insan onun iddiasına göre bu beşerleşmiş madde ve cevherlerden yaratılmıştır.⁵⁷

İbrahim Sarmış, Kur'an insanın önce beşer olarak yaratıldığını, zihinsel

⁵¹ M. Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Üllâ: İsbât-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 225-230.

⁵² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/248, 255; 5/349, 543; 8/23.

⁵³ Pierre Teilhard De Chardin, *Future of Man*, çev. Norman Denny (USA: Image Books/Doubleday, 2004), 3-6, 10, 203.

⁵⁴ Nûh 71/17.

⁵⁵ es-Secde 32/9.

⁵⁶ İsmail Yakıt, "İbn Sinâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı" *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu* (Ankara: Başkanlık Basımevi, 1984), 294-295.

⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Lütfü Doğan (Ankara: Fatih Gençlik Vakfı Yayınları, 1974), 51-52.

kavrama, bilinç ve irade yetisi zayıf olan bu varlığa ruh üflenmesinin ardından “İnsan/Âdem” mahiyetini aldığını söyler ve bu iddiasına Bakara Suresi 30. ayeti delil olarak getirir.⁵⁸ Sarmış, Darwin’in “beşer” yerine “maymunu” koyduğunu böylece ilahi ruhun üflenmesini ve metafizik müdahaleyi reddettiğini ve bu anlayışın Kur’an’a zıt olduğunu söylemektedir. Buna neden olarak Darwin’in iddialarının Kur’an’daki topraktan yaratılma ile ilgili ayetleri boşa çıkardığını göstermektedir.⁵⁹

Modern zamanda yaratılışı tesadüfen gerçekleşmiş ve bitmiş bir fenomen değil de evrimleşme ve değişim süreci biçiminde yorumlamak suretiyle Tanrı inancıyla evrim teorisini uzlaştırmaya çalışanlar ön plana çıkmaktadır.⁶⁰ Özellikle Francis Collins, Alvin Plantinga gibi isimlerin ileri sürdüğü teistik evrim düşüncesine göre, varlık tesadüflere bağlı olarak değil, Tanrı’nın varlıktaki yasaları işletmesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Canlılar âlemindeki tür ve çeşitlilik bu yasalarla yönetilmektedir.⁶¹ Buna göre canlılar âleminin bir plan ve gaye içerisinde kontrollü ve yönlendirilen bir evrim aracılığıyla oluşması tesadüflere bağlı bir evrimsel oluşla meydana gelmesinden daha makul ve din-bilim ilişkisi bağlamında uzlaştırmacı bir düşünce olarak görülebilir.⁶²

Teistik evrimcilerden çoğu, canlılığın ortaya çıkışı ve ahlaki özelliklere sahip bilinç ve akıl sahibi canlıların var olmasının bilimsel yöntemle açıklanamayacağını savunurlar. Onların bu mesele hususunda agnostik bir tavır ortaya koymalarının nedeni canlılığın kaynağının, ahlaki gelişimin ve bilişsel gelişimin meydana gelmesinin ilahi bir müdahale sonucu ancak böyle bir sıçrama yapmış olabileceği ihtimalidir.⁶³ Onlara göre yaşamın ilk defa ortaya çıkışı tesadüfe bağlı evrim hipoteziyle değil, iradeye dayalı dini yaratılış fikriyle daha iyi açıklanabilmektedir. Bu açıdan teistik evrimin Kur’an’da genel olarak “Ol” emriyle ifade edilen ancak diğer ayetlerle beraber değerlendirildiğinde aşamalı bir yaratılışa işaret eden düşünceye

⁵⁸ İbrahim Sarmış, *Kur’an’a Göre İnsan’ın Yaratılması ve Çoğalması* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 39-40.

⁵⁹ Sarmış, *Kur’an’a Göre İnsan’ın Yaratılması ve Çoğalması*, 282-291.

⁶⁰ Fatih Özgökman, *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 191-193.

⁶¹ Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 477-478.

⁶² Peterson vd., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 479; Francis S. Collins, *Tanrı’nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?*, çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 193-195.

⁶³ Collins, *Tanrı’nın Dili*, çev. Harutyun Parlak, 85-86.

daha yakın bir görüntü sergilediği iddia edilmektedir.⁶⁴ Bazı teist düşünürler evrende işleyen bir tekâmülün varlığını kabul etmekle beraber, insanın maymundan ya da başka bir canlıdan türediğini kesin bir dille reddetmişlerdir.⁶⁵ Teistik evrimi kabul eden bazı bilim adamları ise insan bedenini ve genlerini maddi plan, ruhu ise manevi plan ve işlemci olarak düşünmüşlerdir.⁶⁶

Teistik evrimcilere göre, eşya ve hadiselerin bilinçli bir varlık tarafından belirli maksatlara göre yaratılması ve yönetilmesi tabiatın idaresinde kullanılan kanunlardan tutun, hayatımızın temel yapıtaşları olan atomların bileşimlerine kadar, tüm varlıklarda görünen temel bir özelliktir. Teistik evrimin gayeliliği noktasından bakılırsa; evrimin, ruhu taşıyabilecek maddi bir esas hazırlamaktan başka bir amacı olmasa da sadece bu bile yüce bir gayedir. Yaratıcının böyle bir gaye için evrimsel yaratılış modelini kullanması elbette kabul edilebilir. Ancak insanın şerefli, mükerrem ve yeryüzünün halifesi olması sebebiyle; onu elleriyle yarattığından, ruhundan üflediğinden ve meleklerin ona saygı secdesi yaptığından bahseden yüce yaratıcı⁶⁷ insanı akıl ve diğer birçok cihazla donattıktan sonra onun atasını şempanze ve benzeri canlılar kılarak ve o insandan peygamberler göndererek neyi murat etmiş olabilir? İnsana hem bu kadar değer vermek ve ondan sonra onu bir maymunumsunun çocuğu olarak göstermekte nasıl ulvi bir amaç olabilir? Bu sorulara makul cevaplar vermek hiç de kolay değildir. Kur'an perspektifinden bakıldığında, "Aşağılık maymunlar olun"⁶⁸ şeklinde bir tahkire konu olan bir hayvanın; yaratıcının kendi elimle yaratıp ruhumdan üfledim diyerek taltif ettiği bir canlının atası olarak kabul edilmesi, Müslüman evrimci teistlerin karşısında bir sorun olarak durmaktadır. Buna karşılık teistik bir Müslüman bu ayetleri Tanrı'nın lütuf olarak hayvan mertebesinden insana evirdiği, aşağılık iken üstün kıldığı bir canlının ceza olarak bu üstünlüğünün alınarak eski aşağılık pozisyonuna döndürülmesi olarak da yorumlayabilir. Ancak Kur'an'da insanın maymundan veyahut başka bir hayvandan gelmesi ve yaratılışının onlarla irtibatlandırılması gibi bir durum söz konusu değildir. Bilakis onun topraktan yaratıldığı, bedeninin Allah tarafından tesviye

⁶⁴ Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim: Mitolojik ve İdeolojik Girdilerin Ötesindeki Uyuşma*, çev. Halil İbrahim

Doğramacı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 847-852.

⁶⁵ Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi" *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/338.

⁶⁶ Lipton, *İnancın Biyolojisi*, 20.

⁶⁷ el-İsrâ 17/70; el-Bakara 2/30; et-Tîn 95/4-6; Sâd 38/75; es-Secde 32/7-9; el-Hicr 15/29-33.

⁶⁸ el-Bakara 2/65; el-A'râf 7/166.

edildiği ve ona ruh üflediği gibi ifadeler⁶⁹ insanın hayvansal bir atası olduğu iddiasını güçleştirmektedir. Ayrıca Kur'an'daki Hz. Âdem gibi Hz. İsa'nın da babası yoktur⁷⁰ ifadeleri onun topraktan yaratıldığına özel vurgu yapmaktadır.⁷¹

İnsan ruhsal boyutu ile biyosfer içinde müstesna bir yere sahiptir. Ruhun getirdiği bilinç, vicdan ve irade ile fizik boyutun ötesindedir. Bütün fizyolojik ve anatomik benzerliklere rağmen hayvan sınıfına sığışamaz. İnsan ile hayvanı karşılaştırmak birçok açıdan anlamsızdır. İnsana ait değerler silsilesini gayr-ı insani bir kavramsallaştırma ile ifade etmek mümkün değildir. Bilincin, vicdanın, iradenin, ahlakın, vb. metafizik kavramların biyolojik tercümesi ve biyolojide bir karşılığı yoktur. Bu nedenle insan tabiat bilimi ve biyolojiye konu olmuş olsa da onunla sınırlandırılmaz.⁷²

Ruhun ayrı bir cevher statüsünden çıkarılmasında evrim teorisinin geniş kabul görmesinin önemli payı vardır. Evrim teorisine göre tüm canlılar kendilerinden daha basit ve küçük parçacıkların zamanla etkileşmesi ve birleşmesi sonucu oluşmuştur. Dolayısıyla bu anlayışa göre parçalardan oluşmayan ve değişime mahal olmayan bir şey (ruh) doğal seçilimin sonucu var olmazdı.⁷³ Bazı din bilginleri ve düşünürler evrim teorisi ile uyumlu bir teoloji oluşturmaya çalışmış ve böylece ruhun kabul edilmemesinin evrim teorisine daha uyumlu olacağı sonucuna varmışlardır. Hristiyan dünyadan bir kısım teologlar ise yaratılmış evrimle çelişmediğini, ruhun yaratılmasının evrim dışı bir süreçle gerçekleştiğini savunmuşlardır.⁷⁴ Richard Swinburne gibi ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu savunan ve bunu evrim teorisine uyumlu gören düşünürler de olmuştur.⁷⁵ Modern bilimsel devrim sonucu doğru olan tavır en azından yeterli kanıt ve delil bulunana kadar ruhu bilimin inceleme alanı dışında bırakmaktır; ancak bilim, bir taraftan ruhun kendi alanına girmediğini söylerken diğer taraftan metafizik bir yorumda bulunarak ruhun yokluğunu ve olmadığını şiddetle savunmuştur.

Evrim teorisinin kabulü sonrasında doğadaki her şeyin maddeden

⁶⁹ el-Hicr 15/29-33.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/59.

⁷¹ Morrison, *İnsan, Kâinat ve Ötesi*, 81.

⁷² Abdülmecit Okçu, "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu", *EKEV Akademi Dergisi*, 17/56 (2013), 168.

⁷³ Esra Kartal Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, 233.

⁷⁴ Caner Taslaman, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Telolojik Agnostik Tavır", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2007/2), 58.

⁷⁵ Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997).

meydana geldiği ve fizik süreçlere (yasalara) uyması gerektiği varsayılmış, düşünme beyne; duygular hormonlara indirgenmeye çalışılmıştır. Buna bağlı olarak da ruhun varlığına ihtiyaç bulunmadığı iddia edilmiştir. Klasik dönemde metafizik bir hakikati temsil ettiği düşünülen ruh; modern zamanda bilimin kendi ifadesiyle konusu olmadığı hâlde bilinçle ilişkili olabilecek olan bir kurguya dönüştürülmüştür.⁷⁶

İnsanın ruhu kadar bir diğer önemli yönü duygularıdır. İnsan duygular bütünü olarak görülmektedir. Klasik dönemde duygular ruhun bir sonucu olarak görülür ve daha çok insanla ilişkilendirilirdi. Ruhun kabul edilmemesine bağlı olarak duygular biyolojik açıklama açısından hâlâ çok karmaşık ve zorlu bir problem olarak durmaktadır. İnsanın türe özgü pek çok özelliği duygular aracılığıyla açığa çıkmakta; aksi takdirde birçok duygunun sebebi anlaşılamamaktadır. Elbette acı, haz vb. birçok duygunun işlevsel nedenleri vardır. Ancak mevcut evrimsel biyoloji ve bilişsel bilimler duyguların özel ve özgün şekillerini beynin işlevlerinin yan ürünü olarak görerek değersiz kılmaktadır.⁷⁷ Dolayısıyla ruhun kabul edilmesi bilinçli insanı ortaya çıkarmakta, evrimi ilkel bir hâlden ileri seviyelere ve medeniyet kurgusuna taşımaktadır. Descartes insanı, bedensel olarak bütünüyle organik olarak tanımlamasına rağmen, hayvandan farklı olarak akletmesi gibi birçok özelliğinden dolayı ruhunun var olduğuna hükmetmiştir. Ona göre insandaki bilinç ve aklın varlığı ruhla beraber değerlendirilmelidir.⁷⁸

Modern biyoloji, yaşamı bilinçli bir amaca sahip olmadığı iddiasından hareketle ruhla değil maddeyle tanımlamıştır. Öte yandan kendini tarihsel bir süreç içerisinde geliştirmesi ve bu süreç zarfında tesadüfen değil, canlıların yaşamını belirli bir yönde ve çevrede sürdürmeye yatkın organizmalar üretmeye yönlendirmesi açısından da yaşamı madde değil, ruha benzer şekilde tasvir etmiştir.⁷⁹ Madenlerin bitkilere, bitkilerin ise hayvana (canlıya) dönüşebileceği ancak hayvandan öteye geçemeyeceği, bu dönüşümün ancak fail bir varlık ve yaşayan bir ruh vasıtasıyla gerçekleşebileceği iddia edilmiştir.⁸⁰ Evren ve yaşam oluşmak ve bozulmak ile birlikte yoğrulmuş ve kâinattaki tüm canlılar evrilmeye meyilli bir yol izlemişlerdir. Canlılar, cansız

⁷⁶ Kartal Soysal, *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*, 233.

⁷⁷ Robert Wright, *Nonzero: The Logic of Human Destiny* (New York: Pantheon, 2000), 306-308.

⁷⁸ Teoman Durallı, *Canlılar Sorununa Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 31.

⁷⁹ Robin G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 157-158.

⁸⁰ Ebû Zeyd Veliiyyüddin Abdurrahman b Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtde ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum min Zevî's-Sultani'l-Ekber* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 1/706.

maddeler seviyesinden ruh sahibi olacağı bir şekilde doğru dönüşüm yaşamıştır. Varoluşun zorunlu öğelerinde evrime karşı olan bir meyil açıkça görülmektedir.⁸¹ İnsan topraktan yaratılmış bir hayvan türüdür. Ancak insanın hayvanlardan farklı olarak kutsal bir yanı ve organik bedeninin belli bir aşamaya gelmesi ile onu insan yapan manevi yönü olan ruhu ortaya çıkmaktadır.⁸²

Sonuç

Evrimsel teori, güncelliğini kaybetmeden son yılların gündemi meşgul eden en önemli meselelerinden biridir. Teoriyle ilgili bir yandan bilim adamları ve bilim camiası arasında tartışmalar devam ederken; bilhassa evrimsel teorisinin insanın kökenine dair öne sürdüğü iddialar, insanın biyolojik taksonomide hayvanlar içinde mütalaa edilmesi, insanın onuru ve varlıksal değeri hakkında bir takım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Darwin'in insanın köküne dair ortaya attığı iddialar bilim dünyasında ciddi manada karşılık bulmuş ve insan artık diğer hayvanlardan hiçbir farkı olmayan ruhsuz, düşüncesiz ve duygusuz bir varlık seviyesine indirgenmeye çalışılmıştır. Darwin'in insanın şempanzeyle bir ortak atası olduğunu iddia etmesi ve tüm canlıların aynı kökten evrimleştiğini savunması hayata ve insana olan bakışa dair birçok kabulü ve ilmi disiplini derinden etkilemiştir. İnsan merkezli biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve benzeri tüm bilimsel disiplinler bu teorisinin kabul görmesinden etkilenmiştir. Teorisinin özellikle Darwin'den sonra ateist düşünce tarafından şiddetle savunulduğu dikkat çekmiş, teori yer yer ideolojik çarpıtmalara ve sübjektif yorumlara maruz kalmıştır. Teorisinin ortak ata iddiası üzerinden genel olarak tüm semavi dinlerdeki ve özelde ise Kur'an-ı Kerim'deki Hz. Âdem kıssası ve yaratılış anlatısı ile çelişiyor olarak görünmesiyle birlikte din-bilim tartışmaları bilhassa bu konu özelinde ivme kazanmıştır. Evrimsel teoriye inanan teist Müslümanların bile neredeyse tamamı ortak ata hipotezinden Hz. Âdem'in hariç tutulması gerektiğini ileri sürmüş ve bu meselenin çözümü için çeşitli senaryolar önermişlerdir. Son zamanlarda evrimsel teori ve yaratılış kıssasının, daha genel olarak evrimsel teori içindeki genel kabullerle İslami öğretinin uyuşturulma çabası içinde uzlaştırmacı bir tavır sergilendiği görülmektedir. Evrimsel teorisinin kabulüyle birlikte bedensel, bölünemeyen parçacık, aşkın ve metafizik denilebilecek tüm kabuller doğrudan reddedildiği için insanın varlık düzeyinden ruhsal gerçeklik çıkarılmıştır. Bu

⁸¹ Hoca Tahsin, *Tarih-i Tekvin yahud Hilkat* (İstanbul: Artın Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1892), 35-60.

⁸² Şemsettin Sami, *İnsan* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1879), 5-7.

kabul o derece güçlü bir etki meydana getirmiştir ki teolojik olarak bile insanın tanımı, mahiyeti ve insana dair anlayışın şekillenmesinde daha çok monist yaklaşım ve yorumlar öne çıkmıştır. Tüm teologlar gibi İslam teologları da bu durumdan etkilenmiştir. İslam kelimelerindeki modern yorum ve temayüllerin monist yaklaşımı önlediği, bazen de bunun evrim teorisi ve benzer bilimsel hipotezlere atıfla yapıldığı görülmektedir. Aslında evrim teorisi, insan varoluşuyla ilgili çeşitli disiplinleri etkilemiştir. Ancak, insan hayatına anlam katan değerleri ele almakta başarısız olmuştur. İnsanın varlık değerinin, teorinin kabulüyle birlikte gelişmiş bir şempanzeden öteye geçemeyeceği iddia edilmiştir. Böylece biyolojik kazanımlar peşinde koşarken insanın tüm canlılar arasındaki özgün konumu, bilinci ve iradesi göz ardı edilmiş, insanlığa dair bilgi birikiminin ve manevi referansların yadsınmasına yol açılmıştır. Teori insan algısını sıfır noktasına geri çekmiş ama insanın varlık ve onursal değerine ve çok yönlülüğüne dair neredeyse hiçbir şey vadetmemiştir.

Evrim teorisinin ateistik yorumunun, İslam kelamı açısından antitez sunmak dışında ele alınması mümkün değildir. Zira bu yorum evrimsel süreci ve mekanizmaları tesadüfe ve amaçsızlığa refere etmekte ve yaratıcıyı reddetmektedir. Teorinin teistik yorumu ise din-bilim uzlaşması açısından ele alınmaya değerdir. Teistik evrimci yorum kendi içinde bazı handikapları içerse de İslam'ın temel paradigmatlarıyla çelişmemektedir. Çalışmada teistik evrim ana teması üzerinden evrim teorisi ve İslam'ın temel öğretilerinin uzlaşmacı bir fikirle ele alınışı değerlendirilmeye çalışılmış yer yer agnostik duruşun avantajları vurgulanırken, teistik evrim savunucularının iddiaları da yeri gelince eleştirilmiştir. Çalışmanın ana konusu açısından olaya bakacak olursak teistik evrim yorumu içerisinde insana monist yaklaşmak zorunda olmadığımızı zira çağdaş din felsefesinin önde gelen isim ve düşünürlerinin ruhsal cevherin kabulüyle beraber evrimsel yaratılışın kabul edilebileceği görüşü tercihen vurgulanmaya çalışılmıştır.

Evrimsel sürecin maddenin ve organik yapının değişim ve dönüşümünü içerdiği, dolayısıyla ruhsal cevherin bu sürece dâhil olmadığı söylenebilir. Fizikötesi ruhsal kabulün evrimsel mekanizmaların üstünde olduğu ve dolayısıyla evrimsel sürecin takibinde engel oluşturmadığı açıktır. Öte yandan insanın organik evriminin tamam olmasından sonra bilinç, irade, ilahi ve aşkınla ilişki ve akıl gibi yetileri hatta evrimsel süreçteki bilişsel sıçrama ve ontolojik onursal değer farkındalığının tüm diğer canlılardan farklı olarak insanda bulunuşu bu ruhsal gerçekliğin kabulüyle birlikte daha anlamlı hâle gelmektedir. İnsanlığın başlangıcından beri var olan manevi duygular, kutsala inanma, sevgi, şefkat, empati, diğerkâmlık, ruhsal tatmin,

ruhsal ve moral değerlerin evrimsel süreç içerisinde yok olmayıp değerlerinin her geçen gün daha da artması bu yetilerin evrimsel mekanizma ve doğal seçim içerisindeki önemini de ayrıca göstermektedir. İnsanın yaşama anlam yüklemesi, anlam arayışını ruhsal bir farkındalık ve bilinçle yapması vücut biyolojisine ve bağışıklığına da ciddi anlamda destek sağlamaktadır. İnsanlığın neredeyse tamamı ruhsal değerleri ve manevi hayatı, yaşamı içerisinde önemli bir yere koymuştur. Demek ki ruhun kabulü, evrimi ve tekâmül prensibini reddetmemekte bilakis gerektirmektedir. Bu nedenle, ruhani maddenin kabulü, reddedilmesi için herhangi bir neden olmaksızın evrim teorisindeki sayısız boşluğu doldurabilir.

Kaynakça

- Altındaş, Mücteba. Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasuhi Bilmen 'in Din Karşısı Akımları Eleştirisi. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 435-458.
- Bal, Samet Yahya. *Ruha Yeni Bir Yaklaşım Psikonsal Töz*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Bayrakdar, Mehmet. "Tekâmül Nazariyesi" *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bowler, Peter J., *Evolution: The History of an Idea*. Berkeley. Los Angeles and London: University of California Press, 1984.
- Browne, Janet. *Türlerin Kökeni: Charles Darwin*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Versus Kitap, 2008.
- Cann, Rebecca L., Mark Stoneking, and Allan C. Wilson. "Mitochondrial DNA and human evolution" *Nature* 325/6099 (1987), 31-36.
- Chardin, Pierre Teilhard De. *Future of Man*, çev. Norman Denny. USA: Image Books/Doubleday, 2004.
- Cisr, Hüseyin. *Risâle-i Hamidiyye*. çev. Manastırlı İsmail Hakkı. İstanbul: Ravza Yayınları, 2022.
- Clark, Kelly James. *Bilim Ve/Veya Din*. çev. Enis Doko-İbrahim Akbudak. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Collingwood, Robin G. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Collins, Francis S. *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?*. çev. Harutyun Parlak. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Darwin, Charles. *Personal Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1879.
- Dawkins, Richard. *Gen Bencildir*. çev. Asuman Ü. Müftüoğlu. Ankara: Tübitak Yayınları, 2004.

- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. çev. Bahar Kılıç. İstanbul: Alfa Bilim, 2022.
- Dembski, William A. "Intelligent Design as a Theory of Information." *Intelligent Design Creationism and Its Critics*. Robert T. Pennock (ed.). 553-574. Massachusetts Institute of Technology: A Bradford Book, 2001.
- Doko, Enis. "İslam ve Evrim: Bir Savunma". *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen-Enis Doko. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Duralı, Teoman. *Canlılar Sorununa Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Etöz, Abdülkadir "Evrimin Tesadüfüne Karşı Mantık ve Ruhçu Görüş". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (1990), 410-423.
- Futuyma, Douglas and Kirkpatrick, Mark. *Evolution*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Gibbons, Ann. "Y chromosome shows that Adam was an African". *Science* 278/5339 (1997), 804-805.
- Gibbons, Ann. "Calibrating the mitochondrial clock". *Science* 279/5347 (1998), 28-29.
- Günaltay, M. Şemsettin. *Felsefe-i Ūlâ: İsbât-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve Divanü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Asarahum min Zevî's-Sultani'l-Ekber*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1988.
- İsfahânî, Râgıb. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Lütfü Doğan. Ankara: Fatih Gençlik Vakfı Yayınları, 1974.
- Jablonka, Eva & J. Lamb, Marion. *Evrimin Dört Boyutu: Yaşam Tarihinde Genetik, Epigenetik, Davranışsal ve Simgesel Değişimler*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Karaçay, Bahri. *Yaşamın Sırrı DNA*. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Yayınları, 2013.
- Karlı, İbrahim Hilmi. "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Diyanet İlmî Dergi* 46/3 (2010), 79-94.
- Kasap, Halil (ed.). *Tıbbi Biyoloji ve Genetik*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2020.

Kellog, Winthrop N. "Humanizing the ape". *Psychological Review* 38/2 (1931), 160-176.

Kur'ân Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrırcı-İbrahim Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.

Lewin, Roger. *Modern İnsanın Kökeni*. çev. Nurdan Sosyalsal. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Lipton, Bruce H. *İnancın Biyolojisi*, çev. Burcu Ünlütapak. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2020.

Malik, Shoaib Ahmed. *Islam and Evolution: Al-Ghazâlî and The Modern Evolutionary Paradigm*. New York: Routledge, 2021.

Morrison, A. Cressy. *İnsan, Kâinat ve Ötesi*, çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.

Mukherjee, Siddhartha. *GEN*. çev. Cem Duran. İstanbul: Domingo Yayınları, 2018.

Okçu, Abdulmecit. "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu", *EKEV Akademi Dergisi*, 17/56 (2013), 151-177.

Özgökman, Fatih. *Tanrı ve Evrim*. Ankara. Elis Yayınları, 2013.

Özgökman, Fatih. *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Ridley, Matt. *Gen Çeviktir*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2019.

Sami, Şemsettin. *İnsan*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1879.

Sarmış, İbrahim. *Kur'an'a Göre İnsanın Yaratılması ve Çoğalması*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.

Sober, Elliot. "Evolution without Naturalism". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan Kvanvig. New York: Oxford University Press, 2011.

Sosyal, Esra Kartal. *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Steffoff, Rebecca. *Charles Darwin*. çev. İnci Kalınyazgan. Ankara: Tübitak Yayınları, 2000.

Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press, 1997.

- Tahsin, Hoca. Tarih-i Tekvin yahud Hilkat. İstanbul: Artın Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1892.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi: Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Taslaman, Caner. "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Telolojik Agnostik Tavrı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2007/2), 41-68.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2021.
- Tehânevi, Muhammed b. A'lâ b. Ali Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâf-ü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. Cilt 2. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1996.
- Yakıt, İsmail. "İbn Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. Ankara: Başkanlık Basımevi, (1984), 284-295.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din ve Bilim: Mitolojik ve İdeolojik Girdilerin Ötesindeki Uyuşma*, çev. Halil İbrahim. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Cilt 10. İstanbul: Yenda Yayıncılık, 1999.
- Wallace, Alfred Russel. *Darwinism An Exposition Of The Theory Of Natural Selection With Some Of Its Applications*. Macmillan And Co., New York: Macmillan And Co., 1889.
- Wallace, Douglas C., Katherine Garrison, and William C. Knowler. "Dramatic founder effects in Amerindian mitochondrial DNAs" *American Journal of Physical Anthropology* 68/2 (1985), 149-155.
- Wright, Robert. *Nonzero: The Logic of Human Destiny*. New York: Pantheon, 2000.

Vaditteym Halkı, Komşuları ve Haçlı Seferleri
The People of Vādī al-Taym, Its Neighbors and The Crusades

Nadir KARAKUŞ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bilim Dalı
Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic
History

Çorum/Türkiye

nadirkarakus@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1508-9752

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Kasım / November 2023

DOI: [10.53683/gifad.1368529](https://doi.org/10.53683/gifad.1368529)

Atıf / Citation: Karakuş, Nadir. "Vaditteym Halkı, Komşuları ve Haçlı Seferleri / The People of Vādī al-Taym, Its Neighbors and The Crusades". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 31-54

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Akdeniz havzası ile Arap dünyasının kesişim noktasında bir yer olan Vâditteym, tarihten gelen zengin birikimi yanında buraya yapılan zorunlu göçler ile birlikte ırk ve inanç çeşitliliğini de artırmıştır. Mısır'da Fatımî halifesi Hâkim-Biemrillâh zamanında (999-1021) ortaya çıkan Dürzîlik, adı geçen halifeyi ilâhlık makamına çıkardığı ve peygamberlik makamını sorguladığı için kabul görmemiş ve 1021'den sonra da müntesipleri büyük bir katliama tabî tutulmuşlardır. Liderleri Hamza'nın da sığındığı Vâditteym, kadîm geçmişten gelen yerli halkı yanında, bu andan itibaren de Dürzîlerle tanışmıştır. Bundan sonra Benû Cendel gibi büyük Dürzî ailelerin kontrolünde olan bölge, çok çeşitli kültür ve inanç mozaiği içinde yaşarken, 1128'de yeni komşuları olan Haşhaşilerle, Haçlılarla ve diğer komşuları ile bir dizi mücadele içine girmişlerdir. Bu makalede Batnîler, Nizârî İsmailîler ve Haşhaşileri aynı anlamda kullanacağız. Diğer yandan Dımaşk Atabegliği'ni ise Böriler ve Tuğteginliler gibi farklı isimlerle anarak dönemin renkli tarihine ışık tutmaya çalışacağız. Haşhaşilerin Haçlılarla ve Suriye'deki İslâm birliğinin önündeki engel Böriler ile paralel hareket etmesine karşın, Dürzîlerin Franklara karşı bir tavır sergileyip Nureddin Zengî'nin yanında olması ise Haçlı seferlerine farklı bir pencere aralayacaktır. Bu makale ele alınırken de ana kaynaklar etrafında döneme ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Haçlı Seferleri, Vâditteym, Dürzîler, Batnîler, Böriler.

Abstract

Vādī al-Taym, which is a place at the intersection of the Mediterranean basin and the Arab world, has increased the diversity of race and belief with the forced migrations made here as well as its rich history. Druzes, which emerged in Egypt during the reign of Fātimid caliph Hâkim-Biemrillâh (999-1021), was not accepted because it elevated the aforementioned caliph to the position of deity and questioned the authority of prophethood, and after 1021, its followers were subjected to a great massacre. Vādī al-Taym, whose leader Hamza also took refuge, has from this moment on met the Druzes, as well as the local people from the ancient past. After that, while the region, which was under the control of great Druze families such as Benû Jandel, lived in a mosaic of various cultures and beliefs, in 1128 they entered into a series of struggles with their new neighbors, the Assassins, Crusaders and other neighbors. In this article, we will use the Bāṭinis, Nizārī-İsmā'īlis and Assassins in the same sense, and on the other hand, we will try to shed light on the colorful history of the period by referring to the Damascus Atabegs with different names such as Burids and Tuğteginis. Although the Assassins acted in parallel with the Crusaders and the Burids, the obstacle to the Islamic unity in Syria, the Druzes stance against the

Franks and their side with Nūr al-Dīn Zangī would open a different window to the Crusades. While discussing this article, we will try to shed light on the period around the main sources.

Keywords: *History of Islam, Crusades, Vādī al-Taym, Druzes, Assassins, Burids.*

Extended Summary

The places where deep-rooted civilizations and crossroads are located in history also appear with their racial, religious and cultural diversity. Vādī al-Taym, a place in present-day Lebanon, at the intersection of the Mediterranean basin and the Arab world, is such a region. This region, which hosts many communities from Phoenicians to Romans, from Muslim conquerors to members of different faiths, has contributed to a better understanding of this period by experiencing some positive and negative breaks during the Crusades. Druzes, which emerged during the reign of Fāṭimid caliph Ḥākīm-Biemrillāh (999-1021) in Egypt, was not accepted because it elevated the aforementioned caliph to the position of deity and questioned the authority of prophethood, and after 1021, its followers were subjected to a great massacre in Cairo. Vādī al-Taym, whose leader Ḥamza also took refuge by escaping from Egypt, met the Druzes as well as the local people from the ancient past, and the new settlers of the region tried to continue their existence here. This new process has further enriched the multicultural and different belief mosaic of the region and paved the way for new social ruptures.

33

The Druzes, who we learned that they were in a dominant position in this region until the Crusades, rose to a different position during the Crusades, which made its impact felt as of the beginning of the twelfth century. When the Druzes came face to face with the Assassins, who settled in the Banyas Fortress of the Damascus Atabegs, their neighbors in this new process, conflict between the two groups became inevitable. While the region, which was under the control of large Druze families such as the Benū Jandel, lived in a mosaic of various cultures and beliefs, they established their first warm contact with their new neighbors, the Assassins, in 1128.

During this process, the Assassins, who wanted to increase their supporters and increase their power by capturing new castles, turned their eyes to Vādī al-Taym after a while, where the Druzes also formed the majority. Immediately afterwards, Barak, the Druzes ruler of Vādī al-Taym, was ambushed and killed with the dagger of the Assassins. Despite this

severe intimidation, the Druzes, who did not give Vādī al-Taym to the Assassins, regrouped under the leadership of their murdered leader, Barak's brother Daḥḥāk, and organized a raid on the Assassins in Banyas and massacred all of them, including their leader Bahrām. Although this event was forgotten after a while, about fifteen years later, the Assassins killed Daḥḥāk and avenged their friends and their leader Bahrām.

All these events took place with the opportunities that the Sunnī Damascus Atabegs gave to the Nizārī-Ismā'īlis, therefore the Druzes did not take kindly to the Damascus administration, also known as Burids. In addition, the fact that Banyas, where the Assassins took shelter, was given to the Crusaders, another great actor of the period, by the Damascus Atabegs after a while, angered the Druzes. These events made them look warmly to the Zangīs, who became the symbol of the struggle against the Crusaders. When Nūr al-Dīn Maḥmūd Zangī, the leader of the Aleppo branch of the Zangīs, took Damascus and then Ba'lebek from the Burids (Damascus Atabegs) in 1154, and ended the atabeg, the Druzes became closer to Nūr al-Dīn. Their new leader, Daḥḥāk b. Khālīd sided with Nūr al-Dīn during the siege of Ba'lebek and supported him, and when the city was captured, he was appointed as the governor here. Their hatred of the Assassins and the Crusaders, who threatened their region, helped the Zangīs, who were struggling for the establishment of Islamic unity in Syria. More importantly, the Assassins, who made the fragmented structure of the region made up of small emirates even more inextricable, constituted a serious obstacle to their spread. This chain of events once again revealed that the biggest threat during the Crusades was the Crusaders, the Assassins and the independent Muslim emirates.

The fact that the Druzes gave their energies in the region to the Assassins, who threatened their own existence, also wore out these mysterious assassins of the Middle Ages. Over time, the Assassins, through their castles in the mountainous areas of Tripoli, fell into the position of subordinates paying tribute to the Templars and Hospitallers by submitting to them, and they lost a great prestige. These recent situations have also revealed the devastating results of the Muslim groups entering into disintegration and division rather than unity against the Crusaders. The good relations that the Druze could not establish with the Assassins, on the other hand, had positive results such as the al-Shihābīs, who were a branch of the Druzes and lived in Vādī al-Taym, fighting with Nūr al-Dīn Zangī against the Crusaders. Whether the later Ayyūbīs and Mamlūks, which we have not discussed in our article, cooperated against the Crusaders and Assassins in

the same direction, will show itself with new researches on this subject.

Giriş

Tarihte medeniyetlerin buluşma noktası olan merkezler çok dinli, çok kültürlü ve renkli yapıları ile de tanınırlar. Sâsânî hükümdarlarından I. Şâpûr b. Erdeşîr'in (241-273) kurduğu Cündişapur, bu konuda ilk akla gelen örneklerdendir. Sûr ile Hemedan şehirlerini birbirine bağlayan yol üzerine kurulu bu tarihî şehir, Roma İmparatoru Valerianus (253-260) ile yapılan savaş sonucu Suriye'den getirilen sanatkâr ve bilim insanları ile önemli bir akademiye dönüşmüştür. Maniheizm'in kurucusu olan Mani (öl. 276), peygamberliğini burada ilân etmiş,¹ 489'da Urfa/Edessa'dan sürülen Nastûrîler ile 529'da Atina'dan sürülen Yeni Eflâtuncular, şehrin ilmi yapısını zenginleştirmişlerdir.²

Kadîm zamanlardan beri ticaret, ilim ve inanç dünyasının önemli duraklarından olan Harran da burada kurulan meşhur okulu ile ünlenmiştir. Anadolu-Suriye-Mezopotamya kervan yolları yanında tarihî İpek Yolu'nun güzergâhında olan bu şehir,³ Nuh tufanından sonra ilk kurulan şehir olması ile de öne çıkmıştır. Bâbil, Hitit, Asur ve Ârâmî kültürlerinin etkisi görülen Harran, 640 yılında Müslüman fatihlerle tanışmıştır. VIII. yüzyıl başlarında İskenderiye'deki Helenizm mektebinin kapanması ile de Harran'a gelen bilginler şehrin zengin birikimini daha da artırmışlardır.⁴ Emevî halifesi II. Mervan zamanında (744-750) kısa süre başkentlik de yapan bu tarihî şehir,⁵ Sabîilerden⁶ Müslümanlara varıncaya kadar farklı inanç yapısı, çok kültürlü

¹ Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 271; K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, çev. R. Mc. L. Wilson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1983), 326-342.

² III. Yüzyılda ortaya çıkan Yeni Eflatunculuk veya diğer ismi ile Neo-Platonizm, Batı Ortaçağ ve İslâm düşüncesini oldukça etkilemiştir. 529'da Bizans imparatoru I. Iustinianus'un (527-565) felsefe öğretimini yasaklayarak Atina'daki okulu kapatması üzerine, Yeni Eflatuncu filozoflardan beşi Cündişapur'a gitmişlerdir. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 336-359.

³ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesî (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 169, 286; William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 182.

⁴ Ramazan Şeşen, "Harran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/237-240.

⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beirut: Dâru't-Turâs 1387), 7/4332-439; Ebu'l-Hasan el-Mes'ûdî, *Mürûcî'z-zehab ve Meâdinü'l-cevher*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: Matbaatu's-Saâde, 1402/1982), 3/345.

⁶ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 189; İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik, Ülkelerin Yolları*, çev. Murat Ağarı (İstanbul:

ve farklı etnik kimliği ile de dikkatleri üzerine çekmiştir.⁷ Diğer yandan, göçlerle ve stratejik önemi yüzünden çeşitlilik arz eden Basra'dan Kûfe'ye, Bağdat'tan Kurtuba'ya, Kayrevan'dan Merakeş'e kadar pek çok şehirde bu zengin birikimi ve renkli medeniyeti görmek fazlasıyla mümkündür.

Lübnan sahillere yakın bir bölgede yer alan dağlık bir yerleşim yeri ise yukarıdaki merkezler ile benzerlik arz etmiş, Haçlı seferleri (1097-1291) esnasında önemli kırılmaların yaşandığı bir bölge olmuştur. Bugünkü Lübnan'ın Şûf bölgesine, Haçlı Seferleri ve öncesinde Vâditteym/Vâdî et-Teym/Vâdiütteym (وادي التيم) denilmiştir. Akdeniz havzası ile Arap dünyasının kesişim noktasında bir yer olan Vâditteym, ayrıca burada yaklaşık 3 bin yıl hüküm süren Fenikelilerin (MÖ 3200- MÖ. 539) hâkimiyetinde kalarak onların birikimlerine de sahip olmuştur. MÖ. 64'te Roma İmparatorluğu'nun bölgeyi ele geçirmesinden sonra yeni bir kültür ve medeniyetle tanışan Vâditteym bölgesi halkı, bir yandan da bölgeye gelen tüccarların din, dil ve inançları ile muhatap olmuşlardır. Vâditteym, Kuzey'de Asi Nehri Güney'de Litani Irmağı ve Doğu'da Barada Nehri'nin tam ortasında kalır. Bu nehirlerin suyu Vâditteym'e ulaşmasa da onların bereket ve canlılığı bu dağlık arazide kendisini hissettirir. Bu bölgenin Lübnan'ın en önemli şehirlerinden Ba'lebek'e yakınlığı⁸ ise onun inanç yoğunluğunu daha da artırmıştır. Üstelik Ken'ânîler'in baş tanrısı olan Ba'l putu,⁹ bu bölgenin çok dinli yapısına ayrı bir hava katmıştır. Üstelik Amr b. Luhay (öl. ?) adlı Mekkelî, bu bölge yakınlarından götürdüğü Hübel adlı bir putu, Kâbe'ye koyarak bölgede ilk kez putperestliği başlatmıştır.¹⁰ Ba'lebek

Ayışığı Yayınları, 2015), 82; Anonim, *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*, nşr. V. Minorsky, çev. Murat Ağarı-Abdullah Duman (İstanbul: Kitabevi, 2008), 100.

⁷ D. S. Rice, "Mediaeval Harran", *Anatolian Studies*, 2 (1952), 36-84.

⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 9/17; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fi Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/69; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 27/79; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede' ve'l-Haber fi Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 4/125; 5/179.

⁹ Lamoine Devries, "Baal", *Mercer Dictionary of the Bible*, ed., W. E. Mills, R. A. Bullard (Macon: Mercer University Press, 1997), 79; John Gibson, "The Mythological Text", *Handbook of Ugaritic Studies*, ed. W. G. E. Watson, N. Wyatt (Leiden: Brill, 2003), 193.

¹⁰ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, çev. Beyza Bilgin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 3; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y.y. 1375/1955), 1/76-77; İbn Sâ'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/52; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1959), 1/34, 71; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 1/142; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/258-259; İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, thk.

ve çevresinin İslâm ile tanışması ise Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın 637'de bölgeyi fethetmesi ile birlikte yeni bir safhaya girmiştir.¹¹ Bu yeni durum, müslümanların başka inançlara gösterdiği hoşgörü¹² ile bölgeye ayrı bir çeşitlilik katmıştır.

Haçlı seferleri ile birlikte bu bölgenin çeşitliliği çoğalmaya başlamış ve Vâditteym'in sakinleri arasına Nizari İsmailîler veya Batınîler yahut da daha meşhur isimleri ile Haşhaşîler de katılmışlardır. Burada yaşayan Dürzîler, Nusayrîler ve diğer bölge aktörleri ile gergin bir ilişki içine giren Haşhaşîler, bu süreçte bir dizi cinayet işlemleridir. Bu süreç de Batınîlerin düşmanlar edinmesine neden olmuş, Haçlılar da bazen bu ilişkiler ağının içinde yer almışlardır. Bu karmaşık ilişkiler içinde yer alarak Dürzîler aleyhine siyaset takip eden bir başka komşu olan Dımaşk Atabegliği'nin izlediği yol, makalemizin bir başka tarafında yer alacaktır. Bu makale bu ilişkiler ağı yanında Vâditteym halkının eğilimlerini ve bölgedeki güçlerle olan çıkar ilişkilerini de masaya yatırıp Haçlı seferlerinin farklı bir yönünü ortaya koymaya çalışacaktır.

1. Vâditteym'in Sakinleri ve Komşuları

Cizreli tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esir (öl. 1233), Vâditteym'in muhtelif mezheplere mensup halkını Dürzîler, Nusayrîler, Mecûsîler ve diğerleri olarak tanımlar.¹³ Vâditteym'deki bu çok çeşitli mezhep ve inanç mozaigine

Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3/104; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 2/232; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 4/107; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 1/76; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 1/165; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 3/186-187; İbn Haldun, *İber*, 2/376; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/496; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 1/24.

¹¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 152; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/130; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/581; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târih-i Dımaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 1/211; Sibî İbnü'l-Acemî, *Kunûzü'z-Zeheb fi Târîhi Haleb* (Halep: Dâru'l-Kalem, 1417), 1/527.

¹² Thomas Walker Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, çev. Bekir Yıldırım-Cenker İlhan Polat (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2007), 83-84.

¹³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/17. Farhad Daftary, *İsmailîler, Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 527'de de bu şekilde bir kayıt vardır.

rağmen bir reisleri vardı ve bu zatın ismi ed-Dahhâk idi.¹⁴ Dımaşk tarihçisi İbnü'l-Kalânîsî (öl. 1160) ise ed-Dehhâk b. Cendel adlı bu reisin Dürzî olduğunu belirtir.¹⁵

Kadım zamanlardaki yerli halk dışında, Mısır'da neş'et eden Dürzîler, Haçlı seferlerinin yaklaşık yarım asır öncesinde bu bölgeye gelmişlerdi. Fatımîlerin sıra dışı ve sapkın halifesi Hâkim-Biemrillâh (999-1021), sadık adamlarından Hamza b. Ali'nin telkinleri ile yeni bir din kurmuştu.¹⁶ İran'ın Zevzen şehrinde gelerek buradaki Dâru'l-Hikme'de¹⁷ öğrenim gören Hamza, zamanla Hâkim'in karışık ruh halinden yararlanarak onu böyle bir girişime sevk etmişti. İsmailî dâî Hamza, İslâmiyet, Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Yunan felsefesi ve eski Mısır inançlarından aldığı unsurlardan yola çıkarak Halife Hâkim'in ulûhiyetini savunmuş, peygamberlik karşıtı düşünceler ortaya atmıştı.¹⁸ Mezhebe ismini veren ise Hamza b. Ali'nin en cesur ve inatçı dâîlerinden Anuş Tegin ed-Derezî olmuştu. Türk olan Anuş Tegin, aşırı ve sapkın fikirlerinden dolayı 9 Mayıs 1019 tarihinde Kahire'de öldürülünce, Dürzîlik hareketi yavaşlamıştı.¹⁹ 1021 yılında halife Hâkim'in iktidarının sona ermesinden sonra yerine geçen oğlu Zâhir-Biemrillâh (1021-1036) bu hareketi şiddetle yasaklamıştı. Bunun üzerine Mısır'da tutunamayacaklarını anlayan Dürzîler de Lübnan'da kendileri için güvenli bir sığınak gördükleri Vâditteym'e kaçarak buradaki dağlık alana sığınmışlardı. İşin daha da ilginç, Dürzîliğin kurucusu sayılan Hamza b. Ali'nin de Mısır'da kendi yerine bir halife bırakarak Vâditteym'e saklanması idi.²⁰

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/17; 9/50; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, 3/8; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fününi'l-Edeb*, 27/79, 84; 4/125; İbn Haldun, *İber*, 5/179, 181.

¹⁵ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 100-103.

¹⁶ İbn Asâkir, *Tarîhu Dımaşk*, 10/91; 21/202; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10/58; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1973), 2/583 vd.; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 1/276-279.

¹⁷ Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtmiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 4/52-73, 164.

¹⁸ Emin Muhammed Talî, *Aslü'l-Muvahhidîn ed-Dürûz ve usûlühüm* (Beyrut: y.y., 1961), 121-152; Mustafa Gâlib, *el-Harekâtü'l-Bâtmiyye fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, ts.), 241, 251

¹⁹ Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 2/113; Carl Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: TTK Yayınları, 1964), 1/305-306; David R. W. Bryer, "The Origins of the Druze Religion", *Der Islam*, 52 (1975), 239-262.

²⁰ Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, çev. İsmet Kayaoğlu (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 159-160; Mustafa Öz, "Dürzîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/39-48.

Bu ilginç bölgenin bir başka sakini ise daha sonra olayların içine dâhil olan ve bölgenin bir çatışma ortamına girmesini sağlayan Nizarî İsmailîler/Batınîler/Haşhaşîlerdi. Onların Vâditteym'e ilk geldikleri yıl olarak karşımıza 1128 yılı çıkar ve başlarında da Behrâm isminde bir liderleri vardır.²¹ Dımaşk atabeği Tuğtegin'den ilk zamanlar korku ile karışık bir hürmet gören Behrâm,²² Atabeg'in ölümünden sonra bölgeye gelmişti. Oldukça karanlık ve vukuatlı bir geçmişe sahip Behram, 1101'de Selçuklu sultanı Berkıyaruk'un (1092-1104) emri ile Bağdat'ta idam edilen Ebû İbrâhîm el-Esedâbâdî'nin yeğeni idi.²³

Amcası gibi aşırı Batınî fikirlere sahip Esedâbâdî/Esterebadlı Behram, İran'dan kaçarak Halep'e gelmiş, buradaki hareketin başına geçmişti.²⁴ Namı öyle büyümüş ve güç kazanmıştı ki, Halep ve Dımaşk'ta dikkate alınması gereken bir güç haline gelmişti.²⁵ Behram, büyük bir gizlilik içinde yaşıyor ve sürekli kılık değiştiriyordu. Böylece şehirden şehire kaleden kaleye dolaşabiliyordu.²⁶ Behram, Dımaşk emiri Tuğtegin (1104-1128) ile Halep'teki Artuklu Necmeddin İlgazi'nin (1106-1122) desteğini sağlama başarısını da göstererek önemli bir avantaj elde etmişti.²⁷ İlk olarak görüldüğü Halep'te, 1117'den beri şehre hükmeden İlgazi ile iyi ilişkiler kurmuş ve ondan şehre yerleşme konusunda bazı kolaylıklar elde etmişti.²⁸ Behram liderliğindeki Batınîler, İlgazi tarafından istemeyerek himaye edilmelerine rağmen, halkın nefreti karşısında Halep'ten göç etmek zorunda kalmışlardı. Onların Halep'ten kovulmalarına sebep, İlgazi'nin yeğeni ve şehrin yeni valisi Belek (öl. 1124) olmuştu.²⁹

Behram, 1124'te Halep'ten kovulmasına rağmen beraberinde daha

²¹ Nadir Karakuş, *Haçlı Seferlerinde Haşhaşîler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 57-58.

²² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/520; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 8/703; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/85.

²³ İbn Fadlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 254; Daftary, *İsmâîlîler*, 526.

²⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/79; İbn Haldun, *İber*, 4/125; 5/179.

²⁵ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 4/1963; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, 2/228-231; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/265; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/436; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/79; İbn Haldun, *İber*, IV, 125; Daftary, *İsmâîlîler*, 526.

²⁶ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 94-95; Daftary, *İsmâîlîler*, 526.

²⁷ Joseph Von Hammer, *Haşhaşîlerin Esrarlı Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 170-172.

²⁸ İbn Şeddâd, *el-A'lâkul Hatîre*, 1/140.

²⁹ Claude Cahen, *Osmanlılar'dan önce Anadolu'da Türkler*, çev. Erol Üyepazarıcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 101, 106, 109; İmâdüddin Halil, *el-İmârâtü'l-Artûkiyye fi'l-Cezîre ve's-Şam* (Beirut: y.y., 1980), 264-278; Mükrimin Halil Yınanç, "Belek", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/468-473.

önce İlgazi'nin kendisine verdiği tavsiye mektubu ile Dımaşk'taki Tuğtegin'in yanına geldi.³⁰ Behram, Dımaşk'ta hüsnükabul görerek, yaptığı etkin propaganda neticesinde kısa sürede taraftar sayısını çoğalttı.³¹ Bazı işlerinde ondan faydalanmak isteyen Tuğtegin, ona resmî koruma dahi vermişti.³² Bunda Tuğtegin'in veziri Ebû Tahir b. Sa'd el-Merğınânî'nin Haşhaşîlere duyduğu sempatinin de rolü olduğunu anlıyoruz.³³ Behram'ı, Dımaşk'a yerleşmesinden bir müddet sonra Haçlılar ile Müslümanlar arasında tampon bir bölge olan ve sık sık el değiştiren Banyas Kalesi'nde³⁴ görüyoruz. Tuğtegin'in veziri el-Merğınânî'nin³⁵ referansı ile 1126'da İslâm yolunda hizmet etmesi ve sünnilîğe geçmesi karşılığında³⁶ Franklar tarafından tehdit altındaki Banyas Kalesi Behram'a verildi.³⁷ Bu sıralarda Banyas Kalesi, Haçlılar açısından Suriye'de yeni bir güç merkezi olmuştu.³⁸ Anladığımız kadarıyla Tuğtegin, kendisi ile Haçlılar arasında bir tampon oluşturması için Behram ve beraberindeki Batınîleri bu kaleye yerleştirmişti. Behram, kalenin tahkimatını güçlendirip, bütün taraftarlarını yanına topladı ve çok geçmeden gönderdiği davetçileri ile civarı dehşet içinde bıraktı.³⁹ İsmailîler, bu kısa süreç içerisinde Cibâl bölgesinde⁴⁰ bazı kaleleri de ele

³⁰ İbn Haldun, *İber*, 4/125; Daftary, *İsmâîlîler*, 526.

³¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 8/602; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/287; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/520; İbn Haldun, *İber*, 4/125; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146* (Ankara: TTK Yayınları, 1994), 2/90.

³² Daftary, *İsmâîlîler*, 527.

³³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/79; İbn Haldun, *İber*, IV, 125. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/213; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı*, 11. *Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 40; Konstantin Yelin, *İsma'îlis and Crusaders in Syria, Medieval Diplomacy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 12'de Ebû Ali Tahir Mazdegânî kaydı verilir.

³⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 57/122; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1/191; İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, *el-Berku's-Şâmî*, thk. Falih Huseyn (Amman: Müessesetü Abdülhamid Şümân, 1987), 3/162; İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Târîhi Dımaşk*, 24/125; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 19/408; Yunîni, *Zeyl-u Mir'âtü'z-Zamân*, 3/251; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/108; Nadir Karakuş, *Nureddin Zengî*, ed. A. Demircan-Ş. Öz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 43, 50.

³⁵ İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 8/703.

³⁶ Birsell Küçükspahioğlu, *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006), 121.

³⁷ İbnü'l-Kalânîsi, *Şam Tarihine Zeyl*, 95; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/214; İbn Haldun, *İber*, IV, 126.

³⁸ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 2/107; Aryeh Grabois, "La Cite de Baniyas et le Château de Subeibeh Pendant les Croisades", *Cahiers de Civilisation Medievale* 13 (1970), 43-62.

³⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 8/703; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/79; Daftary, *İsmâîlîler*, 527.

⁴⁰ Cebeliâmil olarak da tanınan Lübnan'daki bu bölge, Doğu'da da Vâditteym ile komşu idi. Bk. Nâsir-ı Hürev, *Sefernâme*, çev. Abdülvehap Tarzi (İstanbul: MEB Yayınları, 1950), 22; Sabrina Mervin, "Âmil, Jabal", *The Encyclopaedia of Islam Three* (Leiden: Brill, 2009), 3/81-84.

geçirmişlerdi.⁴¹ Bu başarılarından sonra ilerleyen satırlarda izah edeceğimiz gibi Behram'ın yeni hedefi Vâditteym idi.

Vâditteym'in hemen güneyinde Müslümanların Şakîf Arnûn⁴² olarak isimlendirdikleri bir kale vardı. Haçlıların Beaufort/Belfort olarak isimlendirdikleri bu kale, aynı zamanda Templier/Tapınak şövalye tarikatına aitti.⁴³ Bu önemli kale 1139 yılında Kudüs Kralı Foulque'nin (1131-1143) çabaları sonucunda kraliyet topraklarına eklenmiş,⁴⁴ 1158'de Saydâ lordluğuna geçmiş ve daha sonra da Tapınak şövalyelerinin olmuştu.⁴⁵ Vâditteym'in bir başka komşusunun da Dımaşk Atabegliği (1104-1154) olduğu düşünülürse, 1139'da Beaufort'un niçin Haçlılara geçtiği de anlaşılır. Musul ve Halep'e sahip olan İmâdüddin Zengî (1127-1146) bu yıl tüm dikkatini Dımaşk'ı ele geçirmeye ayırmıştı. Zengî, bu yıl Ba'lebek'i ele geçirse de Dımaşk'a hâkim olamamıştı.⁴⁶ Bu süreç de Kral Foulque'ye Müslümanların müdahale edemeyecekleri bu bölgede bir hareket alanı

⁴¹ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 254.

⁴² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 10/65; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/417; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 7/193; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/82; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, 3/76; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 30/301; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/613; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/89; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 3/408; İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, *Hurûbu Selaheddîn ve Fethu Beyti'l-Makdis* (b.y., Dâru'l-Menâr, 1425-2004), 1/154; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emiriyye, 1377/1957), 2/269; Safedî, *Nüzhetu'l-Mâlik ve'l-Mülûk fi Muhtasari Sireti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 1/131.

⁴³ Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 263-264; Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 42-44; David Nicolle, *Crusader Castles in the Holy Land 1097-1192* (Oxford: Osprey Publishing, 2004), 59-60; T. E. Lawrence, *Crusader Castles*, ed. Denys Pringle (New York: Oxford University Press, 1980), 46, 58, 65.

⁴⁴ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 2/76 vd.

⁴⁵ Denys Pringle, "Beaufort", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 159.

⁴⁶ İbnü'l-Esir, *et-Târîhu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, thk. Abdülkadir Ahmed (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadisiyye, 1382/1963), 58; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/89; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 8/3854; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/315; Zehebî, *Şiyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/403; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/257; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/68; Kutbeddin Yunînî, *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1992), 1/39; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, 3/7; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/88-89; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/321-326; İbn Haldun, *İber*, 5/182-183; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/306; Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/145-149; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 6/5; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb*, 1/8; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âti'z-Zamân*, 20/320-322; Ebü Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/128-130.

oluşturmuş ve Beaufort Kalesi, Haçlılar tarafından zapt edilmişti. Bu vesile ile en yakın komşu olan ve Vâditteym'in bağlı olduğu Ba'lebek'in Dımaşk Atabegliği, Haçlılar ve Zengîler (1127-1233) arasında zaman zaman el değiştirdiğini de bu vesile ile belirtelim.

Daha sonra Beaufort'u sahiplenen Tapınak şövalyelerine gelince, onlar da bu yıl yükseliş içine girmişlerdi. Kudüs Kralı II. Baudouin (1118-1131) tarafından⁴⁷ kendilerine ikamet yeri olarak Aksâ Camii'nde bir yer verilmiş, zamanla da emirlerine kaleler ve köyler tahsis edilmişti.⁴⁸ İlk zamanlar ismi "İsa'nın Fakir Şövalyeleri" olmasına rağmen daha sonra ikâmetlerine istinaden "Templiers" ismini almışlardı.⁴⁹ Bir müddet sonra ise, 1139'da Papa II. Innocentius'un (1130-1143) izni ile kırmızı haçlı kıyafetler giyen ve yüzlerce çavuş, binlerce piyadeye komuta eden 300 şövalyelik güçlü bir dinî-askerî tarikata dönüşmüşlerdi. Kutsal bir mekân olmasına bakmaksızın da el-Aksâ Camii'ni kendileri için bir cephanelik ve barınağa çevirmişlerdi.⁵⁰ Bu sırada şövalye tarikatının kurucusu sayılan büyük üstad Hugue de Payens (1119-1136) üç yıl önce ölmüş ve yeni "big master" Robert de Craon (1136-1149) iş başına gelmişti.⁵¹

2. Vâditteym'de Savaş

Vâditteym'in sakinleri ve komşuları için bu hareketli günler, Batınî reisi Behram'ın bu bölgeye göz dikmesi ile yeni bir boyuta ulaşmıştı. Dımaşk Atabegliği ve Kudüs Haçlıları arasında sınır olan Banyas Kalesi kendisine verilen Behram, burada genişlemek ve yeni yerler ele geçirmek için saldırılar başlatmıştı. Behram, Vâditteym'in önde gelenlerinden biri olan Barak b.

⁴⁷ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 2/130'da Tapınakçıların I. Baudouin'ın rızası ile Aksâ camii civarına yerleştikleri yanlış bilgisi verilir. Yanlış bilgi halkasına 1118 kuruluş tarihi de dâhil edilir.

⁴⁸ Süryani Mikhaîl, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercümeler Kısmı, 1944), 61-62.

⁴⁹ Helen Nicholson, *The Knights Templar: A New History* (Stroud: Sutton 2004), 13; George Tate, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 144; Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 242'de onların hac yollarının güvenliğini sağlamaları hususu temelsiz bir varsayım olarak görülür.

⁵⁰ Simon Sebag Montefiore, *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 222.

⁵¹ Jonathan Phillips, "Hugh of Payns and the 1129 Damascus Crusade", *The Military Orders: Fighting for the Faith and Caring for the Sick*, ed. Malcolm Barber (Aldershot, UK: Variorum, 1994), 141-147; Simonetta Cerrini, "Le fondateur de l'ordre du Temple a ses freres: Hugues de Payns et le Sermo Christi militibus", *Dei Gesta per Francos: Etudes sur les croisades dediees a Jean Richard*, ed. Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley-Smith (Aldershot, UK: Ashgate, 2001), 99-110.

Cendel'e yönelmiş ve onu kandırıp tuzağına düşürmüş, ardından öldürmüştü.⁵² Öldürülen Barak'ın yukarıda kendisinden bahsettiğimiz Vâditteym'in reisi Dahhâk'ın kardeşi olduğunu⁵³ bu arada hatırlatmamız gerekir.

Bu olayların teferruatını kendilerinden öğrendiğimiz kaynaklarımız Şam tarihçisi İbnü'l-Kalânîsî (öl. 1160) ve Dımaşk vaizi, tarihçi Sibt İbnü'l-Cevzî (öl. 1256), bu olay etrafında verdikleri bilgilerle Vâditteym'i tanımamıza da imkân sağladılar. 1128 yılında; tam da Tuğtegin'in öldüğü ve Dımaşk'ta onun halefi olarak iktidara oğlu Böri'nin (1128-1132) geçtiği yıl, Dımaşk'ta Batınîlerin güçleri arttığı gibi Banyas Kalesi'nden gönderdiği davetçileri aracılığıyla Behram'ın taraftarları çoğalmaya başlamıştı. Bu arada civardaki soylular ve dervişler onun davetinin önünde engel teşkil ettiği için suikastçıları keskin hançerleriyle can almaya devam etmişlerdi. Dımaşk'ta iktidarı yeni eline alan tecrübesiz Böri b. Tuğtegin, gelişen olaylardan rahatsız olsa da vezir el-Merğınânî'nin⁵⁴ Batınîleri kollaması onları Dımaşk Atabegliği'nin olası bir müdahalesinden kurtarmıştı. Bu esnada da Behram'ın Benû Cendel'in kontrolündeki Vâditteym'e olan ilgisi başlamıştı.⁵⁵ Bölgenin lideri olan Barak b. Cendel, yiğit bir genç olduğu kadar yakışıklı yönü ile de tanınmıştı. Behram, Barak'ı sabırla izleyip pusuya düşürdükten sonra onu öldürmüştü.⁵⁶

3. Kanlı Hesaplaşma ve Vâditteym'de Yeni Olaylar

1128 yılı ortalarında Barak b. Cendel'in öldürülmesi ile Dürzîler onun kardeşi Dahhâk liderliğinde toplanarak Banyas Kalesi'nde üslenen Haşhaşîler üzerine yürümüşlerdi. Durumdan haberdar olan Behram ona karşı çıkmışsa da, Dahhâk liderliğindeki bin kişilik Dürzî güçlerinin ani baskınında adamlarını kaybetmiş,⁵⁷ kendisi de çadırında kısıtılarak başı ve elleri kesilmiş, kılıç ve hançerlerle vücudu lime lime edilmişti.⁵⁸ Behram'ın kesik başı ve parmakları Mısır'a götürülmüş ve götüren Dürzî elçi cömertçe

⁵² İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 100-101; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/214.

⁵³ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/214.

⁵⁴ Daha önceki bölümde vezirin isminin Sibt'ta "*el-Mezdegânî*" olarak verildiğini belirtmiştik. Makalede birlik sağlamak açısından Merğınânî ismi ile konuya devam etmeyi daha uygun bulduk.

⁵⁵ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 100-103.

⁵⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/214.

⁵⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 27/79; İbn Haldun, *İber*, 4/125.

⁵⁸ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/214; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 27/79; Konstantin Yelin, *İsmâ'ilis and Crusaders*, 13.

ödüllendirilmişti.⁵⁹ Mısır'daki Şiî Fatımîler'in bu olaya sevinmesi de üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu sıralarda Batınîlerle Fatımîlerin arası oldukça gergindi. Nitekim bu olaydan yaklaşık bir yıl sonra onuncu Fatımî halifesi Âmir-Biahkâmillâh (1101-1129) Batınîler tarafından öldürülmüş⁶⁰ ve daha önceden İsmailîler arasında var olan Müsta'li-Nizarî gerginliği iyice tırmanmıştı. Mısır'dakilerin Behram'ın ölümüne sevinip, haberciyi ödüllendirmelerini bu gergin ilişkiler çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Behram'dan sonra Banyas'taki reislik İsmail el-Acemî adında bir başka İranlı'ya geçmişti.⁶¹ Behram'ın öldürülmesinden sonra onun yerine geçen İsmail el-Acemî, Banyas'ı koruyamadığı için Haçlılara teslim etmiş⁶² ve tercihini Haçlılardan tarafa kullanarak seferler esnasında sıkça görülen bir davranış sergilemişti.

Bundan sonra Dürzî-Haşhaşî gerginliği sona ermemiş yeni kriz ve çalkantılarla yoluna devam etmişti. 1129'da Batınîleri yenen ve kardeşi Barak b. Cendel'i öldürdükleri için Suriye Haşhaşîlerinin reisi Behram'ı öldüren Dürzî lider Dahhâk b. Cendel,⁶³ aradan hayli zaman geçmesine rağmen Haşhaşîlerin keskin hançerinden kurtulamayarak 543/1152 yılında öldürülmüştü.⁶⁴ Dahhâk, Haşhaşîlerden başka Dımaşk Atabegliği ile de sorun yaşamış, Şakîf Arnûn (Şakîf Tîrûn) adlı bir kaleye de sahip iken burası onun elinden 6 Safer 527/17 Aralık 1132 tarihinde Böri'nin oğlu ve halefi Şemsülmülûk İsmail tarafından alınmıştı.⁶⁵ Buna rağmen Banyas Kalesi, Haçlıların İmâdüddin Zengî'ye (1127-1146) karşı verdikleri askerî destekten dolayı 1140 yılında Dımaşk emiri Muînüddin Üner tarafından yeniden Franklara verilecek;⁶⁶ ancak bu önemli kale, 1164 yılında Nureddin Zengî

⁵⁹ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 102.

⁶⁰ Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/304; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 84; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/284; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 5/237.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/17; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 101-103; Sibt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/231; Konstantin Yelin, *İsmâ'îlis and Crusaders*, 13. Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 254'de Behram'dan sonra liderliğe Mazdegânî'nin Dımaşklı Ebu'l-Vefâ'yı getirdiği belirtilir.

⁶² Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 64; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/17; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 27/80.

⁶³ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 100-103.

⁶⁴ Şankatî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şiî İlişkileri*, çev. İdris Çakmak (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 161; Daftary, *İsmâîlîler*, 532.

⁶⁵ Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 260.

⁶⁶ Dımaş atabeği Cemaleddin Muhammed'in 1140 yılında ölümü üzerine onun oğlu Mücîrüddin Abak halk tarafından tahta geçirerek, yönetimi yine Muînüddin Üner'e vermişlerdi. Üner, çaresiz bir şekilde Zengî'ye boyun eğmekten Haçlılar ile ittifakı yeğlemişti. Dımaşk'ın Zengî lehine el değiştirmesi ile kendilerinin de bölgede tutunamayacaklarını bilen Haçlılar öneriyi severek kabul etmişler, üstelik desteklerine karşılık Banyas da kendilerine teslim edileceği için ziyadesiyle

tarafından Haçlılardan geri alınacaktı.⁶⁷

Bu baş döndürücü ve kanlı gelişmeler, Vâditteym'de hâkim konumdaki Dürzîleri, bölgenin efendisi olma yolunda oldukça hızla ilerleyen Nureddin Zengî'ye yaklaştırmıştı. Dürzî lider ve Vâditteym'in hâkimi Dahhâk'ın Haşhaşîler tarafından 1152'de öldürülmesinden kısa süre sonra bölge halkı Nureddin Mahmud Zengî'ye katılma gereği hissetmişlerdi. Nureddin'in 1154 yılında babasının dahi başaramadığı Dımaşk'ı Börilerden alması⁶⁸ da bunda etken olmuş olmalıdır. Böriler, Dımaşk ve Ba'lebek üzerinden takip ettikleri politikalarla Dürzîler aleyhinde olmuşlar, onları zaman zaman kızdırmışlardı. Nureddin'in 1154 yılında Dımaşk'ı ele geçirmesi böylece onları sevindirmiş olmalıdır. 1155 yılında Vâditteym'in yeni efendisi Dahhâk b. Halîd, Dımaşk'a giderek Nureddin Mahmud'un hizmetine girmiş ve onun hesabına Börilere karşı Ba'lebek civarındaki mücadelelere katılmıştı. 1157 yılında Börilerin elinde son kalan şehir olan Ba'lebek ele geçirilerek⁶⁹ buraya Dürzî lider Dahhâk b. Halîd⁷⁰ atanmıştı.⁷¹ Bu rivayetlerden Vâditteym'in Dahhâk b. Cendel'in ölümünden sonra Benû Cendel'den çıkıp, Benû Halîd'den yine Dahhâk isminde bir başka kişiye

mutlu olmuşlardı. Bu birleşmeye engel olamayan Zengî ise çevreyi tahrip ettikten sonra Halep'e dönmüştü. Bundan sonra Dımaşklılar, Haçlılar ile birleşmişler ve Banyas'ı söz verdikleri gibi Haçlılara teslim etmişlerdi. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/160; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/321-322; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/406; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 27/88-89; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb*, 1/88; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/323-324; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 202; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 207-208.

⁶⁷ İbn Asâkir, *Tarihü Dımaşk*, 57/122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/159-160; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/147-148; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1/437; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/86; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 27/89; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb*, 1/146; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, 3/20, 41; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/277; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/410; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/52; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/382, 411; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 6/5.

⁶⁸ Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1/241, 304; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/217-218; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/337-338; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/366; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb*, 5/184-188; Yunînî, *Zeyl-u Mir'âtü'z-Zamân*, 2/8; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, 3/29; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 27/160; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/370; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/306; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 5/318.

⁶⁹ Ba'lebek'in ele geçirilmesi ile ilgili olarak bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 9/217; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 1/337; 1/69; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/590; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, 3/19; İbn Haldun, *İber*, 5/286; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ*, 3/306; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*, 3/406; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb*, 1/127-128; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 1/304.

⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/382'de bu zâtın ismi Dahhâk el-Bikâî olarak verilir ve Vâditteym'in komşusu olan Bekâa Vadisi halkından olduğuna vurgu yapılır.

⁷¹ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/69; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 20/458.

verildiğini ve bu zâtın Vâditteym yanında Bekaa'ya da malik bulunduğunu anlıyoruz. Vâditteym bundan sonra Nureddin Zengî'nin kontrolünde yoluna devam etmiş ve onun 1174'teki ölümünden bir müddet sonra da Selahaddin'in kontrolüne geçmişti. Dürzîlerin bir kolunu oluşturan ve Vâditteym'de yaşayan eş-Şihâbîlerin de Nureddin ile Haçlılara karşı savaştığını da belirterek bu konuyu noktalayalım.⁷²

Sonuç

Tarihte köklü medeniyetlerin ve kavşak noktalarının bulunduğu yerler ırk, din ve kültür çeşitliliği ile karşımıza çıkar. Akdeniz havzası ile Arap dünyasının kesişim noktasında, bugünkü Lübnan'da bir yer olan Vâditteym de böyle bir yerdir. Fenikelilerden Romalılara, Müslüman fatihlerden farklı inanç mensuplarına kadar pek çok topluluğu içinde barındıran bu bölge, Haçlı seferlerinde bazı olumsuz kırılmalar yaşayarak bu dönemin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. XI. yüzyılın ilk çeyreğinde, sahip oldukları farklı inançlar nedeniyle Mısır'da tutunamayan Dürzîler, Vâditteym'e gelerek buraya sığınmışlardır.

Haçlı seferlerine kadar bu bölgede hâkim konumda olduklarını öğrendiğimiz Dürzîler, komşuları olan Dımaşk Atabegliği'ne bağlı Banyas Kalesi'ne yerleşen Haşhaşîler ile karşı karşıya gelmişlerdir. Taraftarlarını çoğaltmak ve yeni kaleler ele geçirerek güçlerini artırmak isteyen Haşhaşîler, bir müddet sonra da gözlerini Vâditteym'e çevirmişlerdir. Hemen ardından da Vâditteym'in Dürzî yöneticisi Barak pusuya düşürülüp Haşhaşî suikastçılarının hançeri ile öldürülmüştür. Buna rağmen Vâditteym'i Haşhaşîlere vermeyen Dürzîler, öldürülen liderleri Barak'ın kardeşi Dahhâk önderliğinde bir araya gelerek Banyas'taki Haşhaşîlere bir baskın düzenlemiş ve liderleri Behram dâhil, hepsini katletmişlerdi. Bu olay bir müddet sonra unutulsa da yaklaşık on beş yıl sonra Haşhaşîler, Dahhâk'ı öldürerek intikamlarını almışlardır.

Bütün bu olaylar Sünnî Dımaşk Atabegliği'nin Nizarî-İsmailîlere tanıdıkları fırsatlarla olmuş, bundan dolayı Dürzîler Böriler olarak da tanınan Dımaşk yönetimine sıcak bakmamışlardır. Ayrıca Haşhaşîlerin sığındıkları Banyas'ın bir müddet sonra Dımaşk Atabegliği tarafından Haçlılara verilmesi de onları kızdırmıştır. Bu olaylar, onların Zengîlere sıcak bakmalarını sağlamış, Nureddin Mahmud Zengî, 1154'te Dımaşk'ı ve ardından da Ba'lebek'i Börilerden alarak atabeyliğe son verince, Dürzîler Nureddin'e daha

⁷² Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, 2/28, 114; Mustafa Öz, "Dürzîlik", 10/39-48.

çok yakınlaşmışlardır. Yeni liderleri Dahhâk b. Halîd, Ba'lebek muhasarasında Nureddin'in yanında yer alarak ona destek vermiş ve şehir ele geçirilince de buraya vali olarak atanmıştır. Bu olaylar zinciri de Haçlı seferleri esnasında en büyük tehdidin Haçlılar, Haşhaşiler ve bağımsız Müslüman emirlikler olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Abdurrahman Bedevî. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1973.
- Abdülkahir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târîhi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Anonim. *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*. nşr. V. Minorsky. çev. Murat Ağarı-Abdullah Duman. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Arnold, Thomas Walker. *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*. çev. Bekir Yıldırım-Cenker İlhan Polat. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2007.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: TTK Yayınları, 1964.
- Bryer, David R. W. "The Origins of the Druze Religion". *Der Islam*, 52 (1975), 239-262.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Cahen, Claude. *Osmanlılar'dan önce Anadolu'da Türkler*. çev. Erol Üyepazarıcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Cerrini, Simonetta. "Le fondateur de l'ordre du Temple a ses freres: Hugues de Payns et le Sermo Christi militibus". *Dei Gesta per*

- Francos: Etudes sur les croisades dediees a Jean Richard.* 99-110. ed. Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley-Smith. Aldershot, UK: Ashgate, 2001.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri.* çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer, Tarihleri ve Öğretileri.* çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Demirkent, Işın. *Urfa Haçlı Kontluğu, 1118-1146.* Ankara: TTK Yayınları, 1994.
- Devries, Lamoine. "Baal", *Mercer Dictionary of the Bible.* 79. ed. W. E. Mills, R. A. Bullard. Macon: Mercer University Press, 1997.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye.* thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbarî'l-Beşer.* Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Gibson, John. "The Mythological Text". *Handbook of Ugaritic Studies.* 193. ed. W. G. E. Watson, N. Wyatt. Leiden: Brill, 2003.
- Grabois, Aryeh. "La Cite de Baniyas et le Château de Subeibeh Pendant les Croisades". *Cahiers de Civilisation Medievale* 13 (1970), 43-62.
- Halife b. Hayyât. *Târîhu Halife b. Hayyât.* thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hammer, Joseph Von. *Haşhaşîlerin Esrarlı Tarihi.* çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi.* çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu.* çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- İsfahânî, İmâdüddin Kâtib. *el-Berku's-Şâmî.* thk. Falih Huseyn. Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûmân, 1987.

- İsfahânî, İmâdüddin Kâtib. *Hurûbu Selahaddîn ve Fethu Beyti'l-Makdîs*. b.y., Dâru'l-Menâr, 1425-2004.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Asâkir. *Tarîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede' ve'l-Haber fî Tarîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Havkal. *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- İbn Hişâm. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y.y. 1375/1955. 50
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Manzûr. *Muhtasar-ı Târih-i Dımaşk*. thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1402/1984.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by:

Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.

İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Esîr. *et-Târîhu'l-Bâhir fî'd-Devleti'l-Atabekîyye*. thk. Abdülkadir Ahmed. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisiyye, 1382/1963.

İbnü'l-Kalânîsî. *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

İbnü'l-Kelbî. *Kitâbü'l-Esnâm*. çev. Beyza Bilgin. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

İmâdüddin Halil. *el-İmârâtü'l-Artûkiyye fî'l-Cezîre ve's-Şam*. Beyrut: y.y., 1980.

İstahrî. *Mesâlikü'l-Memâlik, Ülkelerin Yolları*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2015.

Kalkaşendî. *Subhu'l-A'shâ fî Smaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Karakuş, Nadir. *Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Karakuş, Nadir. *Nureddin Zengi*. ed. A. Demircan-Ş. Öz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.

Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Küçüksipahioğlu, Birsal. *Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2006.

Lawrence, T. E. *Crusader Castles*. ed. Denys Pringle. New York: Oxford

University Press, 1980.

Makrîzî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Makrîzî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Makrîzî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.

Mantran, Robert. *İslâm'ın Yayılış Tarihi*. çev. İsmet Kayaoglu. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

Mervin, Sabrina. "Âmil, Jabal". *The Encyclopaedia of Islam Three*. 3/81-84. Leiden: Brill, 2009.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan. *Mürûcü'z-zeheb ve Meâdinü'l-cevher*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Matbaatu's-Saâde, 1402/1982.

Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.

Mustafa Gâlib. *el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.

Nâsır-ı Hüsrev. *Sefernâme*. çev. Abdülvehap Tarzi. İstanbul: MEB Yayınları, 1950.

Nicholson, Helen. *The Knights Templar: A New History*. Stroud: Sutton 2004.

Nicolle, David. *Crusader Castles in the Holy Land 1097-1192*. Oxford: Osprey Publishing, 2004.

Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.

Ömerî, İbn Fadlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.

Öz, Mustafa. "Dürzîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

10/39-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Phillips, Jonathan. "Hugh of Payns and the 1129 Damascus Crusade". *The Military Orders: Fighting for the Faith and Caring for the Sick*. 141-147. ed. Malcolm Barber. Aldershot, UK: Variorum, 1994.

Pringle, Denys. "Beaufort". *Crusades an Ancylopedia*. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.

Rice, D. S. "Mediaeval Harran". *Anatolian Studies*, 2 (1952), 36-84.

Rudolph, K. *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*. çev. R. Mc. L. Wilson. Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.

Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.

Safedî. *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sîreti men vellâ Mısr ve'l-Mülûk*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.

Sıbt İbnü'l-Acemî. *Kunûzü'z-Zeheb fî Târîh-i Haleb*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1417.

Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Süryani Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercümeleler Kısmı, 1944.

Şankatî, Muhammed. *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri*. çev. İdris Çakmak. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Şeşen, Ramazan. "Harran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.

Talî, Emîn Muhammed. *Aslü'l-Muvahhidîn ed-Dürûz ve usûlühüm*. Beyrut: y.y., 1961.

Tate, George. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesî (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Yelin, Konstantin. *İsma'îlis and Crusaders in Syria, Medieval Diplomacy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Yınanç, Mükrimin Halil. "Belek". *İslam Ansiklopedisi*. 2/468-473. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Yunînî, Kutbeddin. *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1992.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2001.

نطاق المفردات العربية في المستوى المبتدئ وفقًا للإطار الأوروبي المرجعي
الأوروبي المشترك¹

Arapça Kelime Dağarcığı Kapsamı: Başlangıç Seviyesinde Avrupa Ortak
Referans Çerçevesi (CEFR)

Arabic Vocabulary Range in the Beginner Level According to the Common
European Framework of Reference for Languages (CEFR)

Ali ABDULVAHİTOĞLU

Öğr. Gör. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belagâti Bilim Dalı

Lecturer Dr., Gumushane University, Faculty of Theology, Department
of Arabic Language and Rhetoric, Gumushane/Türkiye

Arabic4allworld@gmail.com ORCID: 0000-0002-9235-3377

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ekim / October 2023

DOI: [10.53683/gifad.1361769](https://doi.org/10.53683/gifad.1361769)

Atıf / Citation: Abdulvahitoğlu, Ali. "نطاق المفردات العربية في المستوى المبتدئ وفقًا للإطار الأوروبي المرجعي المشترك / Arabic vocabulary range in the beginner level according to the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR)". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 55-91

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹Bu çalışma, Gümüşhane Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Yüksek Lisans Enstitüsü'nde hazırlanan "Anadili Arapça Olmayanlar için Başlangıç Seviyesinde Avrupa Ortak Referans Çerçevesi Doğrultusunda Dijital Tek Dilli Eğitim Sözlüğü Oluşturma" başlıklı doktora tezi temelinde hazırlanmıştır.

الملخص

يتناول هذا البحث موضوع نطاق المفردات العربية في المستوى المبتدئ وفقًا للإطار الأوروبي المرجعي الأوروبي المشترك CEFR. ويهدف البحث إلى الإجابة عن السؤالين التاليين: ما الإطار الأوروبي المرجعي للغات CEFR؟ وما نطاق المفردات في ذلك الإطار وما علاقتها بقوائم الشيوخ؟

يُجَدِّد الإطار الأوروبي المرجعي المشترك ستة مستويات لكفاءة اللغة، ولكل مستوى متطلباته الخاصة لنطاق المفردات. ويوصي الإطار باتباع بعض المعايير عند اختيار المفردات وتشمل: مجالات الموضوعات المطلوبة لتحقيق المهام التواصلية ذات العلاقة بمحاجات المتعلم، والوحدات المعجمية الأكثر ترددًا في المجال العام أو في مجال موضوعات محددة، والقيم الثقافية والمعتقدات التي يتميز بها الناطقون باللغة المتعلمة.

يمكن من خلال واصفات الإطار الأوروبي المرجعي المشترك التوصل إلى حجم المفردات المناسب لكل مستوى من مستوياته. ولكن هناك ندرة شديدة في الدراسات التي سعت إلى قياس حجم المفردات لدى متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها.

وتناول هذا البحث موضوع نطاق المفردات وفقًا للإطار الأوروبي المرجعي الأوروبي المشترك (CEFR). بالتعرف على هذا الإطار أولاً ومستوياته التعليمية المختلفة ثم التطرق إلى نطاق المفردات فيه وعلاقته بقوائم الشيوخ ومعايير اختيار المفردات المناسبة لمستوياته، ومناقشة مستوياته وصولاً إلى عرض النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، نطاق المفردات، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك، المستوى المبتدئ، قائمة الشيوخ، تعليم المفردات.

Öz

Bu araştırma, başlangıç seviyesine göre Arapça kelime edinimlerini Avrupa Ortak Dil Çerçevesi (CEFR) perspektifine göre ele almaktadır. Araştırma, şu soruları yanıtlamayı amaçlamaktadır: CEFR nedir? Bu çerçevede içinde kelime dağarcığı kapsamı nedir ve Sözcük sıklığı listeleri ile nasıl ilişkilendirilir?

Avrupa Ortak Dil Çerçevesi (CEFR), dil yeteneklerinin altı farklı seviyesini tanımlar ve her seviye için özgün kelime gereksinimlerine sahiptir. Çerçeve, kelime seçerken belirli kriterlere uymayı önerir; bunlar, öğrencilerin iletişim ihtiyaçlarına uygun konu alanlarını, genel veya belirli tematik alanlarda sıkça kullanılan kelime birimlerini ve hedef dil konuşucularının ilişkilendirdiği kültürel değerleri ve inançları içerir.

CEFR tarafından sağlanan tanımlayıcılar sayesinde her seviye için uygun kelime miktarını belirlemek mümkündür. Ancak Anadili arapça olmayan öğrencilerin kelime bilgisini ölçmeye yönelik çalışmaların ciddi bir eksikliği bulunmaktadır.

Bu araştırma, Avrupa Ortak Dil Çerçevesi (CEFR) perspektifine göre Arapça kelimelerin kapsamı konusunu ele almaktadır. Araştırma, önce bu çerçeveyi tanıtarak ve çeşitli eğitim seviyelerini açıklayarak başlar, ardından bu çerçeve içindeki kelime kapsamını ve sıklık listeleri ile ilişkisini keşfeder. Çalışma, CEFR içindeki seviyeleri tartışır ve bulguları ve önerileri sunarak sona erer.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili ve Belagati, Arapça Kelime Dağarcığı, Avrupa Ortak Dil Referans Çerçevesi (CEFR), Temel Düzey, Yaygınlık Listesi, Kelime Öğretimi.*

Abstract

This research addresses the topic of Arabic vocabulary proficiency at the beginner level according to the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR). The research aims to answer the following questions: What is the CEFR? What is the vocabulary scope within this framework, and how does it relate to frequency lists?

The Common European Framework of Reference (CEFR) defines six levels of language proficiency, each with its specific vocabulary requirements. The framework recommends adhering to certain criteria when selecting vocabulary, including subject areas relevant to learners' communicative needs, frequently used lexical units in general or specific thematic fields, and the cultural values and beliefs associated with the target language speakers.

Through the descriptors provided by the CEFR, one can determine the appropriate vocabulary size for each level. However, there is a significant scarcity of studies that have attempted to measure vocabulary size among non-native Arabic learners.

Keywords: *Arabic Language and Rhetoric, Arabic Vocabulary, Common European Framework Of Reference (CEFR), Beginner Level, Frequency List, Vocabulary Instruction.*

Extended Summary

This article addresses the topic of vocabulary in Arabic language education for non-native speakers, focusing on the importance of vocabulary acquisition and how to select vocabulary based on the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) levels.

The Importance of Vocabulary Acquisition

Vocabulary is one of the most crucial elements of language, serving as the foundation upon which other language skills are built, including

speaking, writing, listening, and reading. The more vocabulary a learner possesses, the better their ability to communicate effectively in the target language.

Vocabulary is closely linked to meaning, as it conveys ideas and information from one person to another. Without a sufficient vocabulary, learners will struggle to comprehend written and spoken texts and will also find it challenging to communicate efficiently in the target language. The importance of vocabulary acquisition can be summarized as follows:

Comprehension: Vocabulary aids learners in understanding written and spoken texts. The more vocabulary a learner possesses, the better their ability to comprehend the ideas and information presented in these texts.

Expression: Vocabulary equips learners to express their thoughts and feelings in the target language. A rich vocabulary enhances their ability to communicate efficiently in the target language.

Cultural Enrichment: Vocabulary acquisition enables learners to gain knowledge and explore different cultures. A robust vocabulary enhances their ability to read texts and access information in various fields.

The Common European Framework of Reference for Languages (CEFR)

The CEFR is an international reference framework for describing language proficiency. It provides global standards for describing language proficiency levels and can be used to assess learners' abilities and develop educational curricula and assessment tools.

CEFR Language Proficiency Levels

The CEFR divides language proficiency into six levels, ranging from A1 (beginner) to C2 (proficient). The following table provides a brief description of each level:

A1: Beginner

A2: Elementary

B1: Intermediate

B2: Upper Intermediate

C1: Advanced

C2: Proficient

Vocabulary Projects Aligned with CEFR Levels

Several vocabulary projects have been developed based on CEFR levels. Among the most notable projects are:

English Vocabulary Profile

KELLY Project

CEFRLex Project

Criteria for Vocabulary Selection According to CEFR

CEFR-based vocabulary selection relies on three criteria:

Frequency: It is preferable to choose the most frequently used vocabulary in the target language because these words are more common in usage and more valuable to learners. Frequency can be determined through statistical analysis of linguistic data.

Distribution: Selecting vocabulary used in a variety of contexts is essential to help learners understand and use words effectively in different situations.

Coverage: Vocabulary should provide broad coverage of relevant topics to enable learners to communicate effectively in various domains.

Importance of Applying CEFR-Based Vocabulary Selection Criteria

Applying CEFR-based vocabulary selection criteria ensures that learners acquire the most useful and commonly used vocabulary in the target language. This, in turn, helps learners improve their ability to communicate efficiently.

Applications of CEFR-Based Vocabulary Selection Criteria

These criteria can be applied in various areas, including:

Curriculum Development: Educators can use these criteria to select the vocabulary to be taught in curricula.

Assessment Tool Development: Educators can use these criteria to design assessment tools that evaluate learners' ability to understand and use vocabulary.

Educational Activity Preparation: Educators can use these criteria to prepare educational activities that facilitate vocabulary learning.

Importance of Measuring Appropriate Vocabulary Sizes for Each CEFR Level

Vocabulary size plays a significant role in language proficiency. The CEFR defines specific vocabulary size ranges for each level. This means that learners at A1 require a smaller vocabulary size compared to those at C2. Accurate measurement of vocabulary size is essential for designing effective language programs.

Methods for Measuring Vocabulary Size

Several methods can be employed to measure vocabulary size, including:

Tests: Tests can be used to measure vocabulary size by asking learners to define or use vocabulary words.

Vocabulary Lists: Vocabulary lists can be used to measure vocabulary size by assessing learners' knowledge of word meanings.

Statistical Analysis: Statistical analysis can be used to measure vocabulary size by analyzing texts written by learners.

Research Findings and Recommendations

The research findings highlight the following points:

CEFR defines six language proficiency levels, each with specific vocabulary size requirements.

CEFR relies on criteria such as subject domains required for communication tasks relevant to learners' needs, lexical units that are frequent in general language or specific subject domains, and cultural values and beliefs associated with the target language.

CEFR descriptors can help determine appropriate vocabulary sizes for each level based on the results of studies measuring vocabulary size among English and French language learners as foreign languages in Greece.

The research provides several recommendations, including:

Arabic language teachers should focus on teaching common vocabulary relevant to the topics learners need at a specific CEFR level.

Teachers should make an effort to use vocabulary lists aligned with CEFR criteria when selecting words for instruction.

Researchers in Arabic language education for non-native speakers should conduct further studies to identify the vocabulary needed at each CEFR level.

By implementing these recommendations, educators and researchers can contribute to the improvement of Arabic language learning and teaching for non-native speakers.

مقدمة

يعد نطاق المفردات من أهم المهارات اللغوية التي يجب على المتعلم اكتسابها. حيث يلعب دوراً أساسياً في الفهم والاستيعاب والإنتاج اللغوي. ويعد الإطار الأوروبي المرجعي للغات (CEFR) إطاراً مرجعياً موحدًا لتقييم مهارات اللغة لدى المتعلمين. ويحدد الإطار ستة مستويات لكفاءة اللغة، بدءاً من المستوى A1 (مبتدئ) إلى المستوى C2 (خبير).

وسيتناول هذا البحث، موضوع نطاق المفردات وفقاً للإطار الأوروبي المرجعي المشترك (CEFR). بالتعرف على هذا الإطار أولاً ومستوياته التعليمية المختلفة ثم يعرض نطاق المفردات فيه وعلاقته بقوائم الشيوع ومعايير اختيار المفردات المناسبة لمستوياته، ومناقشة مستوياته وصولاً إلى عرض النتائج والتوصيات.

1. الإطار الأوروبي المرجعي المشترك

61

يُعرفُ الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها اختصاراً بـCEFR ويُعنى أساساً بقضايا تعلّم وتعليم اللغات الأجنبية ويستخدم بوصفه أداة مرجعية من قبل جميع الدول الأعضاء في المجلس الأوروبي والاتحاد الأوروبي تقريباً، كما أن له تأثيراً كبيراً خارج أوروبا، وقد ترجم إلى 40 لغة حول العالم، ويتميز الإطار الأوروبي المرجعي المشترك بتقديمه مخططاً توصيفياً شاملاً للكفاءة اللغوية ومجموعة من المستويات المرجعية المتدرجة التي أثبتت فعاليتها لأكثر من ربع قرن من الزمان في تصميم مناهج تعلم اللغات وتقييمها².

1.1. نشأة الإطار الأوروبي المرجعي المشترك

رغم أن الإطار الأوروبي المرجعي المشترك قد ظهر رسمياً عام 2001م كما هو متعارف عليه الآن إلا أن الإرهاصات الأولى لظهور هذا الإطار الأوروبي ترجع إلى أبعد من ذلك بكثير إلى أوائل السبعينيات عندما نشر

2 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، ترجمة د. عبد الناصر عثمان صبير (ستراسبورغ: المجلس الأوروبي للنشر، 2020)، 41.

مجلس أوروبا مجموعة من الإصدارات الرائدة مثل مستوى "العتبة" (Threshold Level) و"الطريق" (Waystage) لأول مرة عام 1975م³ التي حددت أهدافًا لتعلم اللغة بهدف تحقيق التواصل المستقل في اللغة المراد تعلمها. ثم طُورت أهداف التواصل على مستوى أعلى "الأفضلية" (Vantage)⁴.

وبحلول التسعينيات، كان الوقت قد حان لتطوير إطار عمل شامل لتعلم اللغة وتدريبها وتقييمها. حيث أطلقت فكرة تطوير CEFR في عام 1991م في ندوة كبرى لمجلس أوروبا نظمت في مدينة Rüsçhlikon بالتعاون مع السلطات السويسرية وكانت تلك الندوة بعنوان "الشفافية والترابط في تعلم اللغة في أوروبا: الأهداف والتقييم ومنح الشهادات". أعقب ذلك تشكيل فريق عمل في عام 1992م، الذي كلف بمهمة تطوير واصفات إتقان اللغة وقياسها. ونشرت المسودة الأولى من الإطار عام 1995م تبع ذلك عدة مراجعات إلى أن صدرت نسخته الرسمية عام 2001.⁵

وفي عام 2018م صدر مجلد مصاحب مع العديد من التعديلات والإضافات التي أوصى بها مستخدمو الإطار بعد تجربته لعدة سنوات ثم صدرت نسخة أخيرة من المجلد المصاحب في عام 2020م تضمنت أحدث التعديلات والإضافات التي أجراها مصممو الإطار الأوروبي المرجعي المشترك.

2.1. أهمية الإطار الأوروبي ومزاياه⁶

يختص الإطار المرجعي الأوروبي المشترك بقضية تعليم اللغات وينفرد عن غيره بعدة مزايا تظهر أهميته وتعلي مكانته ومن هذه المزايا ما يلي:

- توسعة منظور تعليم اللغة بعدة طرق منها تقديم نموذج واضح للكفاءات المتعلقة باللغة واستخداماتها
- تقديم واصفات توضيحية تُسهل تطوير المناهج وتوجه عمليتي التعليم والتعلم بمفاهيم الوساطة وكفاءات التعددية اللغوية والثقافية.
- تعزيز الصياغة الإيجابية للأهداف التعليمية والمخرجات على جميع المستويات مما يمنحه أداة أكثر دقة من التركيز الحصري على الدرجات في الاختبارات لقياس التقدم.
- المساعدة على تصميم المناهج والمقررات التي تقوم على حاجات التواصل في العالم الواقعي.
- يمثل الإطار لغة مشتركة لصنّاع السياسات التعليمية لمناقشة قضية كفاءات اللغة وإتقانها لجميع مستخدميها وللتفكير في أهداف التعلم ونواتجه.

3J. A. van Ek - J. L. M. Trim, *Threshold 1990* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1.

4Nick Saville - Roger Hawkey, "The English Profile Programme – the First Three Years", *English Profile Journal* 1 (2010), 2.

5"Historical Overview of the Development of the CEFR", *Common European Framework of Reference for Languages CEFR*, Erişim Tarihi: 01.03.2022.

6 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، 8.

3.1. أهداف الإطار الأوروبي

تمثلت الأهداف المعلنة للإطار الأوروبي المرجعي المشترك⁷ فيما يلي:

- تعزيز التعاون بين المؤسسات التعليمية في مختلف البلدان وتسهيله.
- تقديم أساس سليم للاعتراف المتبادل بالمؤهلات اللغوية.
- مساعدة المتعلمين والمعلمين ومصممي المقررات إلى جانب هيئات الامتحانات والمدربين التعليميين على تحديد جهودهم وتنسيقها.
- مساعدة المتخصصين في اللغة على زيادة تحسين الجودة والفعالية في تعلم اللغة وتعليمها.
- تشجيع تعليم اللغات وتعلمها بوصفها أداة للتواصل.

4.1. استخدامات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك

ذكر مصممو الإطار المرجعي الأوروبي المشترك مجموعة من الاستخدامات التي يستهدفها الإطار⁸ وهي:

- التخطيط لبرامج تعلم اللغة ويشمل ذلك تحديد أهدافها ومحتواها.
- التخطيط لمنح الشهادات اللغوية ويشمل ذلك تحديد محتوى مقررات الاختبارات ومعايير التقييم.
- التخطيط للتعليم الذاتي ويشمل ذلك الارتقاء بوعي المتعلمين وإعدادهم للأهداف التعليمية واختيار المواد التعليمية والتقييم الذاتي.

7 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، 43.

8 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، ترجمة د. عبد الناصر عثمان صبير (مكة المكرمة: مطبعة جامعة أم القرى، 2016)، 35.

5.1. معايير الإطار المرجعي الأوروبي المشترك

وضع مصممو الإطار المرجعي الأوروبي المشترك ثلاثة معايير أساسية⁹ اعتمدوا عليها في تصميم الإطار كي يستوفي الوظائف المنوطة به وكانت تلك المعايير كما يلي:

• أن يكون شاملا والمقصود بالشمول هو:

- أن يحاول الإطار المرجعي الأوروبي المشترك أن يحدد مدى كاملا للمعرفة اللغوية والمهارات والاستخدام اللغوي قدر الإمكان.
- أن يتمكن مستخدمو الإطار من توصيف أهدافهم بالرجوع إلى الإطار.
- أن يميز الإطار المرجعي الأوروبي المشترك بين الأبعاد المختلفة التي توصف فيها الكفاءة اللغوية.
- أن يقدم الإطار المرجعي الأوروبي المشترك سلسلة من المستويات المرجعية لقياس التقدم في تعلم اللغة.

• أن يكون شفافا والمقصود بالشفافية هو:

- أن تُصاغ المعلومات واضحة ومفهومة للمستخدمين.
- أن تكون المعلومات مُتاحة ومتيسرة للمستخدمين.

• أن يكون متماسكا والمقصود بالتماسك هو:

- أن يكون التوصيف خاليا من التناقضات الداخلية.
- أن يكون هناك علاقة انسجام بين مكونات الإطار ويظهر ذلك فيما يلي:
 - التعريف بالحاجات التربوية.
 - تحديد الأهداف التعليمية.
 - وصف المحتوى.
 - اختيار المواد التعليمية.
 - وضع برامج التعليم والتعلم.
 - الاختبارات والقياس.

6.1. مستويات الإطار الأوروبي التعليمية

تعد أبرز أهداف الإطار المرجعي الأوروبي المشترك مساعدة القائمين على العملية التربوية في توصيف مستويات الكفاءة اللغوية التي تتطلبها المعايير الموجودة والاختبارات من أجل تسهيل المقارنة بين أنظمة التأهيل

المختلفة ومن أجل تحقيق هذا الهدف فقد طُوِّر المخطط التوصيفي ومستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك¹⁰ وقُسمت تلك المستويات إلى ثلاث فئات عامة¹¹ هي:

- المستخدم الأساسي (أ)
- المستخدم المستقل (ب)
- المستخدم الكفاء (ج)

وقُسمت تلك الفئات إلى ستة مستويات رئيسية (أ1، أ2، ب1، ب2، ج1، ج2) ثم أُضيف إليها المستوى (0) أو ما يعرف بـ "ما قبل المستوى (أ1)"¹²

الجدول 1 مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك

المستخدم الكفاء (المتقدم)		المستخدم المستقل (المتوسط)		المستخدم الأساسي (المبتدئ)		
ج2	ج1	ب2	ب1	أ2	أ1	ما قبل أ1

ويؤكد الإطار المرجعي الأوروبي المشترك على أن المستويات مرجعية وأن المستخدمين في أي سياق من السياقات قد يرغبون في تقسيمها فرعياً لتناسب الحاجات المحلية ويتيح ترقيمتها فرصة للمزيد من التقسيمات الفرعية مع الحفاظ على ارتباطها بالمستويات العامة¹³.

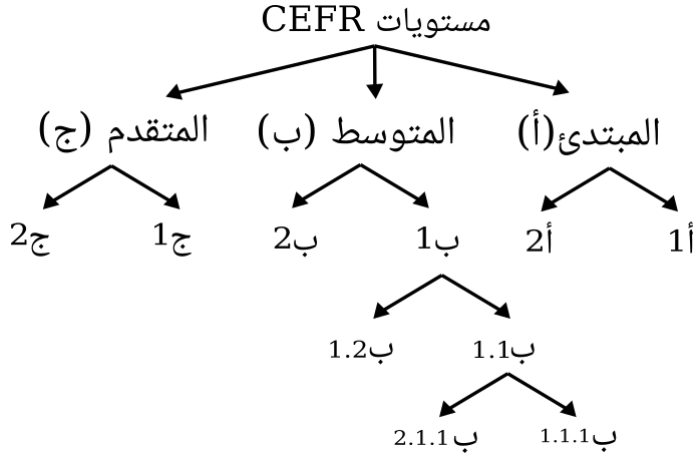
مثال ذلك: تقسيم المستوى العام إلى مستويات فرعية كتقسيم المستوى (أ) إلى (أ1) و(أ2) مع إمكانية تقسيم أي مستوى فرعي إلى مستويات أكثر تفرعاً مثل (1.1) و(1.2) ثم تقسيم المستوى (1.1) إلى (1.1.1) و(2.1.1) وهكذا.

10 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، 34.

11 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، 43.

12 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، 55، 276.

13 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، 51.



الشكل 1. توضيحي لمستويات CEFR الفرعية.

وكل مستوى يجب أن يتضمن محتوى المستوى الذي قبله في المقياس وهذا يعني أنه إذا كان أحد الطلاب في المستوى (ب1) فلا بد أن يكون مستوعبا لكل محتوى المستوى (أ2)¹⁴.

7.1. الواصفات التوضيحية للإطار المرجعي الأوروبي المشترك

تهدف الواصفات التوضيحية التي أوردتها الإطار المرجعي الأوروبي المشترك إلى تقديم مدخلات لإعداد المناهج الدراسية وتقدم تلك الواصفات عبر مستويات لتيسير استخدامها¹⁵.

تتكون مقاييس الواصفات التوضيحية من واصفات مستقلة قائمة بذاتها، ولا يقصد بها التقييم في المقام الأول فهي ليست مقاييس تقييم بالمعنى الذي يُستخدم فيه المصطلح عموماً في تقييم اللغة؛ فهي لا تحاول أن تشمل كل جانب من الجوانب المعنية في كل مستوى بالطريقة التي تتبعها مقاييس الأداء التقليدية، وهي مقاييس توضيحية، ليس فقط بمعنى أنها مقدمة بوصفها أمثلة غير إلزامية، ولكن أيضاً بمعنى أنها تقدم فقط أمثلة توضيحية للكفاءة في المجال المعني في المستويات المختلفة، وهي تركز على الجوانب الجديدة والبارزة، ولا تحاول أن تصف كل ما له علاقة بالمستوى وصفا شاملاً؛ فهي ذات نهايات مفتوحة—أي تقبل الإضافة—وليس متكاملة. فالمقاييس الواصفة إذن تُمثل أدوات مرجعية ولا يقصد بها أن تستخدم أدوات للتقييم مع أنها يمكن أن تكون مصدرًا لتطوير مثل هذه الأدوات.¹⁶

14 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، 58.

15 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، 59.

16 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، 60.

8.1. الكفاءة المعجمية وفق الإطار المرجعي الأوروبي المشترك

تُعد الكفاءة المعجمية أحد المكونات الرئيسية للكفاءة اللغوية التي يُعرّفها الإطار المرجعي الأوروبي المشترك بأنها المعرفة والقدرة على استخدام المصادر الرسمية التي يمكن أن تتركب منها الجمل ذات المعنى؛ الجيدة الصياغة، والقدرة على استخدام هذه المصادر¹⁷.

ويُميز واضعو الإطار المرجعي الأوروبي المشترك بين ستة أنواع مختلفة من الكفاءة اللغوية وهي:

- الكفاءة المعجمية.
- الكفاءة النحوية.
- الكفاءة الدلالية.
- الكفاءة الصوتية.
- الكفاءة الإملائية.
- كفاءة تصحيح النطق.

والتّركيز هنا على الكفاءة المعجمية لارتباطها بموضوع دراستنا، وقد عرّف الإطار المرجعي الأوروبي المشترك الكفاءة المعجمية بأنها المعرفة باستخدام مفردات اللغة والقدرة على ذلك ويقسمها إلى عناصر معجمية وعناصر نحوية¹⁸.

العناصر المعجمية تشمل ما يلي:

- **وحدات معجمية مفردة**¹⁹: وقد يكون للوحدة المعجمية المفردة معنى واحد أو يكون لها معانٍ متعددة ككلمة "عين" حيث تأتي بمعانٍ متعددة مثل "عضو الإبصار" و"بئر الماء" و"الجاسوس". وتشمل الوحدات المعجمية المفردة أجزاء أقسام الكلام المعروفة مثل الاسم، والفعل، والحرف، والصفة، والظرف وهذه الأقسام قد تشمل المجموعات الدلالية المغلقة مثل: (أيام الأسبوع، وشهور السنة، والأوزان، والمقاييس، وما إلى ذلك) وقد تُخصّص بعض الوحدات المعجمية لأغراض نحوية كما سيأتي بيانه بعد قليل.
- **وحدات معجمية مركبة** (التعبيرات الثابتة)²⁰: وتتكون من عدد من المفردات التي تستخدم معاً، وتشمل التعابير الآتية:

○ الصيغ الجُمليّة: كالتحايا مثل "السلام عليكم"، "صباح الخير".

17 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، 163.

18 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، 166.

19 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، 167.

20 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، 166.

- العبارات الاصطلاحية: وعادة ما تكون في شكل استعارات جامدة مثل: "رفع الراية البيضاء" بمعنى: استسلم، ومثل²¹ "أعطاه الضوء الأخضر" بمعنى: أذن له، ...
- محددات المعنى: ويكون استخدامها مقيداً سياقياً وأسلوبياً مثل: "أبيض كالثلج" بمعنى: خالص البياض.
- القوالب الثابتة: وهي تُعلم وتُستخدم دون تحليل لمكوناتها، وتدرج فيها الكلمات والعبارات لتشكل جملاً مفيدة مثل: "فضلاً، هل لي أن ..."
- العبارات الثابتة (أشبه الجمل): كحروف الجر المركبة مثل: "من على ...".
- المتلازمات اللفظية: وتتكون من كلمات تستخدم معا عادة مثل: "يُلقي حديثاً"، وسيرتكب خطأً.

العناصر النحوية وهي تنتمي لأقسام الكلمة المغلقة ونذكر منها:

- أداة التعريف: "ال...".
- الضمائر الشخصية: "أنا، أنت، هو، ...".
- أسماء الإشارة: "هذا، ذلك، هؤلاء، ...".
- محددات الكمية: "بعض، كل، عديد، ...".
- أدوات الاستفهام: "ما، أين، كيف، ...".
- الأسماء الموصولة: "الذي، التي، الذين، ...".
- حروف الجر: "في، إلى، من، ...".
- أدوات الربط: "و، لكن، إذا، ...".

2. نطاق المفردات وفقاً للإطار الأوروبي المرجعي الأوروبي

تبين مما سبق أن الإطار المرجعي الأوروبي المشترك يتميز بتقديم مجموعة واسعة من الواصفات التوضيحية والموزعة على المستويات المرجعية التي اعتمدها الإطار، وبذلك يمكننا أن نرسم صورة شبه واضحة للمفردات والتراكيب اللغوية التي يفترض بالدارس أن يُتقنها في كل مستوى من مستويات الإطار وذلك وفقاً للواصفات التوضيحية التي أوردتها الإطار²².

21 استبدلت الأمثلة الإنجليزية بأخرى من اللغة العربية.

22 أبو عمشة، "المفردات والتراكيب اللغوية عبر المستويات اللغوية لدارسي العربية في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات"،

وتجدر الإشارة إلى أن الإطار المرجعي الأوروبي المشترك قد تضمن في المراحل الأولى من تطويره تفاصيل كبيرة حول المفردات المرتبطة بالأداء في بعض المستويات في اللغة الإنجليزية كقائمة **Waystage**²³ للمستوى (أ) التي تضمنت قرابة 1000 كلمة²⁴ وقائمة **Threshold**²⁵ للمستوى (ب) التي تضمنت قرابة 2000 كلمة. وجمعت الوحدات المعجمية التي تضمنتها تلك القوائم من المجالات الوظيفية النظرية التي اعتبرت مناسبة لهذه المستويات، مثل الملابس، والهوية الشخصية، وأنشطة الحياة اليومية. وكان الهدف من وضع تلك القوائم هو حصر الوحدات المعجمية التي يجب أن يعرفها الدارسون في كل مستوى، إلا أن هذا النهج قد قيد مرونة الإطار وقدرته على التطبيق عبر مجموعة كبيرة ومتنوعة من دورات اللغة، وحتى عبر اللغات المختلفة. ومع التزام الإطار المرجعي الأوروبي المشترك بمقياس الشمول فكان لزاماً على واضعي الإطار أن يعتمدوا على النهج الذي حدد المستويات اللغوية بوصف المهارات والأنشطة اللغوية بدلاً من وصف المعرفة مما جعل الواصفات الحالية أكثر مرونة وشمولاً، ولأنها عامة أمكن تطبيقها على لغات مختلفة بسهولة أكبر من القوائم المنفصلة لكل لغة على حدة.²⁶

ولم تترك قوائم الكلمات تلك وإنما شجع مجلس أوروبا على إنتاج واصفات مرجعية (RLDs) للغات الوطنية والإقليمية. تمثل هذه الواصفات جيلاً جديداً من الأوصاف التي من شأنها تحديد الأشكال المحددة لأي لغة معينة (كلمات وقواعد وما إلى ذلك)، التي يتوافق إتقانها مع الكفاءات المحددة بواسطة الإطار المرجعي الأوروبي المشترك في كل من المستويات المرجعية الستة.²⁷

كانت القوائم التي أشرنا إليها سابقاً منطلقاً لمشاريع عديدة مثل مشروع ملف تعريف اللغة الإنجليزية (English Profile) — 69 — هو "ملف تعريف" لمستويات اللغة الإنجليزية للمتعلمين من حيث نطاقات إتقان اللغة الست للإطار الأوروبي المرجعي المشترك²⁸ ومشاريع أخرى مثل "ملف تعريف اللغة الفرنسية" و"ملف تعريف اللغة الألمانية" وغيرها من اللغات التي حذت حذوهم.

تتضمن وثيقة الإطار المرجعي الأوروبي المشترك أيضاً تفاصيل حول نطاق المفردات²⁹ والتحكم في المفردات المتوقعة من المتعلمين في كل مستوى من مستويات التسلسل الهرمي ابتداءً من المستوى (أ) دون تقييد وقد وردت معايير نطاق المفردات في المجلد المصاحب للإطار المرجعي الأوروبي المشترك الصادر عام 2020م كما يلي:

23Ek – Trim, *Waystage* 1990.

24 تتوفر حالياً مسودة المستوى (أ) باسم Breakthrough في موقع جامعة كامبردج وتتضمن قائمة بـ 810 كلمة انظر الرابط التالي:

https://languageresearch.cambridge.org/resources/t-series?fbclid=IwAR0rKHLGyXwhZ4HAIYDhZTCZHFHBN_CtwDiYL8LnS0LZyHZGWIfegWXCo

25Ek – Trim, *Threshold* 1990.

26James Milton, "The Development of Vocabulary Breadth across the CEFR Levels" (2010), 213.

27Saville – Hawkey, "The English Profile Programme – the First Three Years", 3.

28Saville – Hawkey, "The English Profile Programme – the First Three Years", 1.

29 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، 159، 160.

الجدول 2 نطاق المفردات في الإطار المرجعي الأوروبي المشترك.

نطاق المفردات	
<p>متمكن من ذخيرة معجمية كبيرة جدا، بما في ذلك التعبيرات الاصطلاحية، واللغة العامية، تظهر وعيا بالمستويات الضمنية للمعاني.</p>	ج1
<p>لديه معرفة جيدة بـ ذخيرة معجمية واسعة، تسمح بالتغلب على الفجوات بسرعة بالإسهاب، وبالقليل من البحث الواضح عن التعبيرات، أو استراتيجيات التجنب.</p> <p>يستطيع أن يختار من خيارات المفردات المتعددة في جميع المواقف تقريبا باستغلال المترادفات حتى للكلمات - الإشارات الأقل شيوعا.</p> <p>لديه معرفة جيدة بالتعبيرات الاصطلاحية واللغة العامية الشائعة، ويستطيع أن يستغل الكلمات - الإشارات على نحو مقبول.</p> <p>يستطيع أن يفهم مجموعة المفردات التقنية والتعبيرات الاصطلاحية الشائعة في مجال تخصصها، ويستخدمها.</p>	ج2
<p>يستطيع أن يفهم المصطلحات التقنية الرئيسية في مجالها، ويستخدمها عندما يناقش مجال تخصصها مع المتخصصين الآخرين.</p>	70
<p>لديه مجموعة جيدة من المفردات للمسائل المرتبطة بمجاله، ومعظم الموضوعات العامة. يستطيع أن يغير الصياغة ليتجنب الإعادة المتكررة، لكن الفجوات المعجمية يمكن أن تسبب له التردد، والالتفاف حول المعنى.</p> <p>يستطيع أن يقدم المتلازمات اللفظية المناسبة للعديد من الكلمات والإشارات في معظم السياقات على نحو منهجي إلى حد ما.</p> <p>يستطيع أن يفهم كثيرا من المفردات المتخصصة في مجالها ويستخدمها، ولكن لديه مشكلة في المصطلحات المتخصصة خارجها.</p>	ب2
<p>لديه مجموعة جيدة من المفردات المرتبطة بالموضوعات المألوفة، والمواقف اليومية.</p> <p>لديه مفردات كافية للتعبير عن نفسه مع بعض الالتفاف حول المعنى في معظم الموضوعات المتعلقة بحياته اليومية مثل الأسرة، والهوايات، والمواهب، والعمل، والسفر، والأحداث الجارية.</p>	ب1
<p>لديه مفردات كافية للتواصل في التعاملات الاعتيادية اليومية التي تحتوي على المواقف</p>	أ2

والموضوعات المألوفة.	
لديه مفردات كافية للتعبير عن الاحتياجات التواصلية الأساسية. لديه مفردات كافية للتعامل مع احتياجات البقاء المحدودة.	
لديه ذخيرة معجمية أساسية من الكلمات - الإشارات والعبارات المرتبطة بالمواقف المحسوسة الخاصة.	1أ
لا تتوفر أي واصفات.	ما قبل 1أ

وبالنظر إلى ما يقوله الإطار المرجعي الأوروبي المشترك حول معرفة المفردات والطريقة التي يتوقع أن تتطور بها مع تحسن كفاءة المتعلمين فنجد أنه يشير إلى أن معرفة المتعلمين للمفردات أثناء تقدمهم عبر المستويات تنمو نمواً متزايداً، وتزداد تعقيداً وهذه العلاقة الطردية بين معرفة المفردات والكفاءة الكلية في لغة أجنبية تدعمها الأبحاث³⁰ التي تشير إلى أن معرفة المفردات هي مفتاح القدرة على التواصل.

كما تتضمن واصفات المستويات المرجعية المشتركة إشارات إلى المفردات التي يمكن توقعها من المتعلمين الذين يؤدون مهارات معينة، كما هو موضح في واصفات النطاق اللغوي العام³¹ الموضحة في الجدول التالي:

الجدول 3 النطاق اللغوي العام في الإطار المرجعي الأوروبي المشترك.

النطاق اللغوي العام	
يستطيع أن يستغل الاتقان الشامل والموثوق به لمجموعة واسعة للغاية من الكلمات لصياغة الأفكار بدقة، وللتأكيد، وللتأكييد، ولتمييز وإزالة الغموض، ولا توجد علامات لأن يتقيد فيما يريد قوله.	ج2
يستطيع أن يستخدم مجموعة واسعة من التراكيب النحوية المعقدة على نحو مناسب، ويقدر كبير من المرونة يستطيع أن يختار الصيغة المناسبة من مجموعة واسعة من الكلمات ليعبر عن نفسه بوضوح، دون حاجة إلى تقيد ما يريد قوله.	ج1
يستطيع أن يعبر عن نفسه بوضوح دون وجود ما يشير إلى أنه سيضطر إلى تقيد ما يريد قوله.	ب2
لديه قدر كاف من الذخيرة اللغوية تمكنه من تقديم أوصاف واضحة، ويعبر عن وجهات النظر، ويعد الحجج دون البحث الجلي عن الكلمات - الإشارات، ويستخدم بعض صيغ الجمل المعقدة	

30 Milton, "The Development of Vocabulary Breadth across the CEFR Levels" (2010), 212.

31 مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب، 158.

	للقيام بذلك.	
ب1	لديه ذخيرة لغوية كافية لوصف المواقف غير المتوقعة، وشرح النقاط الأساسية في فكرة، أو مشكلة بدقة معقولة. والتعبير عن الأفكار حول الموضوعات المجردة أو الثقافية مثل الموسيقى والأفلام. لديه ذخيرة لغوية كافية لُيسِّرَ أموره مع ما يكفي من مفردات ليعبر عن نفسه مع بعض التردد والدوران حول المعنى في موضوعات مثل الأسرة، والهوايات والهواهب، والعمل، والسفر، والأحداث الجارية، ولكن القيود المعجمية تسبب التكرار، بل الصعوبة في الصياغة أحياناً.	
2أ	لديه ذخيرة لغوية كافية لتناول المواقف اليومية ذات محتوى يمكن التنبؤ به، على الرغم من أنه عادة ما يضطر إلى أن يعوض عن الرسالة باحثاً عن الكلمات الإشارات. يستطيع أن يقدم التعبيرات اليومية الموجزة من أجل تلبية الاحتياجات المحدودة من النوع المحسوس مثل التفاصيل الشخصية، والأعمال اليومية، والحاجات والرغبات، والاستفسار عن المعلومات. يستطيع أن يستخدم أنماط الجمل الأساسية، ويتواصل بالعبارات المحفوظة، وبمجموعات من بضعة كلمات - إشارات ويصوغ عن نفسه، وعن الآخرين؛ ماذا يفعلون، وعن الأماكن، والممتلكات، وما إلى ذلك. يملك ذخيرة محدودة من العبارات المحفوظة القصيرة تشمل حالات الاستمرار المتوقعة، ويتكرر التعثر وسوء التفاهم في المواقف غير المعتادة	
1أ	يملك مجموعة أساسية للغاية من التعبيرات المحدودة عن التفاصيل الشخصية، والاحتياجات من النوع المحسوس. يستطيع أن يستخدم بعض التراكيب الأساسية في جمل من فقرة واحدة، مع بعض الحذف، أو التقليل للعناصر	
ما قبل 1أ	يستطيع أن يستخدم الكلمات - الإشارات المنعزلة، والعبارات الأساسية من أجل أن يقدم معلومات محدودة عن نفسه.	

وبالنظر إلى واصفات المستوى المبتدئ نجد إشارات واضحة إلى قدرة مستخدم اللغة في المستوى (ما قبل 1أ) على استخدام الكلمات والعبارات الأساسية للتعبير عن نفسه، ويمتلك في المستوى (1أ) مجموعة أساسية من التعبيرات عن التفاصيل الشخصية ولديه في المستوى (2أ) ذخيرة لغوية كافية لتناول المواقف اليومية، وبدفعنا ذلك إلى طرح مجموعة من التساؤلات حول (الكلمات والعبارات الأساسية التي أشار إليها واضعو الإطار، وحجم الحصيلة المعجمية التي يحتاج إليه المتعلم في كل مستوى، بالإضافة إلى وحدة العد التي سيعتمد عليها عند تحديد حجم

الحصيلة المعجمية) التي لم يُجب عنها الإطار المرجعي الأوروبي المشترك بوضوح لالتزامه بمعيار الشمول وتركيزه على وصف المهارات وليس وصف المعرفة كما بينا سابقاً فبالرغم من أن المعايير القائمة على المهارات لها القدرة على جعل إطار العمل مرناً وشاملاً للغاية إلا أنها قد تكون غامضة أو مضللة عند استخدامها، فغالباً ما يمكن وضع المتعلمين أو الكتب الدراسية في العديد من مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لغياب الواصفات القائمة على المعرفة. ولذلك كانت هناك حاجة لوجود مقياس قائم على المعرفة لتُساعد في تجنب هذا النوع من الغموض والمشكلات المرتبطة به وهو ما أوصى به مجلس أوروبا³² فيما يعرف بأوصاف المستويات المرجعية للغات الوطنية والإقليمية RLDs التي تصف المواد اللغوية كالموضوعات والمفردات والقواعد الخاصة بكل لغة منفردة وتعتبر ضرورية لتنفيذ الكفاءات التي وصفتها مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك.

1.2. موضوعات التواصل في المستوى المبتدئ:

أشار الإطار المرجعي الأوروبي المشترك إلى أن موضوعات التواصل³³ التي يكون التركيز فيها على حدث تواصل محدد يمكن تصنيفها بطرق متعددة ومن التصنيفات التي لاقت قبولا وشاعرت في مجال تعليم اللغات تصنيف مستوى العتبة 1990م³⁴ الذي اشتمل على 14 موضوعاً رئيسياً وهي:

1. الهوية الشخصية
2. البيت والمسكن والبيئة
3. الحياة اليومية
4. أوقات الفراغ والترفيه
5. السفر
6. العلاقات مع الآخرين
7. الصحة والاعتناء بالجسم
8. التربية والتعليم
9. التسوق
10. المأكولات والمشروبات
11. الخدمات
12. الأماكن
13. اللغة

³²Council of Europe, *Reference Level Descriptions For National And Regional Languages (Rld) - Draft Guide For The Production Of Rld* (Strasbourg: Council of Europe, 2005), 4.

³³ مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعليم اللغات وتعليمها وتقييمها، 105.

³⁴Ek - Trim, *Threshold 1990*, 59.

14. الطقس

ويمكن أن يتفرع عن كل موضوع من هذه الموضوعات مجموعة من الموضوعات الفرعية فموضوع مثل موضوع "أوقات الفراغ والترفيه" يندرج تحته مجموعة من الموضوعات الفرعية مثل:

- الترفيه
- الهوايات والاهتمامات
- المذيع والتلفاز
- السينما والمسرح والحفلات ...
- المعارض والمتاحف ...
- الممارسات الفنية والفكرية
- الرياضات
- الصحافة

2.2. المفردات التي يحتاجها المتعلم وفق مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك

أشار واضعو الإطار المرجعي الأوروبي المشترك إلى أن مستخدمي الإطار قد يرغبون في الإجابة على 74 سؤالين³⁵ وهما:

- ما المفردات التي يجب أن يُطلب من المتعلم أن يعرفها ويستخدمها في كل مستوى من مستويات ؟CEFR
- كيف تُختار المفردات وكيف ترتب وفق مستويات ؟CEFR

ونشير هنا إلى نوعين من محاولات تحديد المفردات التي يحتاجها المتعلم وهما:

النوع الأول: قوائم شيع المفردات

ركزت في المقام الأول على مدى شيع المفردات.

النوع الثاني: مشروعات تصنيف الوحدات المعجمية وفق مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك

ركزت في المقام الأول على مدى مناسبة الوحدات المعجمية لمستويات CEFR.

وتفصيل ذلك ما يلي:

3.2. قوائم المفردات العربية الشائعة

ظهر الاهتمام بقوائم المفردات الشائعة في اللغات العالمية مع بدايات القرن العشرين وقد اكتسبت أهمية بالغة في مجال تعليم اللغات حيث تحدد المفردات التي يجب تعلمها في مراحل مختلفة من تعلم اللغة مما يضمن حصول المتعلمين على أفضل عائد لجهودهم في التعلم.

وهناك نوعان من القوائم هما:

القوائم العامة:

تحذف إلى معرفة المفردات الشائعة في اللغة عموماً ومن أشهر تلك القوائم قائمة ثورندايك (1921م) وهي من أقدم القوائم المعروفة حتى الآن التي أعدها ليستخدمها معلمو اللغة الإنجليزية وأسمائها "قائمة كلمات المعلم"³⁶

القوائم التربوية:

أعدها الباحثون من مصادر تربوية مثل تحليل مفردات الكتب الدراسية أو من منطوق الطلاب في المراحل التعليمية المختلفة ومن أشهر تلك القوائم قائمة المجلس الأوروبي التي تسمى معجم الإنجليزية لمستوى المبتدئين (Threshold Level) وقد صدرت عام 1975م ثم تتابع إصدار قوائم اللغة الإنجليزية منذ ذلك الحين من أجل المساعدة في اختيار مفردات المواد التعليمية وتسهيل عملية التعلم وقد استفادت اللغة العربية أيضاً من هذا التوجه التربوي.

وسيعرض فيما يلي أبرز قوائم المفردات التي صدرت باللغة العربية:

36 داود عطية عبده، المفردات الشائعة في اللغة العربية: دراسة في قوائم المفردات الشائعة في اللغة العربية (الرياض: جامعة الرياض).

قائمة "بريل" 1940م³⁷، وقائمة "لظفي" 1948م³⁸، وقائمة "بيلي" 1950م³⁹، وقائمة "رضوان" 1952م⁴⁰، قائمة "عافل" 1953م⁴¹، وقائمة "خاطر" 1955م⁴²، وقائمة "الشافعي" 1957م⁴³، وقائمة "لانداو" 1959م⁴⁴، وقائمة "فؤاد البهي" 1965م⁴⁵، وقائمة المفردات المصرية 1965م⁴⁶، وقائمة "مكاريسوس ورموني" 1968م⁴⁷، وقائمة "المفردات المغربية" 1969م⁴⁸، وقائمة "المفردات الليبية" 1970م⁴⁹، وقائمة "الحسون وهرمز" 1973م⁵⁰، وقائمة "فتحي يونس" 1974م⁵¹، وقائمة "الرصيد اللغوي الوظيفي" 1975م⁵²، وقائمة المفردات الأساسية في باكستان 1976م⁵³، وقائمة الكلمات الشائعة في كتب الأطفال 1976م⁵⁴، وقائمة "الرياض / داود عبده" 1979م⁵⁵، وقائمة سارتين 1979م⁵⁶، وقائمة "معهد الخرطوم

37 رشدي أحمد طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية (مكة المكرمة: جامعة أم القرى معهد اللغة العربية وحدة البحوث والمناهج، 1985)، 135.

38 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 136.

39 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 136.

40 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 137.

41 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 138.

42 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 138.

43 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 139.

44 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 139.

45 فتحي علي يونس وآخرون، قائمة المفردات الشائعة في اللغة العربية من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث (القاهرة: مكتبة وهبة، 2018)، 20.

46 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 140.

47 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 140.

48 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 141.

49 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 142.

50 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 142.

51 عبده، المفردات الشائعة في اللغة العربية، 16.

52 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 142.

53 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 143.

54 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 145.

55 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 146.

56 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 147.

الدولي " 1981م⁵⁷، وقائمة "طعيمة" 1982م⁵⁸، وقائمة "فروم" 1982م⁵⁹، وقائمة "مكة" 1983م⁶⁰، وقائمة "كولوغلي" 1991م⁶¹، وقائمة "بوكوالتر وباركنسون" 2011م⁶²، وقائمة "كالي" 2012م⁶³، وقائمة "المفردات الشائعة في اللغة العربية من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث" 2018م⁶⁴، وقائمة "الرصيد اللغوي المسموع، والقائمة المعجمية لرصيد مسموع الطفل العربي من الفصيحة بناء على مدونة محوسبة" 2021م⁶⁵.

4.2. تعقيب على القوائم السابقة

بالنظر إلى القوائم السابقة يمكن تصنيفها وفق ما يلي:

من حيث المنهج:

فقد اتبعت أغلبها المنهج الإحصائي لحساب نسب تردد الكلمات داخل العينة المختارة باستثناء قائمة "طعيمة" التي رصدت استجابات مجموعة من طلاب الجامعات في مصر نحو عدد من الكلمات المتعلقة ببعض المواقف المحددة مسبقاً.

من حيث المصدر:

فيلاحظ أن بعضها قد اعتمد على:

- النصوص العامة المكتوبة كنصوص الجرائد والمجلات والكتب الثقافية كقوائم "بريل" و"بيلي" و"لاندو" و"فؤاد البهي" و"بوكوالتر وباركنسون".
- نصوص المواد التعليمية مثل قوائم "لظفي" و"عائل" و"مكاربوس ورموني" و"الرصيد اللغوي الوظيفي" و"معهد الخرطوم الدولي".
- النصوص المسموعة مثل قائمة "الرصيد اللغوي المسموع".
- أحاديث الأطفال مثل قائمتي "رضوان" و"الحسون وهرمز" و"فتحي يونس".

57 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 147.

58 رشدي أحمد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها (مكة المكرمة: جامعة أم القرى معهد اللغة العربية وحدة البحوث والمناهج، 1982)، 16.

59 Tim Buckwalter - Dilworth Parkinson, A Frequency Dictionary of Arabic: Core Vocabulary for Learners (London ; New York: Routledge, 2011), 2.

60 طعيمة، دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية، 148.

61 Buckwalter – Parkinson, A Frequency Dictionary of Arabic, 2.

62 Buckwalter – Parkinson, A Frequency Dictionary of Arabic, 3.

63 <https://spraakbanken.gu.se/en/projects/kelly>, Erişim Tarihi: 09.03.2022.

64 يونس وآخرون، قائمة المفردات الشائعة في اللغة العربية من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث، 35.

65 محمود العشيبي وآخرون، الرصيد اللغوي المسموع: قائمة معجمية لرصيد مسموع الطفل العربي من الفصيحة بناء على مدونة محوسبة، أعلى 3000 كلمة شيوعا (عمان - الأردن: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2021).

- كتابات الأطفال مثل قائمة "الشافعي".
- الجمع بين المصادر المسموعة والمكتوبة مثل قائمة "المفردات الشائعة في اللغة العربية من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث".
- الجمع بين قوائم سابقة مثل قوائم "خاطر" و"الرياض" و"مكة".

من حيث الفئة المستهدفة:

فقد تنوعت الفئات المستهدفة ونجمها في فئتين:

- قوائم موجهة للناطقين باللغة العربية عموماً مثل قوائم و"بيلي" و"رضوان" و"فؤاد البهي" و"الرصيد اللغوي الوظيفي" و"الرصيد اللغوي المسموع".
- قوائم موجهة لغير الناطقين باللغة العربية على وجه الخصوص مثل قوائم "لانندو" و"سارتين" و"مكاريسوس ورموني" و"معهد الخرطوم الدولي" و"الرياض" و"مكة".

من حيث طريقة معالجة البيانات:

يُتضح أن أغلب القوائم القديمة على وجه الخصوص قد اعتمدت على الوسائل اليدوية في جمع وترتيب مادة القائمة بينما اعتمدت بعضها على المدونات الحاسوبية مثل قائمة "بوكوالتر وباركنسون" و"الرصيد اللغوي المسموع".

من حيث مناسبتها للمستويات التعليمية:

يُظهر أن جل القوائم قد ركزت على حصر عدد من المفردات واعتبرتها الأكثر شيوعاً في اللغة ومن ثم رتبها أبجدياً أو بحسب معدل ترددها دون تحديد مستوى معين بخلاف قائمة "كالي" فهي الوحيدة التي صُنفت كلماتها وفق مستويات CEFR الستة من (1أ) إلى (2ج) لتناسب الغرض التعليمي الذي أنشئت من أجله.

5.2. استخدامات قوائم المفردات:

لقوائم الكلمات عديد من الاستخدامات التي تبرز أهميتها في مجال تعليم اللغات نذكر منها ما يلي:

تصميم المواد التعليمية:

الغرض الرئيسي من إنشاء قائمة الكلمات هو تحديد الكلمات التي يحتاج المتعلمون إلى معرفتها، من أجل توفير مواد تعليمية أكثر فائدة. ونظراً لكون حجم المفردات التي يحتاج الطلاب إلى تعلمها فكان لزاماً على معدي المواد التعليمية التدرج في تقديم تلك المفردات وتقديم المفردات الأكثر أهمية للمتعلمين، والمفردات الأكثر أهمية هي

الأكثر شيوعاً والمتعلقة بموضوع الدراسة ومن هنا تكمن أهمية قوائم المفردات للتعرف على المفردات الأكثر شيوعاً في مجال معين⁶⁶.

كما تنفيذ قوائم المفردات الشائعة أيضاً في الحكم على صلاحية المواد التعليمية المستعملة من ناحية المفردات التي وردت فيها⁶⁷.

تصميم برامج القراءة المتدرجة:

تساعد قوائم المفردات على تحديد أو تأليف مواد مقروءة تناسب مستوى القراءة حيث إن تحقيق أكبر استفادة ممكنة من برامج القراءة المتدرجة وخاصة المقدمة للأطفال ومتعلمي اللغة الأجنبية يتطلب أن تكتب المواد المقروءة أو تُختار لكل مستوى من مستويات القراءة بحيث تحتوي على كلمات قليلة خارج المستوى الحالي وبعد قراءة عدة مواد على مستوى واحد، ينتقل المتعلم إلى المواد المقروءة الخاصة بالمستوى التالي. وبهذا التدرج لن يوجد سوى عدد قليل من الكلمات غير المعروفة في كل صفحة في كل كتاب، وبالتالي فإن القراءة لديها فرصة لتكون ناجحة وممتعة. عند الانتقال إلى المستوى التالي، فإن الخطوة للأعلى ليست كبيرة جداً حيث لا يزال هناك عدد قليل من الكلمات غير المعروفة في كل صفحة⁶⁸.

إنشاء وتطوير اختبارات المفردات

تساهم قوائم المفردات في تطوير وإنشاء اختبارات المفردات التي تقيس معرفة المتعلم بالمفردات دون الرجوع إلى مقرر دراسي معين، كما تقيس اختبارات حجم المفردات عدد الكلمات التي يعرفها المتعلم في اللغة، ويفيد ذلك في معرفة عدد الكلمات الإضافية التي يجب تعلمها للقيام بمهام لغوية معينة⁶⁹.

إنشاء القواميس والمعاجم

تلعب قوائم الكلمات دوراً مهماً في إنشاء القواميس والمعاجم التعليمية ابتداءً من اختيار المداخل المعجمية وصولاً إلى المفردات المستخدمة في شرح معاني المداخل المعجمية⁷⁰. ومن أهداف الدراسة الحالية إنشاء قائمة للوحدات المعجمية التي يحتاج إليها متعلمي اللغة العربية من الناطقين بغيرها في المستوى المبتدئ وفق مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك CEFR والاعتماد عليها مداخل معجمية لبناء المعجم المنشود.

6.2. مشروعات المفردات المعجمية وفق مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك

66 I. S. P. Nation, *Making and using word lists for language learning and testing* (Amsterdam : Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2016), 172.

67 عبده، المفردات الشائعة في اللغة العربية، 30.

68 Nation, *Making and using word lists for language learning and testing*, 180.

69 Nation, *Making and using word lists for language learning and testing*, 181.

70 Deny A. Kwary, Jurianto, "Selecting and Creating a Word List for English Language Teaching", *Teaching English with Technology* 17/1 (2017), 61.

دُكرَ فيما سبق أن معايير الإطار المرجعي الأوروبي المشترك ركزت على ما يستطيع متعلم اللغة الأجنبية أن يفعله باللغة في كل مستوى من مستويات الكفاءة اللغوية ولم تحدد المعارف التي يحتاج إليها لأن تلك المعارف تختلف باختلاف اللغة المراد تعلمها بينما الأنشطة واحدة رغم اختلاف اللغات المتعلمة، وأوكل القائمون على الإطار إلى أهل كل لغة تحديد الأوصاف المرجعية للغتهم كالمفردات والموضوعات والقواعد بما يتماشى مع واصفات المستويات المرجعية التي حددها الإطار المرجعي الأوروبي المشترك CEFR ونتيجة لذلك فقد بُذلت العديد من الجهود على مستوى العالم من أجل تحديد المعارف التي يحتاجها متعلم اللغة وفق مستويات الكفاءة التي حددها الإطار بما في ذلك قوائم المفردات، وسنعرض ثلاثة مشاريع عالمية سعت إلى تحديد قوائم الكلمات التي يحتاج إليها متعلم اللغة في كل مستوى من مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك:

مشروع ملف تعريف مفردات اللغة الإنجليزية EVP

ملف تعريف مفردات اللغة الإنجليزية English Vocabulary Profile⁷¹ هو الجانب المتعلق بالمفردات ضمن مشروع ملف تعريف اللغة الإنجليزية الذي يضم جانباً آخر متعلق بالقواعد وهو ملف تعريف قواعد اللغة الإنجليزية EGP⁷²

وملف تعريف اللغة الإنجليزية هو برنامج تعاوني للبحوث متعددة التخصصات تشرف عليه جامعة كامبردج لإنتاج أوصاف مستوى مرجعي RLDs للغة الإنجليزية مرتبطة بمستويات إتقان اللغة الست (1أ - ج 2) للإطار الأوروبي المرجعي المشترك ويرجع تاريخ نشأته إلى سبعينيات القرن الماضي⁷³.

80

يمثل أحد الأهداف الرئيسية لملف تعريف اللغة الإنجليزية في تحليل لغة المتعلم لإلقاء مزيد من الضوء على ما يمكن لمتعلمي اللغة الإنجليزية فعله، وما لا يمكنهم فعله على مستويات مختلفة من CEFR، ولتقييم مدى جودة أدائهم باستخدام الأسس اللغوية للغة التي تحت تصرفهم باستخدام قواعد اللغة الإنجليزية ومعجمها⁷⁴.

اعتمد في تصنيف مفردات اللغة الإنجليزية وفق مستويات CEFR على بيانات الامتحان المستمدة من مدونة متعلمي كامبردج Cambridge Learner Corpus التي تحتوي على مخرجات من متعلمي اللغة الإنجليزية الذين يخضعون لاختبارات Cambridge ESOL⁷⁵. حيث رَمَزَ فريق الباحثين في مشروع ملف تعريف اللغة الإنجليزية الكلمات داخل مدونة متعلمي كامبردج وحللها باستخدام المحلل الإحصائي (RASP) وهو نظام تحليل آلي يشتمل على كل من

⁷¹ "English Profile - EVP".

⁷² "English Profile - EGP Online" Erişim Tarihi: 07.03.2022.

⁷³ Saville – Hawkey, "The English Profile Programme – the First Three Years", 1.

⁷⁴ Saville – Hawkey, "The English Profile Programme – the First Three Years", 2.

⁷⁵ امتحانات Cambridge ESOL هي عبارة عن مجموعة من الاختبارات المتعمقة للمتعلمين من جميع الأعمار والمستويات من غير الناطقين بالإنجليزية. يركز كل اختبار على مستوى من الإطار الأوروبي المرجعي المشترك CEFR، تحظى مؤهلات كامبردج للغة الإنجليزية بالقبول والموثوقية من قبل الآلاف من المنظمات في جميع أنحاء العالم.

المعلومات النحوية والأنماط الإحصائية مما ساعد على حساب إحصائيات التردد للمفردات التي استخدمها الطلاب في الامتحانات المصنفة وفق مستويات CEFR وساعد ذلك في التعرف على السمات المعجمية والنحوية للغة المتعلمين في كل مستوى من مستويات CEFR⁷⁶ وسبب ذلك أنه قد قيس مستوى الكفاءة اللغوية لدى المتعلمين الذي شاركوا في امتحانات ESOL مقابل مستويات CEFR⁷⁷.

وتُعرض قائمة المفردات التي توصل إليها مشروع ملف تعريف مفردات اللغة الإنجليزية على موقع المشروع على الشبكة الدولية⁷⁸ مع إمكانية البحث داخله وتعرض نتائج البحث المفردة المطلوب مع بيان المستوى وفقاً لمستويات CEFR، والموضوع، ونوع الكلمة كما تعرض معنى الكلمة وأمثلة عليها وقد اختيرت الأمثلة على نفس المستوى المخصص للكلمة أو المعنى⁷⁹.

EnglishProfile
The CEFR for English

British English American English

English Vocabulary Profile Online - British English

fish [AS] [A2] [B1] [B2] [C1] [C2] Select All Search Advanced Search Clear Results

Topic: animals Part of Speech: - Select -

Hide culturally sensitive words Yes

Results 1 - 1 of 1 Sort by: Base Word Ascending Display # 20

Base Word	Guideword	Level	Part of Speech	Topic	Details
fish	ANIMAL	A2	noun	animals	Details

الشكل 2 واجهة ملف تعريف مفردات اللغة الإنجليزية (EVP).

مشروع كالي (KELLY) :

وهو مشروع بحثي نفذ بتمويل من الاتحاد الأوروبي في الفترة ما بين عامي 2009 و 2011 وشارك فيه كل من جامعة ستوكهولم بالسويد، وجامعة آدم ميكس فيتش ببولندا، ومؤسسة كامبريدج لخدمات المعاجم واللغة بالملكة المتحدة، ومعهد معالجة الكلام واللغة (ILSP) باليونان، والمجلس الوطني الإيطالي للبحوث (CNR) بإيطاليا ومؤسسة كيبورس بالسويد، وشركة الحوسبة المعجمية المحدودة بالملكة المتحدة، وجامعة جوتنبرج بالسويد، وجامعة ليدز بالملكة المتحدة،

⁷⁶Saville – Hawkey, "The English Profile Programme – the First Three Years", 9.

⁷⁷F. Barker et al., "The English Profile Programme – an Overview" Erişim Tarihi: 09.03.2022.

⁷⁸"English Profile - EVP".

⁷⁹Annette Capel, "A1–B2 Vocabulary: Insights and Issues Arising from the English Profile Wordlists Project", English Profile Journal 1 (Eylül, 2010), 5.

وجامعة أوسلو بالنرويج.⁸⁰

هدف مشروع KELLY إلى تطوير مجموعات من بطاقات كلمات تعلم اللغة ثنائية اللغة في العديد من التركيبات اللغوية المختلفة. وتوصلت إلى قائمة بالـ 9000 كلمة الأكثر شيوعًا في تسع لغات وهي (العربية والصينية والإنجليزية والروسية والإيطالية والسويدية والنرويجية واليونانية والبولندية)، حتى يتمكن المتعلمون من تعلم الكلمات الأكثر شيوعًا في تلك اللغات أولاً باستخدام بطاقات الكلمات ثنائية اللغة⁸¹.

أنشئت قوائم المفردات في مشروع KELLY على خمس مراحل وهي كالتالي:

أولاً إنشاء مدونة لغوية بشروط محددة كان من أبرزها أن تكون المدونة ممثلة للغة العامة واليومية وأن تكون كبيرة الحجم وغير منحازة لموضوعات معينة⁸².

ثانياً إنشاء قوائم التردد أحادية اللغة لكل لغة في البداية⁸³ ثم ترتيب عناصر القائمة حسب الفائدة لمعلمي اللغة وإدخال بعض العناصر المفيدة للمتعلمين مثل الأرقام وأيام الأسبوع⁸⁴.

ثالثاً ترجمة جميع القوائم إلى جميع اللغات الأخرى في المشروع ومقارنة نتائج الترجمات⁸⁵.

رابعاً تصنيف عناصر القوائم في مجموعات وفق موضوعات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك CEFR⁸⁶.

خامساً تعيين مستوى كل كلمة داخل القائمة وفق مستويات CEFR الستة باستخدام أوصاف المستويات وعبارات "can do" كدليل لتصبح أكثر فائدة لمعلمي اللغة⁸⁷. وخصصت مستويات CEFR، من 1 إلى 11 للعناصر الأكثر تردداً، إلى ج 2 للعناصر الأقل تردداً.

مشروع CEFRlex⁸⁸

هو مشروع بحثي يهدف إلى إنشاء معجم لكل لغة من اللغات الأوروبية الرئيسية بالتعاون الدولي بين مجموعات بحثية متعددة متخصصة في اللغويات، واكتساب اللغة، واللغويات الحاسوبية من مختلف أنحاء أوروبا لإعداد قوائم مفردات لعدد من اللغات الأوروبية وتمويل من مؤسسة FNRS بلجيكا.

80 <https://spraakbanken.gu.se/en/projects/kelly>

81 Kilgarriff et al., "Corpus-Based Vocabulary Lists for Language Learners for Nine Languages", 2.

82 Kilgarriff et al., "Corpus-Based Vocabulary Lists for Language Learners for Nine Languages", 11.

83 Kilgarriff et al., "Corpus-Based Vocabulary Lists for Language Learners for Nine Languages", 14.

84 Kilgarriff et al., "Corpus-Based Vocabulary Lists for Language Learners for Nine Languages", 17.

85 Kilgarriff et al., "Corpus-Based Vocabulary Lists for Language Learners for Nine Languages", 18.

86 Kilgarriff et al., "Corpus-Based Vocabulary Lists for Language Learners for Nine Languages", 20.

87 Kilgarriff et al., "Corpus-Based Vocabulary Lists for Language Learners for Nine Languages", 21.

88 <https://cental.uclouvain.be/cefrlex>

يفترض مشروع CEFRLex رؤية مستمرة للتعليم المعجمي حيث توصف الكلمات من حيث توزيع التردد على مستويات الكفاءة وفقاً لمعيار CEFR. ويُعرف هذا التوزيع من مدونات لغوية مبنية من المناهج الدراسية المخصصة للناطقين بغير اللغة الهدف والمصنفة وفقاً لمستويات CEFR.⁸⁹

يدعم المشروع حالياً ست لغات أوروبية هي:

- الفرنسية⁹⁰ (FLELex)
- السويدية⁹¹ (SVAlex)
- الإنجليزية⁹² (EFLLex)
- الهولندية⁹³ (NT2Lex)
- الإسبانية⁹⁴ (ELELex)
- الألمانية⁹⁵ (DAFlex)
- اتبع مشروع CEFRLex مجموعة من الخطوات -من أجل إنشاء قوائم المفردات للغات التي يدعمها-

وهي:

إنشاء المدونة اللغوية

تكونت نصوص المدونة من المناهج الدراسية المخصصة للناطقين بغير اللغة الهدف شريطة أن تكون مصنفة وفق مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك ثم تصنيف محتوياتها بحسب الموضوعات وأنواع الوحدات المعجمية. 83

معالجة بيانات المدونة

حيث استبعدت الإدخالات غير الأبجدية مثل علامات الترقيم والأرقام، فضلاً عن تصحيح الأخطاء التي وقعت أثناء إدخال البيانات إلى المدونة⁹⁶.

حساب الترددات

89L. Dürlich - T. François, "EFLLex: A Graded Lexical Resource for Learners of English as a Foreign Language" (the 11th International Conference on Language Resources and Evaluation (LREC 2018), Miyazaki, Japan, 7-12 May), 874.

90<https://cental.uclouvain.be/cefrlex/flelex>

91<https://cental.uclouvain.be/cefrlex/svalex>

92<https://cental.uclouvain.be/cefrlex/eflex>

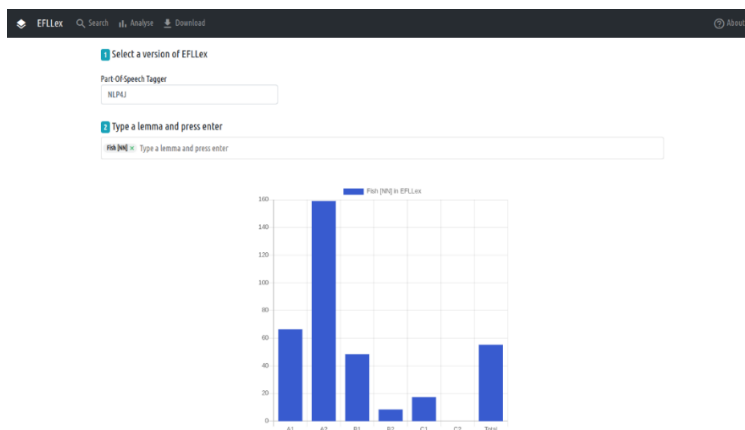
93<https://cental.uclouvain.be/cefrlex/nt2lex>

94<https://cental.uclouvain.be/cefrlex/elelex>

95<https://cental.uclouvain.be/cefrlex/daflex>

96Anaïs Tack et al., "NT2Lex: A CEFR-Graded Lexical Resource for Dutch as a Foreign Language Linked to Open Dutch WordNet", 2018, 139.

• بعد تحديد مجموعة الإدخالات المعجمية عن طريق المدونة، حُسبت توزيعات التردد المتدرجة الخاصة بها عبر مستويات CEFR الخمسة الموثقة في المجموعة، كما حُسب التردد الطبيعي لكل مليون كلمة عبر جميع الإدخالات المدونة وُعِدِلت عن طريق حساب تأثير التشتت بهدف إبطال تأثير الكلمات ذات التردد المنخفض الخاصة بالسياق المستخدمة كثيراً ضمن عدد صغير من النصوص⁹⁷.



الشكل 3 مشروع (CEFR) قسم اللغة الإنجليزية (EFLex).

7.2. تعقيب على المشاريع الثلاثة

تعد المشاريع الثلاثة التي عرضناها قبل قليل مشاريع عالمية رائدة في مجال إنشاء قوائم المفردات المرتبة وفق مستويات الإطار المرجعي الأوروبي المشترك ونلاحظ أن كل مشروع من المشاريع الثلاثة قد اتبع نهجاً مختلفاً عن الآخر في إنشاء قوائمه، فمشروع ملف تعريف مفردات اللغة الإنجليزية English Vocabulary Profile قد اعتمد على مدونة متعلمي كامبردج Cambridge Learner Corpus التي تتكون من كتابات متعلمي اللغة الإنجليزية من الناطقين بغيرها حول العالم ويعيب هذا النهج أنه يركز على اللغة الإنتاجية فقط دون اللغة الاستقبالية وإن كان هذا النهج يخدم أغراض مشروع ملف تعريف مفردات اللغة الإنجليزية (EVP) إلا أنه لا يناسب أهداف دراستنا هذه التي تهدف إلى بناء معجم تعليمي محوسب للناطقين بغير العربية في المستوى المبتدئ وفق مستويات الإطار الأوروبي المرجعي المشترك للغات ومن أبرز استخدامات المعجم كما هو معلوم هو البحث عن معاني الوحدات المعجمية الاستقبالية المسموعة والمقروءة ولذلك لا يكفي الاعتماد على الوحدات المعجمية التي يستعملها الطلاب في كتاباتهم أو حديثهم فقط.

⁹⁷Dürlich – François, "EFLex: A Graded Lexical Resource for Learners of English as a Foreign Language", 874.

أما مشروع KELLY فهو مبني على مدونة لغوية تتكون من نصوص موجهة للناطقين بلغة المدونة جمعت من الشبكة الدولية ثم قسّمت الوحدات المعجمية الواردة فيها وفق تردداتها داخل المدونة ووزّعت على مستويات CEFR، من 1أ للعناصر الأكثر تردداً، إلى ج2 للعناصر الأقل تردداً، ومشكلة هذا النهج المعتمد على نصوص اللغة الأولى المجموعة من الإنترنت أن نتائجه قد تكون مضللة في بعض الأحيان لأن المفردات التي يستخدمها متحدث اللغة الأولى تختلف عن التي يحتاج متعلمي اللغة الأجنبية المبتدئين إلى التركيز عليه فهناك كلمات شائعة جدا ولكنها لا تناسب المتعلمين في المستوى المبتدئ كالكلمات غير المحسوسة وهناك كلمات يحتاج إليها المتعلم في المستوى المبتدئ إلا أنها غير مصنفة في المستوى المتقدم لعدم شيوعها في المدونة ومن أمثلة ذلك كلمات مثل (إفطار، ليمون، فاكهة، تعارف، عيادة، رخيص، أحضر) قد صنفت في المستوى ج2 في قائمة KELLY للكلمات العربية⁹⁸ رغم احتياج المتعلمين إليها في المستوى المبتدئ. ولهذه الأسباب لا يعد النهج المعتمد في مشروع KELLY الخيار الأمثل لبناء قائمة المعجم موضوع الدراسة الحالية.

أما بالنسبة لمشروع CEFRlex الذي يصنف قائمة المفردات وفق مستويات CEFR واعتمد في ذلك بيانات مستمدة من مدونة لغوية مبنية من المناهج الدراسية المخصصة للناطقين بغير اللغة المتعلمة المصنفة وفقاً لمستويات CEFR. ويعد هذا النهج هو الأنسب لموضوع دراستنا هذه حيث يركز على اللغة الاستقبالية وخاصة في السياق التعليمي الذي سيواجه المتعلم في رحلة تعلمه وخاصة في المستوى المبتدئ.

8.2. معايير اختيار المفردات وفق الإطار المرجعي الأوروبي

ذكر واضعو الإطار الأوروبي المشترك⁹⁹ مجموعة من المعايير التي يُلزم بها واضعو الاختبارات ومواد الكتب الدراسية ويراعيها مصممو المناهج والمقررات الدراسية عند اختيارهم للوحدات المعجمية وهذه المعايير هي:

- أن تكون الوحدات المعجمية المختارة ضمن مجالات الموضوعات المطلوبة لتحقيق المهام التواصلية ذات العلاقة بحاجات المتعلم.
- أن تتضمن الوحدات المعجمية المختارة القيم الثقافية والمعتقدات التي يتميز بها الناطقون باللغة المتعلمة.
- أن تُختار الوحدات المعجمية الأكثر تردداً في المجال العام أو في مجال موضوعات محددة.

وتجدر الإشارة إلى معيار التغطية المعجمية -ويقصد بها مقدار النص الذي يحتمل أن يفهمه المتلقي¹⁰⁰ عندما يتعلم وحدات معجمية معينة- هو معيار شائع لاختيار الوحدات المعجمية. حيث أنه كلما زادت التغطية المعجمية التي توفرها الوحدة المعجمية زادت القيمة التي قد تقدمها للمتعلمين¹⁰¹.

⁹⁸<http://corpus.leeds.ac.uk/serge/kelly>

⁹⁹ مجلس أوروبا، الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، 253.

¹⁰⁰James Milton, *Measuring second language vocabulary acquisition* (Bristol, UK ; Buffalo [N.Y.]: Multilingual Matters, 2009), 44.

¹⁰¹T. N. Y. Dang, "Corpus-based word lists in second language vocabulary research, learning, and teaching", *The Routledge handbook of vocabulary studies*, Stuart Alexander Webb, Routledge handbooks in linguistics (New York: New York : Routledge, Taylor & Francis Group, 2020), 14.

9.2. حجم المفردات المناسب لكل مستوى من مستويات الإطار المرجعي الأوروبي

نقصد بحجم الوحدات المعجمية عدد تلك الوحدات المعجمية التي يتوقع أن يعرفها أو يحتاج إلى معرفتها المتعلم في كل مستوى من مستويات الإطار المرجعي الأوروبي ليكون قادراً على أداء المهام اللغوية المنوط به القيام بها بحسب توصيفات مستويات الإطار.

يشير الجدول التالي إلى نتائج بعض الدراسات¹⁰² التي أجريت لقياس حجم الوحدات المعجمية لدى متعلمي اللغة الإنجليزية والفرنسية بوصفها لغة أجنبية في اليونان بحسب مستويات الإطار المرجعي الأوروبي:

الجدول 4 نتائج قياس حجم الوحدات المعجمية لدى متعلمي اللغة الإنجليزية والفرنسية كلغة أجنبية في اليونان بحسب مستويات الإطار المرجعي الأوروبي

مستويات CEFR	حجم الوحدات المعجمية لمتعلمي اللغة الإنجليزية في اليونان	حجم الوحدات المعجمية لمتعلمي اللغة الفرنسية في اليونان
أ1	1477.27	1125.71
أ2	2156.81	1756.25
ب1	3263.63	2422.72
ب2	3304.54	2630.00
ج1	3690.90	3212.50
ج2	4068.18	3525.00

ونلاحظ من هذا الجدول أن هناك تسلسلاً هرمياً لمتوسط درجات حجم الوحدات المعجمية حيث يبدو أن المتعلمين في المستوى أ1، في المتوسط، يعرفون وحدات معجمية أقل من المتعلمين في المستوى أ2 الذين، بدورهم، يعرفون في المتوسط وحدات معجمية أقل من تلك الموجودة في المستوى ب1، وهكذا في المستويات الأعلى.

¹⁰²James Milton - Thomai Alexiou, "Vocabulary Size and the Common European Framework of Reference for Languages", Vocabulary Studies in First and Second Language Acquisition: The Interface Between Theory and Application, Brian Richards et al., (London: Palgrave Macmillan UK, 2009), 208.

كما نلاحظ أن متوسط حجم الوحدات المعجمية في مستويات الإطار المرجعي الأوروبي للغة الفرنسية أقل منها في اللغة الإنجليزية وقد يرجع ذلك إلى طبيعة الاختلاف بين اللغتين ونظام التعبير الخاص بكل منهما.

وينبغي أن نؤكد هنا على أن قياس حجم تلك الوحدات ليس مهمة سهلة كقياس المسافة أو الوزن فمعرفة اللغة ليست نوعية يمكن الوصول إليها مباشرة¹⁰³. فلو أردنا تقدير حجم الوحدات المعجمية التي يعرفها طالبان على سبيل المثال وطلبنا منهما كتابة مقال في موضوع ما وكتب أحدهما مقالة مكونة من 400 وحدة معجمية وكتب الآخر مقالة مكونة من 200 وحدة معجمية، فلا يعني ذلك أن حجم الوحدات المعجمية عند الطالب الأول هو ضعف حجمها عند الطالب الثاني، حيث إن تقييم حجم الوحدات المعجمية ليس بهذه السهولة ففهمها بسيطة لحساب عدد الكلمات في نص يمكن أن تؤدي إلى عدة إجابات مختلفة، وذلك يرجع إلى الاختلاف حول وحدة العد وما الذي سيحسب وحدة معجمية؟ مما يُنتج تقديرات مختلفة الحجم للغاية¹⁰⁴.

ويؤكد ذلك الاختلاف التفاوت الكبير بين الأرقام التي ذكرها الباحثون حول حجم مفردات اللغة الإنجليزية التي يعرفها المتحدث الأصلي فقد ذكر (Hartmann, 1946) أن الناطقين باللغة الإنجليزية يعرفون ما يقرب من 200.000 كلمة في حين توصل (Herman و Nagy, 1987) إلى أنهم يعرفون نحو 80.000 كلمة، أما (Milton و Daller و Treffers - 2013) فقد اقترحا أنهم يعرفون 11.000 كلمة وسبب كل ذلك التفاوت حول تقديرات حجم الوحدات المعجمية للناطقين باللغة الإنجليزية هو اختلافهم حول وحدة العد وما الذي سيحسب وحدة معجمية؟¹⁰⁵

وجدير بالذكر أن وحدات العد التي نتج عنها الأرقام الضخمة لحجم الوحدات المعجمية للناطقين باللغة الإنجليزية قد اعتمدت على حساب كل شكل من أشكال الكلمة كلمة مختلفة أي أنهم حسبوا كلمات مثل (work / worked / works) ثلاث وحدات معجمية مختلفة، فنتج عن ذلك أرقام ضخمة جدا -200.000- كلمة تُشعر متعلمي اللغة الإنجليزية من غير الناطقين بها بالخوف والإحباط حين يجدون أن حجم وحداتهم المعجمية لا يبلغ عُشر هذا الحجم.¹⁰⁶

نتائج البحث:

- توصل الباحث من خلال هذا البحث إلى النتائج التالية:

يحدد الإطار الأوروبي المرجعي المشترك CEFR ستة مستويات لكفاءة اللغة، ولكل مستوى متطلباته الخاصة لنطاق المفردات.

103Milton, *Measuring second language vocabulary acquisition*, 6.

104Milton, *Measuring second language vocabulary acquisition*, 7.

105Masrai – Milton, "How many words do you need to speak Arabic?", 2.

106Milton, *Measuring second language vocabulary acquisition*, 7.

يعتمد الإطار الأوروبي المرجعي المشترك CEFR على معايير تشمل:

- مجالات الموضوعات المطلوبة لتحقيق المهام التواصلية ذات العلاقة بحاجات المتعلم.
- الوحدات المعجمية الأكثر ترددًا في المجال العام أو في مجال موضوعات محددة.
- القيم الثقافية والمعتقدات التي يتميز بها الناطقون باللغة المتعلمة.

يمكن من خلال واصفات الإطار الأوروبي المرجعي المشترك CEFR التوصل إلى حجم المفردات المناسب لكل مستوى من مستوياته، وذلك على أساس نتائج بعض الدراسات التي أجريت لقياس حجم المفردات لدى متعلمي اللغة الإنجليزية والفرنسية بوصفها لغة أجنبية في اليونان.

- هناك ندرة شديدة في الدراسات التي سعت إلى قياس حجم المفردات لدى متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها.

توصيات البحث:

فيما يلي بعض التوصيات التي يمكن تقديمها بناءً على هذه النتائج:

- أن يهتم معلمو اللغة العربية ب تعليم المفردات الشائعة في الموضوعات التي يحتاجها المتعلمون في مستوى معين بحسب توصيات الإطار الأوروبي المرجعي المشترك.

أن يجتهد المعلمون في استخدام قوائم المفردات التي تستند إلى معايير CEFR في اختبار المفردات التي سيتم تدريسها.

أن يتجه الباحثون في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها نحو إجراء المزيد من الدراسات لتحديد المفردات التي يحتاج إليها المتعلمون في كل مستوى من مستويات CEFR.

المراجع العربية:

- أبو عمشة، خالد حسين. "المفردات والتراكيب اللغوية عبر المستويات اللغوية لدارسي العربية في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات". م 1. عمان - الأردن: دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، 2014.
- طعيمة، رشدي أحمد. الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. مكة المكرمة: جامعة أم القرى معهد اللغة العربية وحدة البحوث والمناهج، 1982.
- طعيمة، رشدي أحمد. دليل عمل في إعداد المواد التعليمية لبرامج تعليم العربية. مكة المكرمة: جامعة أم القرى معهد اللغة العربية وحدة البحوث والمناهج، 1985.
- عبد، داود عطية. المفردات الشائعة في اللغة العربية: دراسة في قوائم المفردات الشائعة في اللغة العربية. الرياض: جامعة الرياض. معهد اللغة العربية، 1979.
- العشيري محمود وآخرون، الرصيد اللغوي المسموع: قائمة معجمية لرصيد مسموع الطفل العربي من الفصححة بناء على مدونة محوسبة، أعلى 3000 كلمة شيوغاً عمان - الأردن: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2021.
- مجلس أوروبا. الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها. ترجمة د. عبد الناصر عثمان صبير. مكة المكرمة: مطبعة جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 2016.
- مجلس أوروبا. الإطار الأوروبي المرجعي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها - المجلد المصاحب. ترجمة د. عبد الناصر عثمان صبير. ستراسبورغ: المجلس الأوروبي للنشر، 2020.
- يونس، فتحي علي وآخرون. قائمة المفردات الشائعة في اللغة العربية من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث. القاهرة: مكتبة وهبة، 2018.

المراجع الأجنبية:

- Buckwalter, Tim - Parkinson, Dilworth. *A Frequency Dictionary of Arabic: Core Vocabulary for Learners*. London; New York: Routledge, 1st edition., 2011.
- Capel, Annette. "A1-B2 Vocabulary: Insights and Issues Arising from the English Profile Wordlists Project". *English Profile Journal* 1 (Eylül, 2010). <https://doi.org/10.1017/S2041536210000048>

- Council of Europe. *Reference Level Descriptions for National and Regional Languages (Rld) - Draft Guide for The Production of Rld*. Strasbourg: Council of Europe, 2nd Edition, 2005.
- Dang, T. N. Y. "Corpus-Based Word Lists in Second Language Vocabulary Research, Learning, and Teaching". *The Routledge Handbook of Vocabulary Studies*. Stuart Alexander Webb. 288–304. Routledge Handbooks in Linguistics. New York: New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020.
- Dürlich, L. - François, T. "EFLLex: A Graded Lexical Resource for Learners of English as a Foreign Language". Miyazaki, Japan, 2018. <https://cental.uclouvain.be/cefrlex/efllex/download/>
- Ek, J. A. van - Trim, J. L. M. *Threshold 1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511667176>
- Ek, J. A. van - Trim, J. L. M. *Waystage 1990*: Council of Europe Conseil de l'Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511667107>
- Kilgarriff, Adam et al., "Corpus-Based Vocabulary Lists for Language Learners for Nine Languages". *Language Resources and Evaluation* 48/1 (2014), 121–163. <https://doi.org/10.1007/s10579-013-9251-2>
- Kwary, Deny A., Jurianto. "Selecting and Creating a Word List for English Language Teaching". *Teaching English with Technology* 17/1 (2017), 60–72.
- Masrai, Ahmed - Milton, James. "How many words do you need to speak Arabic? An Arabic vocabulary size test". *The Language Learning Journal* 47/5 (3 Ocak 2017), 519–536. <https://doi.org/10.1080/09571736.2016.1258720>
- Milton, James. *Measuring second language vocabulary acquisition*. Bristol, UK; Buffalo [N.Y.]: Multilingual Matters, 2009.
- Milton, James. "The Development of Vocabulary Breadth across the CEFR Levels". 2010. Erişim Tarihi: 11.03.2022. <https://www.semanticscholar.org/paper/The-development-of-vocabulary-breadth-across-the-Milton/7789cc5054068ee8dc1ae8ee49a150578543ad7a>
- Milton, James - Alexiou, Thomai. "Vocabulary Size and the Common European Framework of Reference for Languages". *Vocabulary Studies in First and Second Language Acquisition: The Interface Between Theory and*

- Application. Brian Richards et al.,194–211. London: Palgrave Macmillan UK, 2009. https://doi.org/10.1057/9780230242258_12
- Nation, I. S. P. *Making and using word lists for language learning and testing*. Amsterdam: Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2016.
- Saville, Nick - Hawkey, Roger. "The English Profile Programme – the First Three Years". *English Profile Journal* 1 (2010). <https://doi.org/10.1017/S2041536210000061>
- Tack, Anaïs et al., "NT2Lex: A CEFR-Graded Lexical Resource for Dutch as a Foreign Language Linked to Open Dutch WordNet". 137–146, 2018. <https://doi.org/10.18653/v1/W18-0514>
- "English Profile - EGP Online". Erişim Tarihi: 07.03.2022. <https://www.englishprofile.org/english-grammar-profile/egp-online>
- Common European Framework of Reference for Languages (CEFR). "Historical Overview of the Development of the CEFR". Erişim Tarihi: 09.03.2022 <https://www.coe.int/en/web/common-european-framework-reference-languages/history>

**Eğitimin ve Kalkınmanın Kaliteli Hale Getirilmesinde
Bilimlerarası/Disiplinlerarası Çalışmaların Önemi**
The Importance of Interscientific/Interdisciplinary Studies in Making
Education and Development Quality

Erdoğan Serdar ÇALIK

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bilim Dalı
Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of
History of Philosophy,
Gumushane/Türkiye
ersdrclk@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-6055-1862

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Ekim / October 2023

DOI: [10.53683/gifad.1365186](https://doi.org/10.53683/gifad.1365186)

Atıf / Citation: Çalık, Erdoğan Serdar. "Eğitimin ve Kalkınmanın Kaliteli Hale Getirilmesinde Bilimlerarası/Disiplinlerarası Çalışmaların Önemi / The Importance of Interscientific/Interdisciplinary Studies in Making Education and Development Quality". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 92-107

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu makalede bilimler ve disiplinler arası iş birliğinin eğitim ve kalkınma alanında sağlayacağı önemli katkılar felsefi bir bakış açısı üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. İnsan temelli düşünce ve farklı alanların birbirleriyle uyumu ifade edilmiştir. İfade edilen amaca yönelik olarak en başta konu ile alakalı felsefi temellendirmeler ve ana hatlar belirtilmiştir. Bir giriş ve iki ana başlıktan oluşan makalenin giriş kısmında bilgi ve bilim kavramları felsefi bir temele oturtularak açıklanmıştır. Makalenin birinci bölümünde gerçekten disiplinler arası çalışmaya ihtiyacın bulunup bulunmadığı konusu irdelenmiş ve gerek Antik Çağ gerekse Orta Çağ ve İslam düşüncesinden hareketle bu konunun önemi vurgulanmıştır. Makalenin ikinci bölümünde ise felsefenin bu farklı disiplinleri birleştirme noktasında üstlenmiş olduğu birleştirici rol üzerinde durulmuştur. Sonuç kısmında ise bu multidisipliner çalışmanın hayati önemi üzerinde durularak felsefe temelli böyle bir ortaklığın toplumun devamlılığı açısından ne kadar değerli olduğu geçmişte yaşanan kötü örneklerle kısaca da açıklanarak makale tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Bilim Felsefesi, Eğitim, Kalkınma, Disiplinlerarası, Bilimlerarası*

Abstract

In this article, the great contributions of cooperation between sciences and disciplines in the field of education and development are analyzed from a philosophical perspective. Human-based thinking and the harmony of different fields with each other are expressed. For the stated purpose, philosophical foundations and outlines related to the subject are stated at the very beginning. In the introduction of the article, which consists of an introduction and two main headings, the concepts of knowledge and science are explained on a philosophical basis. In the first part of the article, the issue of whether there is a real need for interdisciplinary work is examined and the importance of this issue is emphasized with reference to ancient, medieval and Islamic thought. In the second part of the article, the unifying role of philosophy in uniting these different disciplines is emphasized. In the conclusion, the vital importance of this multidisciplinary work is emphasized and the value of such a philosophy-based partnership for the continuity of society is briefly explained with the bad examples of the past.

Keywords: *Philosophy of Science, Education, Development, Interdisciplinary, Interscience*

Extended Summary

First of all, in terms of the relationship between science and philosophy,

philosophy of science, as a sub-discipline of philosophy, deals with the deep relationship between science and philosophy. In this context, it examines issues such as the nature and method of science and the structure of scientific knowledge from a philosophical perspective.

Philosophy of science addresses fundamental philosophical questions about science. These questions include issues such as how science works, the nature of scientific knowledge, and the limits of science. It also emphasizes the basic principles and logic of science. This discipline criticizes scientific thought and scientific practices. It offers a critical perspective on issues such as the methods of science, interpretation of data, objectivity, and the construction of scientific theories. Philosophy of science also evaluates the social and cultural effects of science and its ethical responsibilities. Issues such as the effects of science on society, science policy, scientific ethics are examined in this context. The philosophy of science investigates how far science can go and in which areas it is limited. It questions the nature and capabilities of science. When the history of science is analyzed, there is a classification of sciences starting with Plato and continuing with Aristotle. In Aristotle's classification, the sciences were separated only by taking into account the subjects they deal with, but it was emphasized that each of them could be influenced by each other and that they could exchange information. In addition, one of the prerequisites and the most important prerequisite for reaching the right knowledge is that it must be done within the framework of the rules of logic. This understanding of Aristotle clearly manifested itself in the Islamic history of science and philosophy in the Middle Ages. Almost all Islamic philosophers were interested in both philosophy and other sciences and produced many works. Khvārazmī, al-Fārābī, al-Bīrūnī, Ibn Sīnā, Ibn al-Jazarī, Ahi Ewrān, Kadizāde-i Rūmī, 'Alī Kuscı, Ulugh Bey and many other Turkish thinkers, while producing philosophical works, also produced works in fields such as chemistry, mathematics, astronomy, medicine, engineering, architecture and became authorities in their fields. Why might both Aristotle and Turkish-Islamic thinkers have needed such a method? In conclusion, philosophy of science is an important philosophical discipline that examines the deep relationship between science and philosophy and critically evaluates the production of scientific knowledge. Philosophy of science offers important perspectives on the development of science and its social effects. Based on this context, the article emphasizes that the establishment of civilization and the progress of a country are closely related to the studies of intellectual and cultural sciences and positive sciences. The development of the scientific method in the Renaissance period is given as an example and it

is explained that philosophers made important contributions to science in this period. It is pointed out that important figures in the history of Turkish-Islamic science (such as al-Birūnī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Abū Bakr Rāzī) produced important works not only in philosophy but also in many fields of science and that these works were applied at that time. The contributions of these scientists were considered as one of the factors in the beginning of the Renaissance period. The text argues that more emphasis should be placed on interdisciplinary studies in Turkey's educational institutions. For example, it is suggested that courses such as mathematics and geometry should be added to geography majors and courses such as sociology and philosophy should be added to medical students. This approach could play an important role in helping universities achieve universal knowledge and develop new scientific understandings. The text emphasizes that new knowledge and scientific insights can only be produced through interdisciplinary studies. Therefore, the education system should encourage interdisciplinary cooperation. In conclusion, the text suggests that there should be more emphasis on interdisciplinary studies in education and that this approach can contribute to the scientific and cultural progress of the country. By adopting this approach, it is hoped that the generation of new knowledge and the acceleration of scientific developments will be accelerated.

Giriş

Bilim alanında düşünce, felsefenin bir alt disiplini olarak bilimin doğasını, kapsamını, sınırlarını, yöntemini, bilimsel bilginin yapısını ve özelliklerini, bilimsel kuram ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi inceleyen bir alandır. Bu alan, bilimle ilgili felsefi soruları ele alarak bilimin temel prensiplerini sorgulamaktadır. Bu disiplin, bilimsel düşünceyi ve bilimsel pratikleri eleştirirken aynı zamanda bilimin toplumsal, kültürel ve etik boyutlarını da incelemektedir. Bilim felsefesi, bilim ile felsefe arasındaki etkileşimi ve ilişkiyi anlamaya çalışırken, bilimin sınırlarını ve olası sınırlamalarını keşfetmeye de odaklanır. Bu nedenle, bilim felsefesi, bilimin felsefi temellerini sorgulayan ve bilimsel bilgi üretimini eleştirel bir bakış açısıyla inceleyen önemli bir felsefi disiplindir.¹

Bu yüzden ister sosyal bilimler, güzel sanatlar gibi sözel ve görsel alanlar olsun; ister tıp, mühendislik, fen bilimleri gibi deney ve tecrübeye dayalı alanlar olsun bilimler, birbirlerini destekleyen ve tamamlayan bir yapıya sahiptir. Çünkü bütün bilimlerin çıkış noktası, insandır. İnsan, merak

¹ Abdulkadir Çüçen, *Bilim Felsefesine Giriş*, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012), 86.

ve şüphe edip bu merakının ve şüphesinin peşine düşen bir varlıktır. Merak ve şüphesini tatmin edebilmek için maddi yapılı doğaya, madde ötesi olan doğaüstü varlıklara yöneldiği gibi bunları anlayabilmek için önce dönüp kendisine bakan ve kendisini tanımaya çalışan bir canlıdır.

Bu bakımdan İlk Çağ'ın ünlü filozofu Sokrates, "Kendini bil! Kendini tanı! Kendisini bilen içindeki Daimon'u fark eder!" diyerek insanın her şeyden önce kendi varlığını tanınmasına dikkat çekmiştir. Bu hususta Sokrates yalnız değildir. Türk Düşüncesinin önemli isimlerinden Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli gibi şahsiyetlerin yanı sıra Rönesans'ın ünlü Denemeler'in yazarı Montaigne de aynı düşüncelere sahiptirler. Kendini tanıyan insan, neyin ne olduğunu, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bileceğinden dolayı eğriyi düzden, yanlış doğrudan, çirkin güzelden... ayırt edebilmenin yolunu da bulmuştur. Bu yol, akıl yoludur. Aklın etkili kullanılabilmesi noktasında çoğu zaman insan, duygusal tarafını göz ardı etmektedir. Nitekim zihin açısından başka herhangi bir şekilde düşünme gücü yalnızca insan ruhunda bulunmaktadır.²

İnsan, özellikle soyutların anlaşılmasında akli kullanır, ancak insan sadece akıl yoluyla bilgiye ulaşan bir varlık değildir. İnsanın bir duygusal boyutu da vardır. Duygularını kullanan insan, hayallerini de rahatlıkla devreye sokabilir ve böylece sanat-estetik alana girer. Hayal kurmadan sanat icrası yapılamaz. Hatta Yahya Kemal'in şiirindeki ifadesiyle "insan, hayal ettiği müddetçe yaşar!"³ Hayal kuramayan bir insanın şiir, müzik, resim, heykel gibi görsel sanatlardan anlaması da beklenemez.

Yine insan, duyu ve tecrübeleriyle de bilgi edinen bir varlıktır. Bilgi edinmenin gündelik, dinsel, teknik, sanat ve bilimsel gibi çeşitleri bulunmaktadır. Duyular, her insanın ilk bilgi kaynağıdır ve dünyaya geldiği andan itibaren etrafı duyularla algılamaya çalışır. Zamanla bu, tecrübeye yol açar ve insan, duyu-tecrübe bütünlüğü ile doğadaki varlıkları merak sevkiyle anlama ve anlamlandırmaya çalışır. Bu da insanın, ispatı mümkün olan pozitif bilimlere yönelmesi sonucunu doğurur. Duyu ve tecrübenin güzel sanatlardaki önemi yadsınmasa da özellikle tıp, mühendislik, biyoloji, kimya, fizik, madencilik... gibi alanlarda çok daha büyük öneme sahiptir. Çünkü deney, ancak duyu gözlemleriyle yapılabilir. Bu şekilde ortaya çıkan doğa bilimlerinde temel özellik olgusal ve deneysel olmasıdır.⁴

² Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın. (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 73.

³ Yahya Kemal Beyatlı, *Kendi Gök Kubbemiz*, (İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, 1974), 97.

⁴ Abdulkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 22.

İnsan aynı zamanda düşünen bir varlıktır. Buraya kadar ele aldığımız tüm bilim alanlarının hiçbiri, zihin aşamasından geçmeden bilgi üretmezler. Zihin, kavramların biçimlendiği yerdir. Duyulardan, tecrübelerden, muhayyileden gelen ham malzeme, zihinde işlenip kavrama dönüştürüldükten sonra ilgili alanlar tarafından kullanılabilir. O halde tüm bilgilerin ve bilimlerin ana merkezi, zihindir. Zihinden çıktıktan sonra akıl aşamasına geçilir ve bu kez düşünme başlar. Akıl, bütün bilgi ve bilim alanlarının kendisine ihtiyaç duyduğu bir kaynaktır. Bu nedenle bütün bilimlerin ortak hareket noktası da akıldır denilirse hata yapılmış olunmaz. Mademki akıl, ortak bir hareket noktasıdır, o halde bilimler arasında ortak çalışmalar yapılabilir mi? Yapılabilirse niçin yapılmıyor? Bu çalışmada bu soruların ve daha fazlasının cevaplarını ve çözüm yollarını bulmaya gayret edeceğiz.

1. Disiplinlerarası Çalışmaya İhtiyaç Var mı?

Bilim tarihi incelendiğinde Platon'la başlayan ve Aristoteles'le devam eden bir bilimler tasnifi görülmektedir. Aristoteles'in tasnifinde bilimler, sadece ele aldıkları konular dikkate alınarak ayrıştırılmış, bununla birlikte her birinin birbirlerinden etkilenebileceklerini ve bilgi alışverişi yapabileceklerine vurgu yapılmıştır. Ayrıca elde edilebilecek doğru bilgiye ulaşmanın ön şartlarından biri ve en önemlisi mantık kuralları çerçevesinde yapıma zorunluluğudur.⁵ Aristoteles'in bu anlayışı, Orta Çağ İslam bilim tarihi ve felsefesinde kendisini açıkça göstermiştir. İslam filozoflarının neredeyse tamamı hem felsefeyle hem de diğer bilimlerle ilgilenmiş ve birçok eserler vermişlerdir. Harezmi, Fârâbî, Bîrûnî, İbni Sînâ, Cezerî, Ahi Evran, Kadızade-i Rumî, Ali Kuşçu, Uluğ Bey ve daha birçok Türk düşünürü, bir yandan felsefi eserler verirken diğer yandan da kimya, matematik, astronomi, tıp, mühendislik, mimari gibi alanlarda eserler vermiş ve alanlarında otorite haline gelmişlerdir.⁶ Gerek Aristoteles gerekse Türk-İslam düşünürleri böyle bir yonteme niçin ihtiyaç duymuş olabilirler?

Adı geçen filozof ve bilim adamları ve daha başkaları, ilerlemenin, medeniyet kurmanın ancak bilimlerin birbirleriyle dayanışmasıyla gerçekleşebileceği kanaatindedirler. Medeniyet kurmak ve ilerlemek demek, bütün düşünce ve bilim alanlarının ortak çalışmasıyla mümkün olur. Bunlardan bir kısmını diğerine tercih etmek demek, bir temel kolonlarından biri bulunmayan yapı gibi olur. Nasıl ki böyle bir binayı duvarlarla

⁵ H. Ömer Özden, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2022), 57.

⁶ H. Ömer Özden, *Türk Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020), 190-199.

destekleseniz bile en küçük bir depremde dengesi bozularak çökerse medeniyet de böyledir; kurulamadan çöker. Çünkü temelinde kullanılan malzeme noksanıdır. Bu bakımdan medeniyetin temelinde bulunması gereken bilim ve düşünce malzemelerinden biri ya da birkaçı görmezden gelinir de başka bazıları tercih edilirse, ilerleme gerçekleşemez; tamamlansa bile noksan malzemeli bina gibi en ufak bir sarsıntıda yıkılır.

Öyleyse kalkınma ve ilerlemenin tam olması ve malzemesi noksan olmayan sağlam yapılmış bina gibi ayakta kalabilmesi için bilimlerin arasında da sıkı bağlar kurmak ve sürekli birbirlerinin birikimlerinden yararlanmalarını sağlamak gerekir. Daha açık bir ifadeyle, medeniyetin sağlam temeller üzerinde yükselebilmesi için sadece fen bilimlerinin önemsenip, sosyal bilimlerin ya da kültür bilimlerinin ikincil gibi görülmesiyle ya da sadece sosyal ve manevi bilimler olarak nitelenen kültürel alanların önemsenip teknik bilimlerin geride bırakılmasıyla ilerleme ve gelişme gerçekleşemez. Nitekim gerek İlk Çağ'da muazzam bir medeniyet kurmuş olan Batı'nın, Orta Çağ'da gerilemesi, gerekse İslam medeniyetinin iyi başlayıp Osmanlı'nın gerilemesi sonrası çöküşü, yegâne neden olarak görülemez de tek yönlü bir eğitim-öğretim faaliyetine geçilmesine bağlanabilir. Bunun yanında bilimin değerini sadece pozitif bir değere indirgemek de son derece yanlış bir tutumdur. Bilimin değeri hem pratik hem entelektüel hem de ahlaki açıdan değerlendirilmelidir.⁷

İlk Çağ'da her türlü bilim ve felsefeye kapılarını açık tutan Yunan ve Helen medeniyeti, Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul edip de felsefeyle ilgilenmeyi inkârcılık olarak değerlendirmeye başlamasıyla aksi yönde bir tepki vermiştir. Bilim ve felsefeyle ilgilenen filozoflar, siyasi ve dini sebeplerle takibata uğramış, bundan bunalarak imparatorluğun sınırlarının uzak yerlerine veya sınırların dışına kaçmışlardır. Okullarını buralarda devam ettirmenin yollarını aramışlardır. Orta Çağ boyunca tek referans olarak Hristiyanlığı ve onun resmi temsilcisi olan kiliseyi gören Avrupa, dine dayalı bir medeniyet kurmuştur. Bin yıldan daha uzun bir süre skolastik bir eğitimle baş başa kalan Avrupa'da sözü geçen tek kurum kilise olmuş ve kilise papazları, kendilerini Tanrının yeryüzündeki temsilcisi görerek doğrunun tayininde tek yetkili olduklarını düşünmüşlerdir. Onların doğru dediği doğru, yanlış dediği yanlış kabul edilmiştir. Böylece bin yıl boyunca bilim yerine kilise dogmaları yönlendirici olmuştur. Bu tutumlarıyla diğer bilimleri ve serbest düşüncüyü dışladıkları ve hatta reddettikleri için insanlar mutsuz olmuş, yerlerinden yurtlarından

⁷ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, (Ankara: BB101 Yayınları, 2018), 87.

uzaklaşmış, Engizisyon Mahkemelerinde verilen tek yönlü kararlarla hayatları kararmış, ekonomi ve eğitimden uzak kalıp sefil bir hayata sürüklenmişlerdir. Buna mukabil kilise çevresinde bulunanlar, her türlü imkândan yararlanıp müreffeh bir hayat sürdürmüşlerdir.

Bunu çarpıcı bir örnekle şöyle açıklayabiliriz: Orta Çağ'ın başlarından sonlarına kadar çeşitli zamanlarda dünyanın değişik yerlerinde veba salgınları yaşanmış ve en büyüğü 14. Yüzyılda yaşanan salgında yirmi milyonu Avrupa'da olmak üzere yaklaşık yetmiş beş milyon insan ölmüştür. Kilise, bu hastalığın, emirlerine uymayanları cezalandırmak için Tanrı tarafından gönderildiğini söyleyerek bu hastalıktan kurtulmanın tek yolunun kiliselerde toplu dua etmek olduğuna halkı inandırmıştır. Toplu dualarla daha da artan vebaya karşı tıbbi tedbirler alarak çareler bulmak isteyenler, büyücü, inkârcı olarak görülmüş ve cezalandırılmışlardır. Kiliseye bağlı olarak yürütülen tek yönlü dini eğitim, 'kara ölüm' olarak nitelenen vebaya karşı tedbir almayı bile dinde aramıştır. Bu yanlış tutum, felsefeyi de yalnızca dine hizmet eden bir duruma getirmiş, rahip filozoflar felsefeyi Hıristiyanlık dogmalarını açıklamak ve kiliseye hizmet etmek için kullanmışlardır. Demek ki Orta Çağ'da Batı dünyasında bir din-bilim çatışması yaşanmış ve bu kavgada dinin temsilcisi konumundaki kilise, uzun yıllar galip gelmiştir.

Orta Çağ'da, diğer bir uygarlık da İslam medeniyetidir. Türk milletinin de tüm benliğiyle benimsediği İslam dininde bir din-bilim çatışması yoktur. Çünkü İslam dini, bilimi ve felsefeyi teşvik eden bir anlayışa sahiptir. Gerek Allah'ın Kuran'daki "De ki, hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak akıl sahipleri anlar!", "Düşünmez misiniz? İbret almaz mısınız?" gibi ifadelerle biten ayet ve benzerleriyle bilim ve felsefeyi teşvik eden buyrukları, gerekse Peygamberimizin "Hikmet müminin yitiğidir! Nerede bulursa alsın!", "İlim Çin'de bile olsa alın!" şeklindeki tavsiyeleri, dini doğru anlayan birçok Müslüman tarafından değerlendirilerek bu tavsiyeler doğrultusunda bilim ve felsefeye yönelmiş ve Roma İmparatorluğunun baskılarından kaçan filozof ve bilim adamlarının kurdukları eğitim kurumlarına gidip onlardan bilim ve felsefe öğrenmişlerdir. Bunun sonucunda da yüksek bir medeniyet kurulmuştur. Bu medeniyetin temsilciliğini ve bayraktarlığını da 10. yüzyılda topluca İslamiyet'i kabul eden Türk milleti yapmıştır. Selçukluların kurduğu medreseler hızla gelişmiş, Osmanlılar döneminde eğitim, çok yönlü olarak uygulanmıştır. Bilimler arasında bir tercih yapılmamış, biri diğerinden üstün ya da aşağı görülmemiş, fen bilimleri, dini bilimler ve felsefe birbirini destekler vaziyette tedris edilmiş ve 16. yüz yıla kadar süratli bir gelişme ve ilerleme yaşanmıştır.

O halde ilerleme ve kalkınma, fen bilimleri ile sosyal bilimlerin, bir başka ifadeyle maddi bilimlerle manevi bilimlerin birbirini desteklemesiyle gerçekleşebilir. Bu iki bilim alanını birbirine bağlayan köprü görevini ise felsefe üstlenmiştir.

2. Disiplinlerarası Çalışmada Felsefenin Rolü

Disiplinlerarasılık veya interdisipliner yaklaşım, farklı disiplinlerin bilgi ve yöntemlerini bir araya getirerek daha derinlemesine ve bütüncül bir anlayış geliştirmeyi amaçlayan bir yaklaşımdır. İlk başta sadece farklı disiplinlerin bilgisini birleştirme olarak görülebilir, ancak daha derinlemesine bir anlayışa sahip olduğunu anlamak önemlidir. Disiplinlerarasılığın temel mantığı, disiplinler arasındaki sınırları ortadan kaldırarak bir konuyu veya sorunu daha kapsamlı bir şekilde ele almaktır. Bu, farklı disiplinlerin perspektiflerini birleştirerek daha geniş bir bakış açısı ve derinlemesine bir anlayış geliştirmeyi içerir. Özellikle karmaşık ve çok yönlü sorunların çözümünde etkilidir.⁸ Disiplinlerarasılık, bilgi ve yöntemlerin sınırlarını aşarak işbirliği yapmayı teşvik eder. Bu sayede, bir sorunun farklı yönlerini ve etkilerini daha iyi anlayabilir ve daha etkili çözüm yolları geliştirebilirsiniz. Bu yaklaşım, özellikle günümüzün karmaşık ve çok boyutlu sorunlarıyla başa çıkmak için önemlidir. Sonuç olarak, disiplinlerarasılık, farklı disiplinler arasında iş birliğini teşvik eden ve sorunlara daha derinlemesine ve bütüncül bir şekilde yaklaşmayı amaçlayan önemli bir yaklaşımdır. Bu, bilgi ve yöntemlerin sınırlarını aşarak daha etkili çözümler bulma yolunu açar. Bu etkili çözüm için felsefe temel pozisyonda bulunmaktadır. Felsefe, içerisinde din bilimlerinin de bulunduğu sosyal bilimlerle fen bilimleri arasında geçiş sağlayabilecek bir yapıdadır. Çünkü bilim, yönetime ihtiyaç duymaktadır. Bu yöntemi ortaya koyacak olan da mantık ve felsefi düşüncedir. Avrupa, bin yılı aşkın Orta Çağ karanlığı tecrübesini yaşadıkdan sonra bunun farkına varmış ve İlk Çağ'ın felsefi değerlerini yeniden canlandırarak bir Rönesans gerçekleştirme gereği duymuştur. Bunu yaparken de geniş çapta Türk-İslam bilim ve felsefesini göz önünde bulundurmıştır. Çünkü Avrupalıların yeniden yapılanma ihtiyacını hissetmesinin nedeni, Türk-İslam dünyasında 9. asırdan itibaren hızla gelişip ilerleyen medeniyettir. Gerek haclı seferleri yoluyla gerekse seyyahların gezilerinde elde ettikleri bulguları memleketlerinde anlatmaları dolayısıyla Doğu medeniyeti Batı'da etkili olmuş ve 13. 14. asırlardan itibaren süratli bir şekilde yeni eğitim kurumları kurma girişimlerine yönelmişlerdir. Doğu'da

⁸ Koray Değirmenci, " Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarasılığı ve Disipliner Ayrımları Yeniden Düşünmek", *Akdeniz İletişim Dergisi*, (2012, 15), 73, 72-80.

kurulan medreselerde yapılan disiplinlerarası eğitimi esas alan Avrupalılar, eğitimi tedricen geliştirerek bugünkü üniversitelerin ilk örneklerini ortaya çıkarmışlar ve adına da üniversite demişlerdir.

Batılılar, yeni eğitim kurumlarına yönelirken, Türk-İslam dünyasındaki medreseleri gerek mimari gerekse okutulan derslerin içerikleri bakımından taklit etme gereği duymuşlardır. Çünkü bin yılı aşkın bir zaman boyunca eğitim, kiliselerin emrinde ve kontrolünde olmuş, skolastik bir anlayışla bir adım bile ilerleme kaydedememişlerdir. Avrupalı bazı ileri görüşlüler, skolastiğin açmazlarının farkına varıp, Doğu'daki Türk-İslam medreselerinde yapılan universal eğitim sistemini örnek alarak Padua, Bologna, Oxford, Köln gibi Avrupa şehirlerinde üniversiteler kurmuş, kurdukları bu eğitim kurumlarında universal nitelikli bir eğitim vermeye başlamışlardır.

Kurulan bu ilk üniversitelerde, aynı anda iki iş birden yapılmaya çalışılmıştır. Biri tercüme faaliyetleri, diğeri de yöntem arayışı. Doğu'dan getirilen eserlerin tercümeleri yapılarak okutulmuş ve çok hızlı bir değişime doğru yelken açılmıştır. Diğer taraftan bu üniversitelerde yöntem problemi üzerinde durulmuş, 13. asırda önce Roger Bacon'la başlayan metot arayışları, Leonardo da Vinci, Nicolaus Copernicus, Johannes Kepler, Galileo Galilei, Francis Bacon ve daha başkalarıyla devam etmiş ve yeni bir çağa girerken Avrupalı düşünürlerden Rene Descartes, yöntem konusunda son noktayı koymuştur. Bu yöntem, apaçıklık, analiz, sentez ve kontrol basamaklarından ibarettir. Daha önce Francis Bacon tarafından geliştirilen tümevarım yöntemi, Descartes'in tümdengelim yöntemiyle birleştirilerek hem felsefede ve diğer sosyal bilim alanlarında hem de fen, tıp ve mühendislik bilimlerinde kullanılır hale gelmiştir.

Batılıların bu çabaları öncesinde Bizans'ın Türkler tarafından alınarak İstanbul'un bir Türk şehri haline getirilmesi, Batılıları iyice kendine getirmiş ve 15. yüzyılda İtalya'nın Floransa kentinde bir Rönesans hareketi gerçekleştirilmiştir. Batı dünyası, buradan itibaren bilim, sanat, felsefe, din vs. gibi kurumlarda yeniden bir yapılanmaya gitmiştir. Bu yeniden yapılanma hareketi, Avrupa'ya hamle üstüne hamle yaptırmış ve metotlu bir çalışma ile hep ileriye doğru gidilmiş ve yeni keşiflerle Avrupa, bilimin önderliğini eline geçirmiştir.

Batı'da bunlar olurken bizde ise 16. asır sonlarında durum ters yöne dönmüştür. Dinin emirleri insanlar tarafından istismar edilmeye ve din adına iş yapılmaya, dinde bulunmayanlar dinde varmış gibi gösterilmeye, dinin kendisi değil de dini tutum ön plana geçmeye başladığı andan itibaren Türk-

İslam medeniyetinde önce aksama, sonra duraklama, en sonra da gerileme başlamıştır.

Batı, Orta Çağ'ın karanlıklarından, felsefeye yeniden değer vererek kurtulurken bizim sahip olduğumuz düşünce dünyası, onların çıkarıp attıkları Orta Çağ elbisesini giyme gafletine düşmüş ve o zamana kadar değerli eserler yazdığımız felsefeyi, 17. yüzyılın başlarından itibaren medreseden uzaklaştırarak bu bütüncül düşünme gücünü terk etmişlerdir.

Kâtip Çelebi'nin "Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehak" isimli eserinde üzülererek belirttiği gibi Osmanlı eğitim-öğretiminde, medreselerin öğretim programında yer alan felsefe ve fen bilimleri müfredat dışında bırakılarak sadece dini bilimlerin öğretilmesine ağırlık verilmeye başlanmıştır. Gazalî'nin "mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz" sözüne binaen mantık ve felsefe adına medrese programında sadece 'Ekmel' ve 'Hidaye' adlı mantık ve kelim eserleri kalmıştır.

Kâtip Çelebi'nin adı geçen eserinde bu konuya getirdiği açıklamalar durumun anlaşılması açısından son derece önem arz etmektedir. Kâtip Çelebi, bazı insanların İslam'ın başlangıcında maslahat (çıkart) amacıyla ortaya konulan rivayetlere kör bir itaat gösterdiğini belirterek sadece taklit edilip düşünülmeden kabul edildiğini belirtmektedir. Bu dönemde felsefe ilimleri bazı çevrelerce kötüleniyordu. Felsefe, İslam dünyasında bazıları tarafından dini değerlere zarar veren bir alan olarak görülüyordu. Bu, felsefeyle ilgili ön yargıların olduğunu gösteren bir durumdur. Bunun sonucunda felsefi ilimlerin arka plana atılarak yeni ve farklı derslerin müfredata eklenmesi disiplinlerarası işbirliğinin kopmasına neden olmuştur.⁹

Bu tercih, Kâtip Çelebi'nin belirttiği gibi, eğitim ve öğretimin tamamen duraklamasına yol açmış ve Osmanlı eğitim kurumları, Avrupa'daki gelişmeleri dahi takip edemez duruma gelmiştir. Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun öncelikle gerilemesine ve ardından çöküşüne katkıda bulunmuş; zamanla kötüleşen bu kurumlar, çağın gerekliliklerine uyum sağlayamadığı için çöküşe ve sonucunda devletin bu zayıflamanın altında ezilmesine neden olmuştur.

Tanzimat reformları ile birlikte, öncelikle içsel bir muhasebeye

⁹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 9.

yönelerek ardından Batı'yı keşfetme çabasına girişilmiş; birçok öğrenci bilimsel eğitim için Avrupa üniversitelerine gönderilmiştir. Ancak, bu hamle beklenen başarıyı sağlayamamıştır. Osmanlı Devleti'nin yerini alan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile birlikte, bilim ve teknoloji alanında önemli atılımlar gerçekleştirilmiş ve kısa sürede büyük ilerlemeler kaydedilmiştir.

Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte ülkede başlatılan kalkınma hamleleri, bilimin önemini artırmış ve fen bilimleri ile sosyal bilimler alanında eğitim almak üzere pek çok öğrencinin Avrupa'ya gönderilmesine yol açmıştır. Bu sayede, kalkınmanın sadece pozitif bilimlerle sınırlı olmadığı; aynı zamanda sosyal bilimler ve kültür bilimlerinin de bu kalkınma sürecinde önemli bir paya sahip olduğu anlaşılmıştır.

Ülkemizde bu yaklaşımla kurulan üniversitelerde, fen fakültelerinin yanı sıra kültür bilimlerini içeren edebiyat fakülteleri de açılmıştır. Bu iki eğitim kurumunun bir arada bulundurulmasının temel nedeni, kültür alanları ile fen bilimlerinin sürekli fikir alışverişinde bulunmalarını sağlamaktır.

Mademki Devletimiz, pozitif bilimlerle kültür bilimlerinin bir arada bulunması için Fen Edebiyat fakültelerini kurulmuştur, öyleyse niçin ülkemizde bilimler arası ya da disiplinler arası ortak çalışmalar yeterli düzeyde değildir? Devletimizin önceleri düşünüp uyguladığı bu önemli proje, maalesef sonradan uygulamadan kaldırılıp bu fakülteler ikiye ayrılmış ve birbirlerinden bağımsız alanlar olarak eğitimlerine devam etmişlerdir. Hali hazırda da durum bundan ibarettir. Böyle bir uygulamaya geçişteki hareket noktası da Avrupa'nın 19. asırda bilimleri şubelere ayırmasının örnek alınmasıdır.

Avrupa, bunun sıkıntılarını görünce derhal uygulamadan vazgeçip yeniden farklı disiplinlerin birlikte çalışması ortamını yeniden hayata geçirmiş ve ilerleme yolunda bir yol kazasına uğramamıştır. Bizim orta dereceli okullarımızda ve üniversitelerimizde ise her geçen gün tek programlı eğitim modeli devam etmektedir. Fen liseleri, sosyal bilimler liseleri gibi. Son yıllarda çok programlı liseler devreye sokulmaya başladıysa da eski alışkanlıkların terk edilmesi zor olduğu için tek programlı okullar da açılmaya devam etmektedir. Bunun sonucu olarak üniversitelerimiz de bilim ve teknoloji üniversitesi, teknik üniversite, sosyal bilimler üniversitesi, ticaret üniversitesi, sağlık bilimleri üniversitesi gibi adlarla açılmaya devam etmektedir.

Böyle bir uygulamanın önemli nedenlerinden biri, teknik konularla, tıp

ve fen bilimleri ile ilgilenen akademisyenlerin sosyal ve beşerî bilimlerle ilgilenenleri adeta görmezden gelmeleriyle açıklanabilir. Oysaki milletçe kalkınma ve ilerleme, pozitif bilimlerle kültür bilimlerinin bir arada öğretilmesiyle gerçekleşebilir. Bilim insanlarının, kendi bilimlerinin diğerlerinden üstün olduğu şeklinde bir bilim taassubuna kapılmaları, bilimler arasındaki entegrasyona engel teşkil etmektedir. Batı'da uygulanan modern eğitim sisteminde, disiplinler arası yaklaşımlar kullanılmakta ve bu, bilgiye erişimi daha da kolaylaştırmaktadır. Ülkemizin üniversitelerinde de aynı sistemin uygulanması durumunda daha hızlı ve etkili bir kalkınma hamlesinin gerçekleşebileceği söylenebilir. Bunun için de orta dereceli okullarda çok disiplinli uygulamaların hızla hayata geçirilmesi gerekmektedir.

Disiplinlerarası çalışmalar, bilginin yaygınlaşmasına da yol açacaktır. Günümüzde bir konuda o kadar ileri düzeyde uzmanlaşmaktadır ki o alanın bütünlüğü kaybolup gitmektedir. Örneğin tıp alanında çalışan bir akademisyen KBB alanında uzmanlığını yaptıktan sonra ya kulak ya burun ya da boğaz konusunda kendisini aşırı geliştirerek kulakla ilgilenen bir tıp doktoru, boğazla ilgili ileri bir vak'a geldiğinde ondan anlamayıp, onu boğazla ilgilenen arkadaşına yöneltmektedir. Hatta kulağın veya gözün bir bölümünde iyice derinleşen bir doktor, kulak veya göz rahatsızlığıyla ilgili kendi ileri uzmanlık alanına girmeyen bir rahatsızlığı kulağın veya gözün o alanında ilerlemiş meslektaşına yönlendirmektedir. Halbuki beden bir bütündür. Bedeni bölüp farklı uzmanlık alanlarına ayırdığınızda bedenin bütünlüğünü kaybederek ciddi hatalar yapmak ve hastanın ölümüne bile yol açabilmektedirler.

Diğer bilimler de böyledir. Kuşku yok ki pozitif bilimlerle ilgilenen akademisyenler, kültür bilimleri alanlarında da geniş bir bilgi birikimine sahip olarak daha kuvvetli bilgilere ulaşabileceklerdir. Benzer şekilde, kültür bilimleri ile ilgilenen akademisyenler de pozitif bilimler hakkında da bilgi elde etmeleri halinde daha güçlü bir bilgi donanımına sahip olacaklardır. Bunun diğer bir aşaması da üniversitelerimizde, farklı bölümler arasında ve disiplinler arasında işbirliğinin teşvik edilmesidir. Ayrıca, fen bilimleri alanlarında kültür bilimi derslerine, kültür bilimleri alanlarında da fen bilimi derslerine yer verilmesi, ülkemizin ilerlemesi ve kalkınmasında çok önemli katkılar sağlayacaktır. Son iki yıldır bazı üniversitelerde ÜSD yani Üniversite Seçmeli Dersi adı altındaki uygulamanın kısmen başlatılmış olması, geleceğe umutla bakabileceğimize dair bir işaret olarak kabul edilebilir. Örneğin, tıp eğitiminde tıp etiği, mühendislik ve fen fakültelerinde bilim felsefesi ve tarihi gibi derslere yer verilmeye başlanması, bu yönde atılmış bir adım olarak

memnuniyet vericidir. Eğitimdeki bu tür gelişmeler kalitenin artmasına yardımcı olabilir. Özellikle de her fakültede ortak ders olarak Felsefeye Giriş ve Bilim Tarihi derslerinin okutulması son derece yararlı olacaktır.

Burada hedeflenen ana nokta insanla var olan arasındaki ilişki sonucunda oluşan bilgi sorunudur. Tanımak bilgi sahibi olmakla mümkün olabilecek bir şeydir. İnsanın temel faaliyetinin temelinde yatan sorun bilgi noktasındadır.¹⁰

Sonuç

Medeniyet kurmanın ya da bir ülkenin ilerlemesinin önemli aşamalarından biri de düşünce, kültür bilimleri ve pozitif bilim alanlarında yapılan çalışmalardır. Düşünce ve kültür bilimleri, pozitif bilimler için bir basamak niteliğindedir. Nitekim Rönesans'ta geliştirilen bilimsel yöntem, filozoflar tarafından ortaya konulmuştur.

Türk-İslam bilim tarihinde de hakîm ya da filozof olarak adlandırılan Bîrûnî, Fârâbî, İbni Sînâ, Ebu Bekir Râzî gibi şahsiyetler, sadece felsefeyle değil birçok bilim alanlarında önemli eserler verdikleri ve bunlar o günün koşullarında uygulanabildiği için yüksek bir medeniyet kurmuş ve Rönesans'ın başlamasındaki önemli etkenler arasında yer almışlardır.

Rönesans'la birlikte felsefe ve pozitif bilimleri bir arada değerlendiren Batılılar, buna teknolojiyi de katarak yükselen bir gelişme seyri yakalarken maalesef bilim ve felsefeyi eğitim kurumlarının dışına atan Türk-İslam dünyasının temsilcisi Osmanlı Devleti, bu yanlış hamleyle gerilemeye başlamış ve yıkılışını hazırlamıştır.

Bu iki örnek dikkate alınarak orta öğretimden üniversitelere kadar ülkemizin eğitim kurumlarında disiplinlerarası çalışmalara öncelik verilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Coğrafya okutulan bir bölümün öğrencilerine mutlaka geometri, matematik gibi dersler de okutulması düşünülmelidir. Tıp okuyan öğrencilere halkla ilişkiler dersi, sosyoloji, felsefe gibi derslerin okutulmasının bu öğrencilere neler kazandırabileceği üzerinde tartışılmalıdır.

Üniversite, universal bilgilere ulaşmak demek olduğuna göre, yeni bilgi üretmeden yeni bilimsel anlayışlara ulaşamayacağı unutulmamalıdır. Yeni bilgiler de ancak disiplinlerarası çalışmalar sayesinde üretilebilir. Disiplinlerarası çalışmalar, farklı disiplinlerin bilgi ve yöntemlerini

¹⁰ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 193.

◆ Eğitim ve Kalkınmanın Kaliteli Hale Getirilmesinde Bilimlerarası/Disiplinlerarası
Çalışmaların Önemi

birleştirerek yeni bilgilerin üretilmesine katkı sağlar. Bu yaklaşım, sorunların daha kapsamlı bir şekilde ele alınmasına ve çok yönlü çözümler bulunmasına yardımcı olur. Gelecek yıllarda bu anlayışı benimsemiş bir eğitim anlayışına kavuşmanın bir umut olmaktan çıkıp gerçekleşmiş olması her alanda tekrardan yükselişimizin yegane çözüm yolu olarak gözükmektedir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları, 2018.
- Beyatlı, Yahya Kemal. *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, 1974.
- Çüçen, Abdulkadir. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Çüçen, Abdulkadir. *Bilim Felsefesine Giriş*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Değirmenci, Koray. "Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarasılığı ve Disipliner Ayrımları Yeniden Düşünmek". *Akdeniz İletişim Dergisi*, (2012), 72-80.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: MEB. Yayınları, 1993.
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Özden, H. Ömer. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2022.
- Özden, H. Ömer. *Türk Düşünce Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020.

Urfalı Bir Halvetî Şeyhi: Mûsâ Kâzım Kızıllkanat

A *Khalwatiyya Shaykh* from Urfa: Mûsâ Kâzım Kızıllkanat

Betül SAYLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bilim
Dalı

Asst. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of
Taşawwuf

Trabzon/Türkiye

betulbaslisaylan@gmail.com **ORCID:** 0000-0001-6184-7393

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Aralık / December 2023

DOI: [10.53683/gifad.1372427](https://doi.org/10.53683/gifad.1372427)

Atıf / Citation: Saylan, Betül. "Urfalı Bir Halvetî Şeyhi: Mûsâ Kâzım Kızıllkanat / A *Khalwatiyya Shaykh* from Urfa: Mûsâ Kâzım Kızıllkanat". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 108-133

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Özet

1908’de Urfa’da dünyaya gelen, Abdülkâdir Geylânî nesline ve Seyyid sülâlesine mensup bulunan Mûsâ Kâzım Kızıllkanat, mürşidi Bekir Sıdkı Visâlî’den aldığı hilâfetle İzmir’de faaliyet göstermiştir. Bekir Sıdkı Visâlî, Halvetiyye tarîkatının Uşşâkiyye kolunun Cumhuriyet sonrası temsilcilerindendir. Mûsâ Kâzım Kızıllkanat, vazife yaptığı dönemde tarikat içindeki ihtilâflar karşısında mücâdele etmiş, tarîkatı içindeki birliğin bozulmasına müsaade etmemiştir. Bu birliği sağlayabilmek ve mürîdâna daha faydalı olabilmek maksadıyla rehber niteliğinde küçük bir risâle kaleme almıştır. *Mü’minlerin Havâss Yolu* başlıklı risâle, Uşşâkiyye kolunun önemli temsilcilerinden Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî’nin kaleme aldığı ve Abdurrahman Sâmî Saruhânî’nin ilaveler ile Türkçe’ye tercüme ettiği *Tuhfetü’l-Uşşâkî* eserine bağlı kalarak kaleme alınmıştır. Tarîkat içindeki birliği sağlamak maksadıyla Uşşâkî yolunun âdâb eserinden derlenen bu risâle, o dönem tarîkat çevresinin ihtiyaçlarını tespit etmek açısından ehemmiyet arz etmektedir. Bu makalede söz konusu risâle ve sâir kaynaklar çerçevesinde yakın dönem tasavvuf tarihinin önemli bir ismini kayıt altına almayı amaçladık. Mûsâ Kâzım Kızıllkanat’ın hayatını, mürşidlerini, tasavvufî hayatını, eserini ve halîfelerini ele alarak yakın dönem tasavvuf tarihindeki yerine işaret etmek istedik.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Halvetiyye, Uşşâkiyye, Mûsâ Kâzım Kızıllkanat, İzmir.*

Abstract

Mûsâ Kâzım Kızıllkanat, who was born in Urfa and belonged to the ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî family and the Sayyid dynasty, guided in Izmir with the caliphate he received from his sheikh Bakr Şidqî Vişâlî. Bakr Şidqî Vişâlî is one of the post-Republican representatives of the ‘Ushshâkiyya branch of the Khalwatiyya tarîka. During his duty, Mûsâ Kâzım Kızıllkanat, fought against the conflicts in the tarîka and did not allow the unity to be broken. We have determined that he wrote a small risâle as a guide in order to ensure this unity and to be more influential to the disciple. The risâle titled Müminlerin Havass Yolu was written in accordance with Tuhfa al-‘Ushshâkî, which was written by ‘Abd Allâh Şalâh al-Dîn ‘Ushshâkî, one of the important representatives of the ‘Ushshâkiyya branch, and translated into Turkish by ‘Abd al-Rahmân Sâmî Saruhânî with additions. This risâle, which was compiled from the etiquette work of the ‘Ushshâkiyya way in order to ensure the unity within the tarîka, is important in terms of determining the needs of the mystic circles of that period. We wanted to record an important name in

the history of taşawwuf in the recent period with the help of the information we gathered from the aforementioned risāla and the sources we could reach, and to determine his place in the recent history of taşawwuf by considering his life, his followers, his şūfī life, his work and his successors. Within the framework of this study, it is aimed to record an important name in the recent history of sufism through the information we have compiled from the risāla and the other sources. We wanted to determine Mûsâ Kâzım Kızılkanaat's place in the recent history of taşawwuf by discussing his life, his shaykhs, his şūfī life, his works and his caliphs.

Keywords: *Taşawwuf, Khalwatiyya, Ushshākiyya, Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, Izmir.*

Extended Summary

Khalwatiyya sect was born in today's Azerbaijan region and spread over a wide area. It is one of the sects with many followers. The patriarch of the cult is 'Omar Khalwati (d. 750/1349 or 800/1397). They implemented the practice of "khalwat" systematically. The arrival of the cult to Anatolia took place through the caliphs of Sayyid Yaḥyā Shīrwānī (d. 870/1466), known as the "second patriarch" of Khalwatism. Caliphs of Sayyid Yaḥyā Shīrwānī who brought Khalwatiyya to Anatolia are; Muḥammad Bahā' al-Dīn Erzindjanī, Ḥabīb Ḳaramānī and Dede 'Omar Rūshani.

The Khalwatiyya cult was divided into branches, sub-branches and branches after Sayyid Yaḥyā Shīrwān. Khalwatiyya cult, which is divided into four main branches as Rūshaniyya, Djamāliyya, Shamsiyya and Aḥmadiyya. Also it is divided into twelve sub-branches and forty-two branches.

'Ushshākiyya branch was founded by Sayyid Ḥasan Ḥusām al-Dīn 'Ushshāki (d. 1001/1583). Ḥasan Ḥusām al-Dīn 'Ushshāki, who came to Uşak from Bukhārā, carried out guidance activities here. Ḥasan Ḥusām al-Dīn 'Ushshāki, who was invited to Istanbul by Padishah III. Murad, carried out his activities in the lodge allocated to him in Kasımpasha. After him, Memī Can Saruhānī (d. 1008/1599), Meḥmed Djamāl al-Dīn 'Ushshāki (d. 1165/1751), 'Abd Allāh Şalāḥ al-Dīn 'Ushshāki (d. 1197/1783) are the main names that represented the cult and helped it become institutionalized. After Istanbul, 'Ushshākiyya was active mostly in Rumelia and Western Anatolia regions.

Mûsâ Kâzım Kızılkanaat was born in 1908 in Siverek, Urfa. His family belongs to Sayyid İbrāhīm al-Dasūkī and Prophet. After graduating from military high school, he was appointed to Manisa Demirci district. Here, he started to search for a shaykh. He met with Bakr Şidqī Vişālī (d. 1962) one of

the caliphs of ‘Abd al-Raḥmān Sāmī Saruhānī (d. 1934), by Meḥmed Rūḥī Akhan and he was educated by Bakr Şidqī Vişālī, and became his caliph. Became postnishin after Meḥmed Rūḥī Akhan's death. During his postnishin period, he stood against the objections and divisions within the cult and tried to preserve the unity within the cult. We have determined that he wrote a treatise called Müminlerin Havass Yolu, both in response to objections and in order to ensure unity. Bakr Şidqī Vişālī, the shaykh of Mūsā Kāzım Kızıllkanat was born in Kula, Manisa, in 1880-81. He received his primary education in Kula. He received his şūfī education from the Naqshī shaykh Muḥyī al-Dīn Sānī in Kula. Bakr Şidqī Vişālī, who completed his higher education in Fatih Madrasahs, studied science of ḥadīth and received his license from Hadji Ḥāfiẓ Aḥmad, one of the caliphs of Aḥmad Gümüş-Khānewī. Following his education, he served as a judge for a while and then engaged in the carpet trade, which was his family profession. One day of Ramaḍān, he was influenced by shaykh ‘Abd al-Raḥmān Sāmī Saruhānī (d. 1934) at Izmir Hisar Mosque, and became his caliph after completing his şūfī education.

The treatise, prepared by using the Turkish translation prepared by ‘Abd al-Raḥmān Sāmī Saruhānī of the treatise written by ‘Abd Allāh Şalāḥ al-Dīn ‘Ushshāki under the name Tuhfa al-‘Ushshāki, contains information about basic şūfī concepts, etiquette and customs of the ‘Ushshākiyya branch. In the work, various subjects are discussed under fifty-nine headings, especially prayer etiquette. At the end of the work, where the basic issues regarding the functioning of the sect are discussed, explanations of concepts such as “tac”, “devran”, “post”, “shaykh”, “Waḥdat al-Wudjūd (unity of being)” are included. And also in the work there are some explanations about some concepts as “dhikr”, “kinds of dhikr (voiced or silent)”, “relations between shaykh and disciple”, “rules of spiritual education”.

In the introduction of the Müminlerin Havass Yolu, Mūsā Kāzım Kızıllkanat talks about his own taşawwuf journey. He talks about his shaykh and his caliphs. He states that he wrote his work by referring to the work of ‘Abd al-Raḥmān Sāmī Saruhānī, one of the elders of the cult, in order to resolve the confusion that arose within the cult after the death of Meḥmed Rūḥī Akhan. It was also written to be a guide for those who want to advance within the sect. The subjects that Mūsā Kāzım Kızıllkanat covers in his work are “pray”, “repentance”, “shaykh”, “respecting the shaykh”, “asceticism and the world”, “humility”, “death”, “devran”, “dhikr” and “types of dhikr”.

Mūsā Kāzım Kızıllkanat included the names of the caliphs in the introduction of the work. These names; Hadji Eşref Akhan, Hüseyin Fehmi

from Konya, Hadji Rıdvân Özaydın, Hadji Nâdjî Eren, Hadji Yunus Demiratan, Hadji Hüseyin Gacar. One of these names, Hadji Nâdjî Eren, brought the 'Ushshâkiyya branch to Balıkesir with the caliphate he received from Mûsâ Kâzım Kızılkanaat and made Balıkesir the center of the cult. Over time, Nâdjî Efendi's circle of influence expanded, centered in Balıkesir, and he had followers from many cities of Turkey such as İstanbul, İzmir, Manisa, Antalya, Burdur/Bucak, Hatay, Konya, Kütahya/Tavşanlı, Şanlıurfa, Gaziantep throughout his life. Nâdjî Efendi has thirty-seven works that contain his mystic thoughts and conversations. At the same time, he has a work called *Âşıklar Bahçesi*, in which he brings together his poems, some of which were composed. He passed away in April 2018.

Through this study, it is aimed to identify the leading names within the framework of the course of 'Ushshâkiyya, an active cult in Western Anatolia, and to record less-known works.

Giriş

Tasavvuf tarihinde çeşitli sebeplerden çok sayıda kol, alt kol, şube ve alt şubeye ayrılan tarikatların örneklerinden biri Halvetiyye tarikatıdır. Nitekim Halvetiyye tarikatı dört ana kola, on iki alt kol ve kırk iki şubeye bölünerek geniş bir coğrafyada faaliyet göstermiştir.¹

Halvetiyye tarikatının kollarından biri Uşşâkiyye koludur. Bu kol Buhara'da dünyaya gelen Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî'ye (ö. 1001/1593) nispet edilmektedir. Buhara'dan Anadolu'ya, Uşak'a gelerek yerleşen ve burada birçok halife yetiştiren Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî daha sonra İstanbul'a davet edilmiş ve vefâtı olan 1001/1593'e kadar Kasımpaşa'daki dergâhında irşâda devam etmiştir. Postnişinliği döneminde birçok müntesibi olmuştur. Bilhassa devlet ricâlinin sık ziyaret ettiği isimlerdendir. Vefâtından önce hac yolculuğu için İstanbul'dan ayrılmıştır. Hac yolculuğu dönüşünde Konya'da rahatsızlanarak vefât emiş, cenazesi defnedilmek üzere İstanbul'a gönderilmiştir.²

Uşşâkiyye yolunun en önemli özelliklerinden biri, Cumhuriyet sonrası dönemde silsilelerinin kesintiye uğramayarak faaliyetlerine devam etmesi olmuştur. Bilhassa 1285/1868'de vefat eden Ömer Hulûsî Güzehisâr-ı Aydınlı'den devam eden tarikat silsileleri hem yolun devamı hem de

¹ İlgili şema için: Semih Ceyhan, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed: Semih Ceyhan, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 705-707.

² Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2015), 4/281-293.

Uşşâkiyye yolunun farklı merkezlerde faaliyet göstermesi noktasında önem arz etmektedir. Nitekim İzmir, İstanbul, Manisa, Balıkesir, Çorum gibi şehirler Cumhuriyet sonrasında Uşşâkiyye kolunun faaliyet merkezleri arasındadır. Hüseyin Vassâf (ö. 1348/1929), Mehmet Nusret Tura (ö. 1979), Necdet Ardıç (d. 1938), Abdurrahman Sâmî Saruhânî (ö. 1934), Bekir Sıdkı (Halıcıoğlu) Visâlî (ö. 1962), Hacı Eşref Sırrı Akhan (ö. 1977), Mehmed Rûhî Kulavî (ö. 1977), Hacı İbrahim Rüşî İpek Çorumî (ö. 2000), Sıddık Nâci Eren Balıkesirî (ö. 2018) gibi isimler bu bölgelerde etkin olan isimlere örnek gösterilebilir.³

1962'de İzmir'de vefât eden Bekir Sıdkı (Halıcıoğlu) Visâlî, Abdurrahman Sâmî Saruhânî'den aldığı hilâfetle ve yetiştirdiği halîfelerle İzmir'de Uşşâkiyye'nin temsilcisi olmuştur. Bekir Sıdkı Efendi'nin halîfelerinden biri Urfa'da dünyaya gelen Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'tır. Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın hayatı ile ilgili bilgiler sınırlıdır. Hayatı ile ilgili bilgilere kendi kaleme aldığı eserinde ve halîfelerinden Sıddık Nâci Eren'in eserlerinde verdiği ayrıntılarda rastlamaktayız.

1. Mûsâ Kâzım Kızılkanaat

1.1. Hayatı:

Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, 1324/21 Nisan 1908'de Urfa/Siverek'te dünyaya gelmiştir. Babası Seyyid Ramazan Efendi, annesi Mollâ Seyyid Hân'ın kızı Nesîbe Hanım'dır.⁴ Nesebi annesi tarafından Abdülkâdir Geylânî vâsıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır.⁵ Babası Seyyid Ramazan Efendi'den gelen silsilesi ise Seyyid Ramazan Efendi'den Seyyid İbrâhim Dessûkî (ö. 676/1277) üzerinden on iki imâm yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır.⁶

Mûsâ Kâzım Efendi'nin babası Seyyid Ramazan Efendi, Ruslarla yapılan savaşta Erzurum/Altunbulak'ta şehit olmuştur. Babasının vefâtından sonra tahsiline devam edemeyen Mûsâ Kâzım Efendi, 1927'de Mersin Jandarma Astsubay Okulu'na, 1936'da İstanbul Maltepe Askerî Lisesi'ne devam etmiştir. 1937'de Manisa'nın Demirci ilçesine tayin olmuştur. Burada vazife yaptığı dönemde âlem-i mânâda cedlerinden aldığı işaretler neticesinde yaptığı görüşmeler ile bir mürşid arayışına girmiştir. Nakşî, Kâdirî, Rifâî yollarının meşâyihî ile gerçekleştirdiği istişâreler ve memleketi

³ Ayrıntılı silsileler için: Mehmet Şamil Baş, *Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı (İnceleme-Metin)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 2013, 44-55.

⁴ Sıddık Nâci Eren, *Allâh ve Rasûlullâh'ı Sevenlerin Yolu*, (İstanbul: Şelâle Yayıncılık, 2003), 405.

⁵ Sıddık Nâci Eren, *Âhir Zaman Peygamberi (Ashâbı ve Ümmeti)* (İstanbul: Şelâle Yayıncılık, 2007), 630.

⁶ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 405.

Siverek'te Kâdirî-Nakşî meşâyihından Hacı Yûsuf Sâmi Efendi'nin⁷ "Yâ Seyyid! Sen on sene sonra hakîkî mürşidini deniz kenarında bir şehirde bulup, ondan irşâd olacaksın. Ona mülâkî olduğunda benim selâmımı ol hazrete ulaştırasin!" şeklindeki ifadesi neticesinde 1944'te⁸ Müftü Ârif Akşit (ö. 1944) vâsıtasıyla Uşşâkî-Halvetî meşâyihından Mehmed Rûhî Akhan ile tanıştığı rivâyet edilmektedir.⁹ Bu noktada halîfesi Siddık Nâci Eren iki farklı rivâyetten bahsetmektedir. Birincisi; Mûsâ Kâzım Efendi'nin önce Bekir Sıdkı Visâlî ile tanışıp, Bekir Sıdkı Visâlî'nin huzurunda iken Mehmed Rûhî Akhan ile görüştüğü,¹⁰ ikincisi ise; 1944'te Kula'da görev yaparken Müftü Ârif Akşit tarafından Mehmed Rûhî Akhan ile tanıştırıldığı şeklindedir.¹¹ Mûsâ Kâzım Kızılkanat da eserinde 1945'te mürşidi Bekir Sıdkı Visâlî ile tanışarak 1951'de hilâfet aldığını dile getirmektedir.¹² Mürşidi ile ilk tanışıklığı hususunda rivâyet muhtelif olmakla beraber, seyr ü sülûkunu Bekir Sıdkı Visâlî ile tamamladığı ve Mehmed Rûhî Akhan'ın vefâtı ile yerine postnişin olduğu bilgisi kesinlik arzemektedir.¹³

⁷ Yûsuf Sâmi Efendi: Siverek'te Kadızâdeliler olarak bilinen âileye mensûptur. 1846'da Siverek'te dünyâya gelen Yûsuf Sâmi Efendi'nin babası dönemin müftüsü Eyüp Efendi'dir. Küçük yaşta Kur'an'ı hatmetmiş, Sulu Câmii'deki mahalle mektebinde ilk eğitimini tamamlayarak, babasından aldığı Arapça ve Farsça ve yine özle hocalardan aldığı derslerle kendini yetiştirmiştir. Sulu Câmii bünyesindeki Medrese-i Ulûm'da Siverek'in meşhur âlimlerinden Kemal Hocaefendi'den dersler okumuştur. Bu dönemde şiir ve hat sanatı ile ilgilenerek "Sâmi" mahlası ile şiirler kaleme almıştır. Hat derslerini ilerletmek maksadıyla Diyarbakır'da Fethullâh Efendi'den dersler almış, bir müddet Elazığ/Maden'de bulunmuştur. 1875'te Siverek'e dönmüştür. Rüşdiye Mektebi'ne tayin edilerek burada 25 yıl görev yapmıştır. Ayrıca Ulu Câmii ve Sulu Câmii başta olmak üzere birçok câmiide vaaz ve hutbeler vermiştir. 1896'de Hacc'a gitmiş, Hacc dönüşünde de İstanbul'a gitmiştir. 1912'de Diyarbakır Meclis azâlığı, 1914'te Siverek'te müdâfaa-i milliye komisyonunda başkanlık görevlerinde bulunmuştur. 10 Kasım 1932'de vefât etmiştir. (Hüseyin Akpınar-Hikmet Atik, "Siverekli Yûsuf Sâmi Efendi'nin Mevlid'i ve Urfa Yöresine İcrâsı" *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed-II*, (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 366-367; Hüseyin Akpınar, *Urfa'da Mevlid ve İlâhîler*, (Ankara: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2014), 18, dpnt: 2).

⁸ Mûsâ Kâzım Efendi'nin Yûsuf Sâmi Efendi ile gerçekleştirdiği istişâre esnâsında Yûsuf Sâmi Efendi kendisine "Sen on sene sonra hakîkî mürşidini deniz kenarında bir şehirde bulup, ondan irşâd olacaksın" buyurduğu rivâyet edilmektedir. Ve Mûsâ Kâzım Efendi'nin 1944'te Halvetî-Uşşâkî meşâyihından Mehmed Rûhî Akhan ile tanıştığı rivâyet edilmektedir. Dolayısıyla Mûsâ Kâzım Efendi'nin Yûsuf Sâmi Efendi ile mülâkatının 1934'te gerçekleşmesi öngörülmektedir. Ancak Yûsuf Sâmi Efendi 1932'de vefât etmiş olduğundan tarihlerde küçük farklılıklar olması muhtemel görünmektedir.

⁹ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 405-407.

¹⁰ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 412.

¹¹ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 407.

¹² Seyyid Hacı Musa Kâzım Kızılkanat, *Mü'minlerin Havâss Yolu*, (1978), 3.

¹³ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 414.

Mürşidi ile tanışmasına kadar geçen arayış sürecini ve zuhûrâtını halîfesi Nâci Eren kayıt altına almıştır. Buna göre Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, mübârek bir gecede istiğfâr, kelime-i tevhîd, salavât ile meşgul olduktan sonra rüyâsında kendisini büyük bir müessesenin içinde müşâhede etmiştir. Semâhâne etrafında kırk odanın olduğu bu müessesenin Bağdat'ta Abdülkâdir Geylânî'nin dergâhı olduğunu Hz. Hızır'dan öğrenmiştir. Burada Abdülkâdir Geylânî ile görüşen Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, Abdülkâdir Geylânî tarafından Hz. Peygamber'in kızı Fâtumatü'z-zehrâ'ya takdîm edilmiş. Fâtumatü'z-zehrâ tarafından da Bağdat'tan Ravza-i Mutahhara'ya götürülmüştür. Burada Bekir Sıdkı Visâlî'nin Hz. Peygamber'in huzurundan ayrılmakta olduğunu ve Hz. Peygamber'in Bekir Sıdkı Visâlî'yi işaret ettiğini müşâhede etmiştir. (Bu işaretle Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın Bekir Sıdkı Visâlî'nin halîfesi olacağı haber verilmektedir.) Daha sonra Hz. Peygamber ile görüşen Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, Hz. Peygamber'in Fâtumatü'z-zehrâ'ya işaret etmesi ile Hz. Hamza'nın Uhud mevkiindeki çadırına vâsıl olmuştur. Bu müşâhedât ile uyanan Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, boy abdesti alarak sabah namazı kılmak için câmiye gittiğini, ardından Müftü Ârif (Akşit) Efendi'yi ziyâret ettiğini, mürşid arayışı konusunu kendisiyle istişâre ettiğini dile getirmiştir. Sonrasında karşılaştığı Hacı Ahmed Tahtalı ve Hacı İbrâhim isimli iki ahbâbı vâsıtasıyla Bekir Sıdkı Visâlî ile tanışmış,¹⁴ mürîdi olmuştur. Daha sonra da halîfesi olmuştur. Bu hâdise tecrübe edildiği dönemde jandarma başçavuşu olduğunu ve meslekî kariyeri itibariyle mürşidine ulaşma noktasında sıkıntılar yaşadığını dile getirmektedir. Mürşidinin huzuruna çıktığında Mehmed Rûhî Akhan, mürşidi Bekir Sıdkı Visâlî'ye Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın isminin Hz. Ali tarafından Bekir Sıdkı Visâlî'nin sağ tarafına yazıldığını müşâhede ettiğini dile getirdiğinde, Bekir Sıdkı Visâlî bu durumun, Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın hilâfetine işaret ettiğini dile getirmiştir. Bu vesileyle zikir telkîni alan Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, kısa sürede seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Bir müşâhede esnâsında da Pîr Seyyid Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî (ö. 1001/1593) ile olan mülâkatını dile getirmektedir.¹⁵

1951'de Bekir Sıdkı Visâlî'den¹⁶ hilâfet almıştır. 1962'de Bekir Sıdkı

¹⁴ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 407; 412.

¹⁵ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 408-413.

¹⁶ Bekir Sıdkı (Halıcıoğlu) Visâlî: 1298/1880-81'de Manisa'nın Kula ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası Kula eşrafından Molla Efendizâde Hacı Mehmed Emin Efendi'dir. Kula'daki meşhur isimlerden Boşnak Hoca'da ilk eğitimini almıştır. Tasavvufî eğitimini ise babasının da müntesib bulunduğu Kula'da mukîm olan Nakşî şeyhi Muhyiddîn-i Sâni'den almıştır. Yüksek tahsilini Fâtih Medreseleri'nde tamamlayan Bekir Sıdkı Efendi, bu süre zarfında Kadırga'da Ahmed

Visâlî'nin vefâtı ile postnişîn olan Hacı Mehmet Rûhî Akhan'ın¹⁷ da 1974'te vefâtı üzerine Mûsâ Kâzım Kızılkanaat postnişîn olmuştur. Ayrıca Abdülkâdir Geylânî'nin on yedinci batından torunu Seyyîd Abdürezzâk'ın oğullarından Seyyid Fevzî Efendî'den Nakşibendiyye-Hâlidiyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Çeştiyye, Sa'diyye, Rifâiyye icâzetnâmeleri bulunduğunu; Bedeviyye, Dessûkiyye, Şâzeliyye, Celvetiyye, Mevleviyye tarikatlarının büyüklerinden de icâzetnâmeleri bulunduğunu beyân etmektedir. ¹⁸ Mehmet Rûhî Akhan'ın ve kendi postnişînliği dönemlerinde tarikat içinde çıkan birtakım anlaşmazlıkları çözüme kavuşturduğunu, tarikat içinde birliğin bozulmaması için nâhoşlukları ve ihtilâfları bastırdığını kaleme almış olduğu

Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin halifelerinden Hacı Hâfız Ahmed Efendî'den ilm-i hadis okumuş ve icâzet almıştır. Eğitim sürecinin akabinde bir müddet kadılık vazifesinde bulunmuş, daha sonra aile mesleği olan halı ticareti ile meşgul olmuştur. Dükkânında hem ticaretle uğraşıp hem de irşâd vazifesini yerine getirirken zaman zaman da vaaz kürsülerinden seslenmiştir. Bir Ramazan ayında İzmir Hisar Câmii'nde Halvetî-Uşşâkî şeyhi Abdurrahmân Sâmi Saruhânî'den (ö. 1934) etkilenecek kendilerine intisap etmiş ve seyr ü sülûkunu tamamlayarak halifesi olmuştur. Şiirlerinde kullandığı "vâsıl olan, kavuşan" anlamındaki "Visâlî" mahlası kendisine mürşidi tarafından verilmiştir. XX. asrın İbn Arabî takipçilerinden olan, tasavvufî neşvesinin temelinde vahdet-i vücûd bulunan Bekir Sıdkı Efendi irşâd faaliyetinde bulunduğu dönemde bilhassa İzmir ve çevresinde etkili olmuştur. Beş evlâdı bulunan Bekir Sıdkı Efendi, 16 Şaban 1381/22 Ocak 1962 günü İzmir'de vefat etmiştir. Kabri, İzmir Altındağ Kokluca Kabristanı'ndadır. İkisi mensûr, biri manzum olmak üzere günümüze ulaşan üç eseri bulunmaktadır. Bunlardan *Tavzihu'l-ehâdis* isimli eseri 83 hadîsin tasavvufî yorumlarını ihtivâ etmektedir. Sohbetlerinin bulunduğu defter ise Doç. Dr. Râşit Çavuşoğlu ve Doç. Dr. Hamide Ulupınar tarafından *Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Sûfi: Bekir Sıdkı Visâlî'nin Sohbetleri* adıyla yayınlanmıştır. Ayrıca 98 manzûmesinin yer aldığı eser de Mehmet Rûhî Akhan tarafından *Hacı Bekir Sıdkı Visâlî Halıcıoğlu Kasideler - Hakikat ve Mârifet Sırları* adıyla yayınlanmıştır. Kendisine *Füsûsu'l-hikem Şerhi* ve *Âl-i İmrân Sûresi*'ne kadar Kur'ân Tefsiri isnâd edilmektedir ancak bu eserler tespit edilememiştir. (Sıddık Nâci Eren, *Pîr Seyyîd Hasan Hüsameddîn Uşşâkî Hazretleri*, (İstanbul: Sehâvetliler Derneği Yayınları, 2018), 38; Raşit Çavuşoğlu-Hamide Ulupınar, *Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Sûfi: Bekir Sıdkı Visâlî'nin Sohbetleri*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2020), 11-22; <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/visali-bekir-sidki-halicioglu>.)

¹⁷ Mehmed Rûhî Akhan: 1321/1905'te Manisa'nın Kula ilçesinde dünyâyâ gelmiştir. Babası Halim Efendî'dir. Babasının sâlih bir kimse olduğu nakledilmektedir. Tahsilinden sonra zanâati olan debbâğlık işine devam ederken mürşidi Bekir Sıdkı Visâlî'ye intisâp etmiştir. Ahlâk ve tevazu timsâli olduğu, cömertliği ile nâm saldıği bilinmektedir. Zikre ve ibâdetle çok düşkün oldukları, namaz üzerlerine farz olunduktan sonra hiçbir vakitlerini kazâyâ bırakmadıkları gibi namazlarını cemâatle edâ ettikleri, hiç kazâyâ kalmış ibâdetleri olmamasına rağmen nâfile ibâdetlere sadâkatle devam ettikleri çevresince bilinmekte ve aktarılmaktadır. Ayrıca haftada bir defa Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettikleri, her sene hac ve umre edâ ettikleri rivâyet edilmektedir. 1962'de Bekir Sıdkı Visâlî'nin vefâtı üzerine postnişîn olmuşlardır. 1977'de umre ziyâreti esnâsında, Amman yakınlarında geçirdikleri trafik kazâsı neticesinde vefât etmiştir. Kabri İzmir Kokluca Mezarlığı'ndadır. Eren, *Sevenlerin Yolu*, 393-404.

¹⁸ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 3-4; Eren, *Sevenlerin Yolu*, 408; 414-415.

Mü'minlerin Havâss Yolu eserinde dile getirmektedir.¹⁹

1396/1981'de vefât etmiştir. Kabri Manisa/Kula Kabristanı'ndadır.²⁰ Ailesi ile ilgili yeterli bilgiye ulaşılamamakla beraber Selçuk Kızılkanaat (ö. 2010) isminde bir oğlu olduğu bilgisi bulunmaktadır.²¹

Câmiu't-turuk bir mürşid olan Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın Halvetiyye-Uşşâkiyye silsilesi: Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî (ö. 1001/1593), Memî Cân Saruhânî (ö. 1008/1559), Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî (ö. 1197/17782-83), Muhammed Zühdi Nazillivî (ö. 1221/1807), Ali Gâlib Vasfî (ö. 1266/1850), Muhammed Tefkî (ö. 1280/1864), Ömer Hulûsî Güzelhisâr-ı Aydınî (ö. 1285/1868), Hüseyin Hakkı Kasabavî (ö. 1297/1880), Ahmed Tâlib-i İrşâdî (ö. 1298/1881), Ahmed Sücâeddîn (ö. 1331/1913), Abdurrahmân Sâmi Saruhânî (ö. 1934), Bekir Sıdkı (Halıcioğlu) Visâlî (ö. 1962), Mehmed Rûhî (Akhan) Kulavî (ö. 1977), Seyyid Kâzım Kızılkanaat (ö. 1976).²²

1.2. Tasavvufî Şahsiyeti

1951'de Halvetiyye-Uşşâkiyye yolu mürşidlerinden Bekir Sıdkı Visâlî'den hilâfet almış, 1962'de Bekir Sıdkı Visâlî'nin vefâtı ile postnişin olan Hacı Mehmet Rûhî Akhan'ın da 1974'te vefâtı üzerine Mûsâ Kâzım Kızılkanaat postnişin olmuştur. Câmiu't-turuk bir zât olan Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın Abdülkâdir Geylânî'nin on yedinci batından torunu Seyyid Abdürezzâk'ın oğullarından Seyyid Fevzî Efendi'den Nakşibendiyye-Hâlidîyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Çeştiyye, Sa'diyye, Rifâiyye, Bedeviyye, Dessûkiyye, Şâzeliyye, Celvetiyye, Mevleviyye tarikatlarının büyüklerinden icâzetnâmeleri bulunmaktadır. ²³ Ayrıca kendisinde hânedân-ı Rasûl'e mensup olması sebebiyle bazı kutsal emânetler bulunmakta olduğu haber verilmektedir. Bu emânetler arasında Hz. Peygamber'in ayakkabılarından bir tanesi, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in atını bağladığı kazığın bir parçası, İmâm Hüseyin'in Kerbelâ Fâciası'nda şehit düşerken giydiği kanlı gömleğin bir parçası, Abdülkâdir Geylânî'nin tesbîhi yer almaktadır.²⁴ Ayrıca Halvetiyye-Uşşâkiyye yolunun temsilcilerinden Abdurrahman Sâmi Saruhânî'nin (ö. 1934) Salihli'de Hacı İsmâil Efendi'de bulunan hırkası da Saruhânî'nin tecelliyât ile vasiyeti akabinde Hacı İsmâil Efendi tarafından Kâzım

¹⁹ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 3-4.

²⁰ Eren, *Âhir Zaman*, 630.

²¹ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 408.

²² Ceyhan, "Halvetiyye", 764; Hacı Eşref Akhan, *Hacı Bekir Sıtkı Visâlî Hazretleri Hayatı ve Eserleri*, (İzmir), 21-23; Çavuşoğlu-Ulupınar, *Bekir Sıtkı Visâlî'nin Sohbetleri*, 15.

²³ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 408; 414-415.

²⁴ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 408.

Kızılkanaat'a teslim edilmiştir. Vefatının akabinde halîfesi Nâci Eren Efendi'ye teslim edilmesini vasiyet etmiştir.²⁵

Halifesi Nâci Eren mürşidi Seyyid Kâzım Kızılkanaat'tan "Peygamber hânedânı, kimsesizlerin sığınağı, meşâyih-i kirâmın ulularından, kadri yüce, himmet, bol, ihsânı geniş, asil ve şerefli, ehl-i kemâl ve ehl-i takvâ sahibi" ifadeleriyle bahseder. Tasavvuf yoluna girmesiyle nefis mücâdelesine başladığı, nefis-i emmârenin isteklerine karşı durarak dünyanın zevkinden kendini kurtarmayı başardığı ve mârifetullâha erdiği ifade edilir. Kâzım Kızılkanaat'ın müddet-i hayâtında şerîat-ı Muhammediyye'ye uygun davrandığı, yeme-içme-giyim gibi husûsî hayata müteallik konularda Sünnet-i Seniyye'ye riâyet ettiği, konuşmalarının avâm ve havâss her kesimin anlayabileceği seviyede olduğu kaydedilir.²⁶

Bayram adlı bir kamyon şoförü Kula'dan geçerken Mûsâ Kâzım Efendi'nin zikir meydanı açtığı evde bir gece misafir kalıp dervişi olmuştur. Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'a duyduğu hayranlığı ve muhabbetini bir şiirle dile getirmiştir.²⁷

²⁵ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 413.

²⁶ Eren, *Hasan Hüsameddîn Uşşâkî*, 40; Eren, *Sevenlerin Yolu*, 408.

²⁷ *Erenler başına uğradı yolum / Muhammed Emin'in yüzünü gördüm*
Zâil oldu sanki akl u hayâlîm / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

Ceddi Hak Muhammed soyundan gelmiş / Aliyyü'l-Mürtazâ'dan sır ilmi almış
Zamân-ı âhire ser-imâm olmuş / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

İlm-i ledün söyler tatlı dilleri / Ahlâk-ı Muhammed dâim hâlleri
Tasavvuf yolunun büyük önderi / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

Cân pazarı onun sözü sohbeti / Âlemler ötesinden verir haberi
İhvâna çokcadır feyz ü himmeti / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

Büyük devlet verdi bizlere Hüdâ / Mürid olduk şükür Seyyid Kâzım'a
Götür bizleri de ceddin Resûl'e / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

Efendim zâtından umarız himmet / Yarın Hak katında bulalım devlet
Şefî' olsun bize ceddin Muhammed / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

Evlâd-ı Resûl'ün olduk hâdîmi / Nûr Muhammed'in temiz neslini
On iki imam soyu Seyyid Kâzım'ı / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

Didârını gören ne mutlu cânlar / Sohbetini duyan kend'özün anlar
Feyziyle mest olur bütün ihvânlar / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

Evlâd-ı Resûl'e çokcadır sevgin / Âlem-i cihânda bulunmaz dengin

2. Eseri: *Mü'minlerin Havâss Yolu* Eseri ve Mûsâ Kâzım Kızıllkanat'ın Tasavvufî Görüşleri

2.1. *Mü'minlerin Havâss Yolu*

Âdâb eserleri literatüründe *Risâle-i Usûl ü Evrâd-ı Uşşâkiyye* olarak bilinen eser Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî (ö. 1197/1783) tarafından Halvetiyye tarikatının Uşşâkiyye kolunun âdâb ve erkânını anlatmak amacıyla kaleme alınmıştır. Daha sonra Abdurrahmân Sâmî Saruhânî (ö. 1934) birtakım ilâvelerde bulunarak *Tuhfetü'l-uşşâkiyye* ismiyle tercüme etmiştir.²⁸ Her iki eserde farz ve nâfile namazlar başta olmak üzere namaz usûl ve âdâbı, elli dokuz farklı başlık altında hayatın çeşitli aşamalarında dervişe lâzım olan âdâb (ör.: selâm vermek, şeyhe teslim olmak, uyku vakti ve âdâbı, evlilik, sofrâ âdâbı, ziyaret âdâbı...vs.) ve çeşitli kavramlar (hafî/cehrî zikir, tevhitin mertebeleri, tevazu...vb.) ele alınmıştır. Eserin son bölümü tarîkate “tâc-ı şerîf”, “devrân”, “post”, “şeyh”, “vahdet-i vücûd” gibi çeşitli remiz ve sembollerin açıklanmasına ayrılmıştır.²⁹

Söz konusu eser, 1978 yılında Mûsâ Kâzım Kızıllkanat tarafından sadeleştirilerek ve özetlenerek *Mü'minlerin Havâss Yolu* adıyla küçük hacimli bir risâle olarak yayımlanmıştır. Mûsâ Kâzım Kızıllkanat, eserin başında “Önsöz” başlığını taşıyan bölümde kendi tasavvufî yolculuğundan kısaca bahsetmiştir. Mürşidlerinin vefatının ardından postnişîn olmasının akabinde tarîkate baş gösteren huzursuzluklarla mücadele ettiğini, tarîkat içindeki birliğin bozulmaması için ortaya çıkan ihtilâfları bastırıldığından söz etmektedir. Bu ihtilâf ve hareketlerin ise Mehmed Rûhî Akhan'ın vefatıyla “yetim kaldık”larını düşünen ve Mûsâ Kâzım Kızıllkanat'ın postnişînliğini kabul etmeyen bir grup tarafından ortaya çıkarıldığını eserinde kaydetmektedir.³⁰ Ayrıca tarîkat içinde “ehl-i havâss”dan olmak isteyen ancak yol ve erkân bilmeyenler sebebiyle büyüklerin eserlerine müracaatla böyle bir eser yazmak mecburiyetinde kaldığını dile getirmektedir. Niyâzî Mısırî'nin (ö. 1105/1694) “Mektebimiz mekteb-i esmâ', ilim ile irfân isteyen gelsin” ifadesiyle ve Hz. Peygamber'den şefâat, ehl-i beyt, ashâb-ı kirâm, pîrân u mürşidândan himmet duâlarıyla eserin giriş bölümünü bitirir.³¹

Bayram der cân fedâ yoluna şeyhim / Seyyid Kâzım şeyh-i ekberi gördüm.

<https://www.ussaki.com/v2/seyyid-kazim-kizillkanat-hzne-yazilan-bir-siir/>

²⁸ Büşra Betül Pınar, “Tuhfetü'l-Uşşâkiyye (Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı)”, *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2 / 2 (Haziran 2017), 266-267.

²⁹ Şeyh Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî-Şeyh Abdurrahman Sâmî-yi Uşşâkî, *Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı (Tuhfetü'l-Uşşâkiyye)*, haz. Mahmud Erol Kılıç (İstanbul: Âsîtâne-i Uşşâkî Neşriyatı, 1998).

³⁰ Kızıllkanat, *Havâss Yolu*, 3-5.

³¹ Kızıllkanat, *Havâss Yolu*, 3-5.

Sonrasında Mûsâ Kâzım Kızılkanaat kısa bir giriş kaleme almış ve bu bölümde tevbe ve âdâbı üzerinde durmuş, tevbeye devam etmenin gereğinden, tarikat dersi ve âdâbından bahsetmiştir.

İkinci bölüm “Tuhfetü’l-uşşâkî Eserinin Hülâsası” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde *Tuhfetü’l-uşşâkiyye* eserindeki çeşitli konu başlıkları özet olarak ele alınmıştır. Ele alınan başlıklar farz ve nâfile namazlar, uyku vakti, tevhid zikri ve âdâbı, şeyhe teslîmiyet ve şeyhin huzurunda uygulanması gereken âdâb, Hatm-i Hâcegân, rüyâ ve vâkiât, insanlara haset nazarıyla bakmama, ehl-i dünya ile birarada bulunmama, uzlet ehli olma, cehrî zikrin fazîleti, nefis terbiyesinin prensipleri (az yemek, az uyumak, az konuşmak), sofrâ âdâbı, havf ve recâ, tevazu ve kibir, tâc-ı şerîf, dört terk (terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i vücûd, terk-i terk), “Ölmeden evvel ölünüz” hadîsi çerçevesinde mevt ve çeşitleri, tefekkür ve çeşitleri ile sınırlandırılmıştır. Son olarak “sırr-ı devrân” başlığı altında devrân usûl ve âdâbı anlatılmıştır.

2.2. Mû’minlerin Havâss Yolu Çerçevesinde Mûsâ Kâzım Kızılkanaat’ın Tasavvufî Görüşleri

Mûsâ Kâzım Kızılkanaat’ın tasavvufî görüşleri hakkında müstakil kaynaklara ulaşmak mümkün olmasa da bu risâle, gerek Mûsâ Kâzım Kızılkanaat’ın kaleme almış olduğu giriş kısmındaki bilgiler, tarikatındaki birliği sağlamak noktasında tarikat kaynaklarından hangi konular çerçevesinde istifâde ettiği ve bu konuları nasıl değerlendirdiğini ortaya koymak açısından ehemmiyet arz etmektedir. Bu eserin tarikat içinde hissedilen birtakım ihtiyaçlar sebebiyle, *Tuhfetü’l-uşşâkiyye* referans alınarak kaleme alındığını söylemek mümkündür.

2.2.1. Tevbe

“Günahlardan pişmanlık duyarak vazgeçmek”³² anlamına gelen tevbe ile ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli âyetler bulunmaktadır.³³ Hz. Peygamber’in de hadislerinde “Vallahi ben günde yetmiş defadan fazla Allah’tan beni bağışlamasını diler, istiğfar ederim”³⁴ buyurarak teşvik edip örnek olduğu

³² Ethem Cebecioğlu, “Tevbe”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 657.

³³ *Bilmiyorlar mı ki, kullarının tövbesini kabul eden Allah’tır, sadakaları kabul eden de O’dur. Şüphesiz Allah tövbe kapısını alabildiğine açık tutmaktadır, rahmetiyle her şeyi kuşatmaktadır.* (Tevbe, 9/104); *“Rabbimizden bağışlanma dileyin, sonra da O’na tövbe edin”* (Hûd, 11/3); *“Hepiniz Allah’a tövbe edin, ey mü’minler! Belki böylece korktuğunuzdan kurtulur, umduğumuzu elde edebilirsiniz.”* (Nur, 24/31).

³⁴ Buhârî, Deavât, 3.

tevbe tasavvuf yolunun ilk basamağı olarak kabul edilebilir.

Mûsâ Kâzım Kızılkanat'a göre tevbenin ilk şartı tevbe etmek niyetiyle abdest almak, ikinci şartı gusletmek ve "Ben kendimi yıkanarak temizledim. Cenâb-ı Allâh da içimi marifet suyu ile temizlesin" diyerek hüsn-i zanda bulunmaktadır. Üçüncü şart, iki rekâtlık tevbe ve istihâre namazı kılmaktır. Bu namazın ilk rekâtında Fâtihâ'dan sonra Kâfirûn Sûresi, ikinci rekâtında Fâtihâ'dan sonra İhlâs Sûresi okunmalıdır. Dördüncü şartın "Kalp ve lisân ile tevbe etmek" belirten Mûsâ Kâzım Kızılkanat, geçmiş günâhları göz önüne getirip, Hz. Peygamber huzûrunda O'nu şâhit tutarak Hakk'a şu niyâzda bulunmak gerektiğini kaydeder: "Yâ Rabbi! Ben pişmanım yaptığım bütün günâhlardan. Keşke yapmasaydım. Senin yardımın ile ben bir daha yapmayacağım." Böylece Allâh'a söz vererek günâhlarından duyduğu pişmanlığı dile getirmeli, hakkına girdiği kimselerden helâllik almalıdır. Ayrıca samimi bir tevbe için kazâya kalmış namaz, oruç gibi ibâdetler tamamlanmalıdır. Tevbeye devam etmeyi altıncı şart olarak zikreden Mûsâ Kâzım Kızılkanat, bu noktada Hz. Peygamber'in ³⁵ *الثَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ* [Günahından tam olarak dönüp tövbe eden, onu hiç işlememiş gibidir.] hadîsini delil olarak getirir. Tevbe edenin recâsının hafvına gâlip gelmesi gerektiğini dile getiren Mûsâ Kâzım Kızılkanat, hakikat ehlinin Allâhu Teâlâ'nın samimi tevbe ile pişman olanın günâhlarını affettiğini bildiğini, ancak kişni kalbinin işlenen günâhlardan ötürü paslanmış olduğunu, bu pasın giderilmesi ve günâh kirlerinden kalbin muhâfazası, kalp tasfiyesi için her gün en az yüz defa tevbeye devam edilmesi gerektiğini kaydeder. Bu istiğfârlar yüzden az olmamalı, bu sayıya riâyet edilmelidir. Tevbe-i istiğfâr esnâsında kişi huzûr-ı kalp ile, günâhlarından pişman olarak, içi yanarak istiğfâr etmeli, bu konudaki samimiyetini ibrâz edebilmelidir. Tevbe hususunda altıncı şart Hz. Peygamber'den yardım istemek olarak zikredilmiştir. Bu yardım talebinde kişi çeşitli hediyeler vasıtasıyla yardım ister. 111 Besmele, 3 İhlâs Sûresi, 1 Fâtihâ Sûresi'nin Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya (a.s.) hediye edilmesi ile başlayan hediyeler, 3 İhlâs Sûresi ve 1 Fâtihâ Sûresi'nin Hz. Peygamber'e, Ehl-i Beyt'e, Ashâb-ı Kirâm'a hediye edilmesi ile devam eder. Ayrıca 3 İhlâs Sûresi ve 1 Fâtihâ Sûresi'nin, 700 kelime-i tevhîdin ve kişinin geçmiş olduğu esmâ derslerinin 700'er defa okunarak Hz. Peygamber'den itibâren isimleri zikredilerek tarîkat silsilesine hediye edilmesi ile tamamlanır.³⁶ Ayrıca bu bölümde tarîkat dersinin, hatm-i hâcegânın nasıl uygulanacağını tarif

³⁵ İbn Mâce, Zühd, 30.

³⁶ Kızılkanat, *Havâss Yolu*, 6-8.

etmiştir.³⁷ Tarîkat içinde mürîdin mürşidine karşı olan âdâbdan da kısaca bahseden Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, mürîdin tecrübe ettiği hâlleri, müşâhede, keşif ve rüyâları mürşidi ile yalnız iken istişâre etmesi gerektiğini belirtir.³⁸

2.2.2. Namaz

Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, *Tuhfetü'l-uşşâkiyye* merkezli olarak bir mürîdin hayatını nasıl tanzîm edebileceğini belli başlıklar altında ele almıştır. Öncelikle farz namazlardan başlanmıştır. Farz namazları mümkün mertebe cemâatle kılınmalı, namazların akabinde mescidde bir müddet nâfile ibâdet ve zikir ile meşgul olunmalıdır. Sabah namazını edâ ettikten sonra Yâsîn Sûresi okuyup işrâk vaktine kadar zikirle meşgul olunmalı; öğle namazından 45 dakika önce 12 rekâtlık Duhâ namazı kılınmalı; ikindinin sünnetini asla terk edilmemelidir. İkinci namazından sonra istiğfâr, salavât ve kelime-i tevhîd zikriyle meşgul olunmalıdır. Bu noktada İbrâhim Edhem'e "İbâdet ne zaman efdâldir?" sorusuna İbrâhim Edhem'in verdiği "İnsanların dünya işi ile meşgul oldukları, herkesin de gece uykuda buldukları sırada ve menhiyyâtın bol olduğu sırada yapılan ibadet makbûldür" cevabını referans almıştır. İkinci vaktinden sonra çarşı-pazarın hareketli olduğunu vurgulayarak, dünya telaşesine düşüldüğü zamanı ibadetle geçirmenin öneminden bahseder. Zamanın mürîd için ne kadar ehemmiyetli ve kıymetli olduğuna işaret eden tavsiyelerde bulunur. Nitekim oruçlu olunmayan ve günlerin uzun olduğu zamanlarda akşam yemeği akşam namazından önce yenmelidir. Böylece kişi ibâdet için daha fazla vakte sahip olur. Sabah namazından sonra Yâsîn Sûresi, öğle namazından sonra Fetih Sûresi, ikinci namazından sonra Nebe' Sûresi, akşam namazından sonra mümkünse Bakara Sûresi, yetişemeyecekse rızık genişliği için Vâkıa Sûresi, yatsıdan sonra ise Mülk Sûresi okunmalıdır. Teheccüd namazı için en fazîletli vaktin gecenin üçte ikisi geçtikten sonraki zamanı olduğunu, ilk dört rekât ve ikinci dört rekâtte Yâsîn Sûresi'ni taksîm ederek okumanın gereğini, son dört rekâtlık kısmı da İhlâs Sûresi ile kılmanın gereğini zikreder. Bu hususun fazîletini şöyle ifâde eder: "Gecenin kalbi, sülüsü; Kur'ân-ı Kerîm'in kalbi, Yâsîn-i Şerîf; rûhu ise İhlâs-ı Şerîf'tir. Bir de (teheccüd namazını) kılmanın kalbi ki üç kalp birleşmiş olur." Teheccüd namazı sonrasında tarîkat dersi ile meşgul olmalı, işrâk namazından sonra istirâhat edilmelidir.³⁹ Mürîd imkân bulamadığında ya da sıhhati elvermediği için teheccüd namazını kılamayacaksa onun yerine yatsı namazından sonra iki rekâtlık namaz

³⁷ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 9-10.

³⁸ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 8-9.

³⁹ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 11-13.

kılarak bu mâzeretleri giderir. İmkân bulduğunda teheccüd namazına devam etmesi gerekmektedir. Bununla birlikte “ehl-i tarîk olanlar”ın “seyr ü sülûk namazı”, abdest aldıktan sonra “vudû” ve “şükür” namazı kılmaları gerekmektedir.⁴⁰ Ayrıca “sâlik-i hakîkat”ın abdestsiz gezmesi câiz değildir. Çünkü sâlikin abdestli gezmesi, Hakk’a yaklaşmak için bir vesîledir.⁴¹ Abdest alırken abdest duâları ile birlikte Âyete’l-kürsî ve Kadir Sûresi’ni okumalıdır.⁴² İkinci ve yatsı namazlarının terki de “sâlik-i hakîkat” için câiz değildir. Çünkü “sâlik-i hakîkat”, “havâss”tan olduğu için bunun gereği olarak ilk sünnetleri terk etmemeli, namazlarını cemâatle kılmalı, câmi ve mescidde kıldığı namazların akabinde “tahiyyetü’l-mescid” namazı kılmalıdır.⁴³

2.2.3. Mürşidin Husûsiyetleri, Mürşide Hürmet/Hizmet

Kelime anlamı “yaşlı adam, pir” demek olan “şeyh”, tasavvufta “tâliplere doğru yolu gösteren, onları irşâd eden rehber”⁴⁴ anlamına gelmektedir. Şeyhe gösterilmesi gereken hürmet ve şeyh-mürîd ilişkileri âdâb eserlerinin temel konularını teşkil etmektedirler.

Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, eserde irşâd makâmına geçmiş bir mürşidini husûsiyetlerini sıralar: Vücûd-ı hakkânî kesbetmek halkın ezâsına sabretmek, halka hüsn ile muâmele etmek, tevazu sahibi olmak, sülûklarında sa’y u gayret göstermek, Hz. Peygamber ahlâkı ile ahlâklanmış olmak.⁴⁵

Eserin önemli bir kısmını mürşide karşı gösterilmesi gereken âdâb kâidelerine ayrılmıştır. Buna göre, mürşidin huzurunda “Fâtihâ söylemek”, “Salavât söylemek” câiz değildir. Mürşide selâm vermek, onun huzûrunda “tesbîh çıkarmak”, mürşid ile tartışmaya girmek âdâba mugâyir davranışlardır.⁴⁶ Mürşide “gassâlin elindeki meyyit gibi” teslimiyet ile teslim olmak gerekmektedir. Nitekim bu teslimiyet neticesinde mürşid, mürîdi “velâyet suyu” ile temizler. Mürşid hakkında zihninde sû-i zanna yer vermemelidir. Kendisine karşı bir muhabbetsizliği olduğunu hatırına getirmemeli, mürşidin kendisine muhabbetini esas almalı, her sözünde

⁴⁰ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 13-15.

⁴¹ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 15.

⁴² Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 16.

⁴³ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 15.

⁴⁴ Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50.

⁴⁵ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 22-23.

⁴⁶ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 16-17.

hikmet, irşâd aramalıdır.⁴⁷ Her durumda mürşidine mutlak bir muhabbet beslemelidir. Nefsinden, malından, ebeveyninden, evlâdından, etrafındaki diğer insanlardan ziyade bir sevgi beslemelidir.⁴⁸ Ayrıca seyr ü sülûk müddetince aceleci olmamalı, sorumlu olunan her bir esmâ üzerinde titizlikle durmalı, mürşidi esmâyı tebdil etmedikçe böyle bir talepte bulunmayarak, evrâd u ezkârında devamlı olmalıdır.⁴⁹ Mürid, tecrübe ettiği rüyâ, vâkia, keşfi eksiksiz olarak mürşidi ile paylaşmalı, başka kimse ile bu konularda fikir alışverişinde bulunmamalı, sözlerine itibâr etmemelidir. Müridin “vücûd-ı bâkî”sinin sebebi olan mürşidinin hâlini, kavlini, fiilini “vücûd-ı fânî”si olan ebeveynine tercih etmesi gerekir. Dünyevî ve uhrevî birtakım kaygı ve isteklerle mürşidinden duâ ya da kerâmet izhârı talebinde bulunmamalı, daima mürşidine duâda bulunmalıdır.⁵⁰

2.2.4. Zühd ve Dünyâ

Kelime anlamı “rağbetsiz olmak, yüz çevirmek” olan “zühd”, tasavvufî bir kavram olarak “kulun Hakk’ın dışındaki her şeyi terketmesi”⁵¹ anlamına gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette dünyanın geçiciliği, tehlikeli oluşu üzerinde durulmuş, mü’minler bu konuda ikaz edilmişlerdir.⁵² Hz. Peygamber’in ‘Dünyaya karşı zâhid ol ki Allah seni sevsin. İnsanların elinde bulunanlara karşı zâhid ol ki insanlar seni sevsin!’⁵³ “Altın, gümüş, kumaş ve abaya kul olanlar helâk oldular. Eğer onlara istedikleri verilirse memnun olur, verilmezse hoşnut olmazlar.”⁵⁴ “Rasûlullâh benim iki omuzumu tuttu ve: ‘Dünyada sanki bir garip veya bir yolcu gibi ol’ buyurdu.”⁵⁵ rivâyetleri tasavvuf ehlinin dünya karşısında uyanık olması konusunda dikkatli olmaya sevketmiştir. Tasavvuf klasiklerinde ve âdâb eserlerinde “zühd ve dünya” konusu sıklıkla yer almaktadır.

Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, dünya hayatı müddetince müridin takınması

⁴⁷ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 17-18.

⁴⁸ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 24.

⁴⁹ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 17-18.

⁵⁰ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 18-19.

⁵¹ Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530.

⁵² “Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir.” (Âl-i İmrân, 3/185); “Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın” (Lokman, 31/33); “Onlara de ki: “Dünya menfaati önemsizdir, Allah’tan korkanlar için âhiret daha hayırlıdır ve size zerre kadar haksızlık edilmez.” (en-Nîsâ, 4/77); “Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi davranışlar ise rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır.” (el-Kehf, 18/46).

⁵³ İbn Mâce, Zühd, 1.

⁵⁴ Buhârî, Rikak 10; Buhârî, Cihâd 69; İbn Mâce, Zühd 8.

⁵⁵ Buhârî, Rikak 3; Tirmizî, Zühd 25.

gereken tavırlara da yer vermiştir. *أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ نُونِي وَكَيْلًا* [Benden başkasına güvenip dayanmayın]⁵⁶ ve *فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ* [Senin yanında hak yola dönenlerle birlikte, sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!]⁵⁷ âyetlerini referansınca dünya hayatı müddetince müridin tek dayanağının Allâhu Teâlâ olmalıdır. Bu süreçte “zâhiren ve bâtinen” istikâmet üzere bulunulmalıdır. *وَلَا تُمَدِّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ* [Sakın kendilerini sınamak için onların bir kesimini yararlandığımız dünya hayatının çekiciliğine göz dikme!]⁵⁸ âyeti gereğince dünya ehli olanlarla bir arada bulunmamalı, kimsenin malına hırs ve tamah gözüyle bakmamalıdır.⁵⁹

مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ [İçinizden kimi dünyayı istiyordu, kiminiz de âhireti istiyordunuz]⁶⁰ âyeti doğrultusunda âhireti ve Allâhu Teâlâ’yı talep edenler, fikr-i Rahmânî üzere olacaklar ve bu fikirden bir an bile ayrılmayacaklardır.⁶¹

Müride dünya hayatında dört “terk” gerekmektedir:

a) **Terk-i dünyâ:** Burada dünyayı terk etmekten murâd, dünya malını elden çıkarmak değil, dilden çıkarmaktır. Dünya malına meyletmekten kalbi uzak tutmaktır. Tıpkı Süleymân (a.s.)’ın dünya malına mâlik olmakla beraber zühd makâmında bulunması gibi.

b) **Terk-i ukbâ**⁶²

c) **Terk-i vücûd**

d) **Terk-i terk**⁶³

2.2.5. Zikir

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا [Ey iman edenler! Allah’ı çok çok anın. Sabah akşam O’nun yücelik ve eşsizliğini dile getirin.]⁶⁴ âyetinden yola çıkarak mürîd, her hâl u kârde zikir üzere olmalıdır. Bu noktada Mûsâ Kâzım Kızılkanaat’ın üzerinde durduğu bir diğer konu zikir çeşitleridir. Mûsâ Kâzım Kızılkanaat’a göre, cehrî zikir, “gâfilleri uyandırmak ve şeytanı tard etmek” ve bir farzı ilan etmek husûsiyeti bulunduğundan hafî zikirden

⁵⁶ el-İsrâ, 17/2.

⁵⁷ el-Hûd, 11/112.

⁵⁸ et-Tâhâ, 20/131.

⁵⁹ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 19.

⁶⁰ el-Âl-i İmrân, 3/152.

⁶¹ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 26.

⁶² Eserde bu maddeler hakkında açıklama bulunmamaktadır.

⁶³ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 23-24.

⁶⁴ el-Ahzâb, 33/41-42.

efdâldir. Her ne sûrette olursa olsun müridân zikretmekten yüz çevirmemelidir. *[Kim de beni anmaktan yüz çevirse mutlaka sıkıntılı bir hayatı olacaktır ve onu kıyamet günü kör olarak haşrederiz.]*⁶⁵ âyetini bu noktada referans gösterir. *وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا* *[Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun.]*⁶⁶ *فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* *[Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmayın.]*⁶⁷ âyetlerinden yola çıkarak mürid, dünya hayatında ahlâkları ile ahlâklanmamak için “münkir, muannit, mutaassib ve mağrurlarla” vakit geçirmemelidir.⁶⁸

Zikir üzere dâim olan müride lâzım olan diğer bazı kâidelere de yer vermiştir. Bu prensipler “az yemek, az uyumak, az konuşmak”tır. Burada yemek âdâbından da bahseden Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, mürid için en fazîletli yemeğin kişiyi “vehullâha nâil eden” yemek olduğunu dile getirir.⁶⁹

2.2.6. Tevazu

“Alçakgönüllülük” olarak tanımlanan “tevazu” kavramı hakkında tasavvuf ehli farklı tanımlamalar yapmışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî tevazu kavramını “Azlıkla öğünmek, alçakgönüllülüğe yönelmek, herkesin ağırlığını yüklenmek”, “Gaybleri bilen Allâh’ın hürmetine kalplerin tezellülüdür” olarak tanımlamıştır.⁷⁰

Mürid, dünya hayatında daima “havf” ve “recâ” arasında olmalıdır. Diğer insanların kendisini eleştirmeleri müridi üzmemeli, onu medhmetleri de müridde bir sevince ve kibre sebep olmamalıdır. *من تواضع لله رفعه الله، ومن تكبر من تواضع لله رفعه الله* *[Kim Allah Teâlâ’nın rızâsı için bir derece tevazu gösterirse, bu sebeple Allah onu bir derece yükseltir. Kim de Allâh’a karşı bir derece kibirde bulunursa, Allah da onu bu sebeple bir derece alçaltır]*⁷¹ hadîsi ile sâbit olarak mürid daima “tevazu” kuşanmış olmalıdır. Mürid için geçerli olan hâller “sehâvet-i zâtiyye” ve “kanâat-i kalbiyye”dir.⁷²

Eğer mürid kendi makâmını bilmek maksadıyla kendine nazar ettiğinde kendinde Hakk’ın rızâsına uygun bir hâl ve bu doğrultuda bir benlik görürse, bu durum müridin câhillerin makâmında olduğuna işaret etmektedir. Kendinde sadece kusur görürse bu durum müridin sâliklerin

⁶⁵ et-Tâhâ, 20/124.

⁶⁶ en-Nahl, 16/43.

⁶⁷ el-Kehf, 18/110.

⁶⁸ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 20.

⁶⁹ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 21.

⁷⁰ Ethem Cebecioğlu, “Tevâzu”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 656.

⁷¹ İbn-i Mâce, *Zühhd*, 16.

⁷² Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 22.

zuhûrun bâtına dayandığına, bâtının ise zâhir ile görüldüğüne işaretler. Bu aşamaya gelindiğinde zikir kesilerek ilâhîye geçilir. İlâhî okunması, âlem-i ervâhda ruhların اَلْسُنُ بِرَبِّكُمْ [Ben sizin rabbiniz değil miyim?]⁷⁹ hitâb-ı ilâhîsine muhâtap olmalarına ve duydukları lezzete işaret etmektedir. İlâhî sona erdikten sonra, seyr-fillâh mertebesinde, cismin rûha tâbi olduğuna işaret etmek maksadıyla kıyâm edilir ve devrân başlar. Halvetî devrânında ilk etapta el ele tutuşulmadan, bir kere sağa bir kere sola darb-ı zikir yapılmasının hikmeti, vâhidiyyetin ehadiyyetle zât-ı vahdete taallukudur. Devrân esnasında müridânın sağ ellerini arkadan yandaki dervişin sağ omuzuna, sol ellerini ise soldaki dervişin beline koymalarının hikmeti ise sıfât-ı vâhidiyyet mertebelerinin tecellilerini göstermektir.⁸⁰

Halvetî devrânına İsm-i Celâl zikriyle başlanır. İsm-i Celâl, evvelâ harf ve lafızla zikredilir. Sonrasında Hû, Hayy, Kayyûm, Vâhid, Ehad, Samed, Allâh esmâ-i şerîfleri ile devrân edilir. Mûsâ Kâzım Kızılkanaat bu esmânın sırrına yer verdikten sonra müridin ledünnî hakikatlere ve şeklî devrândan rûhî dervâna erebilmek için kemâl-i huzûr, tecerrüd ve istiğrâk hâli ile devrâna dâhil olması lâzım geldiğini ifade eder. Böylece kişinin vücûd-ı unsûrî-i türâbîlerinin nûr-ı esmâ, ef'âl ve sıfâttan hissedâr olabilmeleri umulur.

3. Halîfeleri

3.1. Sıddık Nâci Eren

128

Mûsâ Kâzım Kızılkanaat eserinde 1974'te Mehmed Rûhî Akhan'ın oğlu Hacı Eşref Akhan'a, Medîne'de ikâmet eden Konyalı Seyyid Hüseyin Fehmi Efendi'ye, Balıkesir-Havran'da Hacı Rıdvan (Özaydın) Efendi'ye (ö. 2012),⁸¹ Selendi Müftüsü Hacı Abdurrahman Efendi'ye; 1978'de Balıkesir'de Sıddık Nâci Eren'e, Afyon'da Hacı Yunus Demiratan, Selendi'de Hacı Hüseyin Gacar'a hilâfet verdiğini kaydetmektedir.⁸²

1396/1981'de Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın vefâtının ardından posta Balıkesir'de mukîm, tarîkat dersini ve hilâfeti Bekir Sıtkı Visâlî'den almış olan Sıddık Nâci Eren Efendi geçmiştir. Bu çerçevede tarîkat merkezinin Balıkesir'e taşındığını söylemek mümkündür. Zamanla Balıkesir merkezli

⁷⁹ el-A'râf, 7/172.

⁸⁰ Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 26-29.

⁸¹ Havranlı Hacı Rıdvan Özaydın hukuk fakültesi mezunu olup avukatlık yapmıştır. Bekir Sıtkı Visâlî ve Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'tan hilâfetleri bulunmaktadır. Cemâat arasında yüksek tahsilli belki de tek kişi olduğundan sohbetlerde tuttuğu notlar bulunmaktadır. 1 Temmuz 2012'de vefat etmiştir.

⁸² Kızılkanaat, *Havâss Yolu*, 4.

olmak üzere Nâci Efendi'nin tesir halkası genişlemiş, hayatı müddetince İstanbul, İzmir, Manisa, Antalya, Burdur/Bucak, Hatay, Konya, Kütahya/Tavşanlı, Şanlıurfa, Gaziantep gibi Türkiye'nin birçok şehrinden müridleri bulunmuştur. Nâci Eren Efendi 1925'te Balıkesir'in Aktarma Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Babası Hacı Hafız Ali Efendi, annesi Hanife Hanım'dır. 1944'te askerlik vazifesini ifâ ederken, arkadaşı Mustafa Tokul vâsıtasıyla⁸³ 1946'da Halvetî-Uşşâkî Şeyhi Bekir Sıtkı Visâlî'ye (ö. 1962) intisâb etmiştir. 1947'de terhisinden sonra Aktarma Köyü'ne gelerek çiftçilikle meşgul olan Nâci Eren Efendi, 1950'de Balıkesir'e göç etmiştir. Balıkesir'de ticaretle uğraşan Nâci Eren Efendi bu meşgûliyetleri arasında mürşidini ziyâretleri aksatmamış, sık sık İzmir'e giderek mürşidi ile görüştüğünü, ilk intisâbından itibaren mürşidinin vermiş olduğu sorumlukları, tarîkat vazîfelerini "aşk ve şevk ile, noksansız"⁸⁴ yerine getirdiğini dile getirmektedir. Bir ziyâreti esnâsında, mürşidi Bekir Sıtkı Visâlî, "almış olduğu manevî emir "doğrultusunda kendisine Halvetî-Uşşâkî icâzeti vererek irşâda memur kıldıklarını beyân eder.⁸⁵ Ayrıca hizmetinde bulunduğu mürşidi Mûsâ Kâzım Kızıllkanat'ın (ö. 1981) yönlendirmesi ile bir umre ziyareti esnâsında, Bağdat'ta, Kâzım Kızıllkanat'ın da akrabası olan Abdülkâdir Geylânî'nin on yedinci batından torunu Seyyîd Abdürezzâk'ın oğullarından Seyyid Fevzî Efendi'den almış olduğu Kâdirî icâzeti bulunmaktadır.⁸⁶ 24 Nisan 2018'de vefât eden Nâci Eren Efendi, Balıkesir Başçeşme Mezarlığı'nda medfûndur. Dört erkek bir kız olmak üzere beş evlâdı bulunmaktadır.

Sıddık Nâci Efendi, hayatı müddetince tasavvufî düşünce ve nasîhatlerini ihtivâ eden birçok eser kaleme almıştır. Nâci Eren Efendi, eserlerinde ve şiirlerinde ümmî olduğunu, "kitâbet, hitâbet, liyâkat" ehli olmadığı⁸⁷ hâlde Allâh'ın bir lütfu olarak, Hz. Peygamber'in sevgisiyle, O'ndan ve mürşidinden aldığı izin doğrultusunda⁸⁸ eserler verdiğini ve şiirler kaleme aldığını dile getirir.⁸⁹ Ayrıca bu eserleri kaleme alırken mürşidi Mûsâ Kâzım Kızıllkanat'tan müsâade aldığını, mürşidinin kendisini Halvetî-Uşşâkî yolun en velûd isimlerinden Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî'ye (ö. 1197/1783) benzettiğini, Salâhaddîn Uşşâkî gibi birçok eser vereceğini müjdelediğini

⁸³ Eren, *Sevenlerin Yolu*, 374.

⁸⁴ Eren, *Âhir Zaman*, 626.

⁸⁵ Eren, *Âhir Zaman*, 626-627.

⁸⁶ Eren, *Âhir Zaman*, 630.

⁸⁷ Eren, *Âşıklar Bahçesi*, 259.

⁸⁸ Eren, *Âhir Zaman*, 629.

⁸⁹ Eren, *Âşıklar Bahçesi*, 7.

ifâde eder.⁹⁰ Kaleme aldığı şiirler arasında Mûsâ Kâzım Kızılkanaat için de kaleme alınmış bir şiir bulunmaktadır. Mûsâ Kâzım Efendi için kaleme alınan şiirinde Kâzım Efendi'nin Ehl-i Beyt'e mensûbiyetini "Hasanî", "Hüseynî", "Betûlî" ifâdeleri ile dile getirmektedir. Şiirinde yoğun bir şekilde Ehl-i Beyt sevgisi üzerinde durmaktadır. Hz. Peygamber'i memnun etmek için, insan-ı kâmil olabilmek için Kur'ân'a uymak kadar Ehl-i Beyt'i sevmenin de gerekliliğini anlatmaktadır. Aksi şekilde haerret eden, Ehl-i Beyt'e muhâlif olanlardan Allâh'ın intikam alacağını dile getirir. Kendisini Ehl-i Beyt'e muhabbet noktasında Kâzım Efendi'nin rehber olduğunu, Ehl-i Beyt sevgisiyle ciğerinin yanar olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mûsâ Kâzım Efendi'nin kendisine icâzetini verdiği ifâde etmektedir.⁹¹ Bu noktada sözü geçen icâzet Halvetî-Uşşâkî yoluna ait olabileceği gibi Nâci Eren Efendi'nin, Musâ Kazım Efendi'nin yönlendirmesiyle, Kâzım Efendi'nin akrabalarından olan ve Abdülkâdir Geylânî'nin on yedinci batından torunu Seyyîd Abdürezzâk'ın oğullarından Seyyid Fevzî Efendi'den almış olduğu Kâdirî icâzeti de kastedilmiş olabilir.

Sonuç

Halvetiyye tarîkatının Uşşâkiyye kolu Cumhuriyet sonrası dönemde bilhassa İzmir, İstanbul, Manisa, Kütahya coğrafyasında faaliyetini sürdürmüştür. Uşşâkiyye kolunun Manisa-İzmir coğrafyasında en önemli temsilcisinin Bekir Sıdkı (Halıcıoğlu) Visâlî olduğunu söylemek mümkündür. Bekir Sıdkı Efendi sonrası dönemde halîfeleri Mehmed Rûhî Akhan ve Mûsâ Kâzım Kızılkanaat postnişîn olmuşlardır.

Urfalı, Abdülkâdir Geylânî neslinden ve Seyyid olan Mûsâ Kâzım Kızılkanaat, askerlik mesleği sebebiyle bulunduğu Manisa'da mürşid arayışları esnasında Bekir Sıdkı Visâlî ve Mehmed Rûhî Akhan ile tanışarak ona intisap etmiş ve seyr ü sülûkunu tamamlayarak hilâfet almıştır. Mehmed Rûhî Akhan'ın vefâtının ardından cemâatte postnişînliğine itiraz edenlere karşı birliği bozmamak maksadıyla mücâdele etmiştir. Ayrıca cemâat içinde bilgi eksikliğini gidermek ve itirazlara cevap vermek maksadıyla *Mü'minlerin Havâss Yolu* isiminde küçük bir risâle kaleme almıştır. Risâle incelendiğinde Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın tarîkat içinde yaşadıklarını ve eseri kaleme alış sebebini risâlenin giriş kısmında aktardığı görülür. Sonraki bölümlerin ise Abdullâh Salâhaddîn Uşşâkî'nin kaleme alıp, Abdurrahman Sâmi Saruhânî'nin tercüme ettiği *Tuhfetü'l-uşşâkiyye* eserinin hülâsası olduğunu

⁹⁰ Eren, *Âhir Zaman*, 630.

⁹¹ Eren, *Âşıklar Bahçesi*, 226-227.

görmek mümkündür. Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın *Tuhfe*'den seçmiş olduğu bölümlerin cemâat içindeki çalkantıları bertaraf etme ve soruları cevaplama maksadı çerçevesinde belirlendiğini söyleyebiliriz.

Mûsâ Kâzım Kızılkanaat gibi Cumhuriyet sonrası dönemde faaliyet göstermiş bir ismin hayat hikâyesini inşa ederken en önemli kaynağımız, tarikat yolunun merkezini Balıkesir'e taşıyan, 2018'de vefât eden halîfesi Sıddık Nâci Eren'in eserlerinde mürşidi ile ilgili verdiği bilgiler olmuştur. Gerek Mûsâ Kâzım Kızılkanaat'ın kendi ile ilgili vermiş olduğu bilgiler, gerek çevresindekilerin müşâhedâtının aktarımıyla oluşan bu yekûn yakın dönem tasavvuf tarihinin önemli isminin kayda geçmesinde en temel kaynaklar olmuştur.

Kaynakça

- Akhan, Hacı Eşref. *Hacı Bekir Sıtkı Visâlî Hazretleri Hayatı ve Eserleri*. İzmir.
- Akpınar, Hüseyin - Atik, Hikmet. "Siverekli Yûsuf Sâmi Efendi'nin Mevlîd'i ve Urfa Yöresine İcrâsı". *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed-II*. 365-378. Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Akpınar, Hüseyin. *Urfa'da Mevlid ve İlâhîler*, Ankara: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2014.
- Baş, Mehmet Şamil. *Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı (İnceleme-Metin)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Ceyhan, Semih. "Halvetiyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed: Semih Ceyhan. 695-778. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Ceyhan, Semih. "Zühhd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çavuşoğlu, Raşit - Ulupınar, Hamide. *Halvetî-Uşşâkî Yolunda Âlim Bir Sûfi: Bekir Sıtkı Visâlî'nin Sohbetleri*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2020. 132
- Eren, Sıddık Naci. *Âhir Zaman Peygamberi (Ashâbî ve Ümmeti)*. İstanbul: Şelâle Yayıncılık, 2007.
- Eren, Sıddık Nâci. *Allâh ve Rasûlullâh'ı Sevenlerin Yolu*. İstanbul: Şelâle Yayıncılık, 2003.
- Eren, Sıddık Nâci. *Âşıklar Bahçesi-Sıddık Nâci Eren Dîvân'ı*. İstanbul: Şelâle Yayınları, tarihsiz.
- Eren, Sıddık Nâci. *Pîr Seyyîd Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî Hazretleri*. İstanbul: Sehâvetliler Derneği Yayınları, 2018.
- Kızılkanat, Seyyid Hacı Musa Kâzım. *Mü'minlerin Havâss Yolu*, 1978.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Punar, Büşra Betül. "Tuhfetü'l-Uşşâkiyye (Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı)". *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2 / 2 (Haziran 2017): 265-270.

<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/visali-bekir-sidki-halicioglu>.

<https://www.ussaki.com/v2/seyyid-kazim-kizilkanat-hzne-yazilan-bir-siir/>.

Uşşâkî, Şeyh Abdullâh Salâhaddîn - Uşşâkî, Şeyh Abdurrahman Sâmî. *Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı (Tuhfetü'l-Uşşâkiyye)*. haz. Mahmud Erol Kılıç. İstanbul: Âsitâne-i Uşşâkî Neşriyatı, 1998.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2015.

Gıfad, Ocak/January 2024/1, 25: 134-171

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

Examination of Students' Views on the Curriculum of the “Oratory and
Professional Practice” Courses (OMU Faculty of Theology Example)

Mustafa KARA

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve
Kıraat İlmi Bilim Dalı

Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Qur'an
Reading and Recitation Science

Samsun/Türkiye

mustafakara@omu.edu.tr ORCID: 0000-0002-5497-1131

Hasan DAM

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı
Profesör., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Religious
Education

Samsun/Türkiye

hasan.dam@omu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7975-3096

İdris ERTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Ordu/Türkiye

idriserturk@hotmail.com ORCID: 0000-0002-6223-7367

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Aralık / December 2023

DOI: 10.53683/gifad.1357595

Atf / Citation: Kara, Mustafa-Dam, Hasan-Ertürk, İdris. “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri
Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği) / Examination of
Students' Views on the Curriculum of the “Oratory and Professional Practice” Courses (OMU Faculty of
Theology Example). *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane
University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 134-171

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology,
Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Bu çalışmada, OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin “Hitabet ve Mesleki Uygulama” dersleri müfredatına ilişkin görüşleri incelenmektedir. Araştırmanın amacı, ilahiyat fakültelerinde okutulan “Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU)” derslerinin önemini vurgulamak, öğrenci görüşlerine istinaden bu dersin etkilerini, dersle ilgili yapısal ve işlevsel sorunlarını tespit etmek ve bu sorunlara çözüm önerileri sunmaktır. Çalışma ayrıca HMU derslerini eğitim bilimlerinin sistematığı içerisinde inceleyerek kaliteyi artırmada faydalı olabilecek önerilerde bulunmayı da amaçlamaktadır. Araştırmanın temel problemini, “HMU derslerinin içeriği, hedefleri ve etkililiği konusunda öğrencilerin görüşleri ve önerileri nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır. Çalışmada bu temel problem ekseninde alt sorulara da cevap aranmaktadır. Çalışmada nicel araştırma türlerinden tarama (survey) modeli kullanılmıştır. Çalışmanın verileri araştırmacılar tarafından geliştirilen anket formu ile elde edilmiştir. Verilerin analizinde nonparametrik testlerden tek örneklem tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın temel ve alt problemlerinin çözümü adına ilk önce HMU derslerinin içeriği incelenmiş, daha sonra da alan araştırmasına dayalı olarak katılımcıların görüşleri doğrultusunda bu derslerin etkililiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen sonuçlar, HMU derslerinin haftalık ders saati ve müfredatının yeterli, bu dersler kapsamındaki ezber çalışmaları ile meslekî uygulamaların gerekli olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi, Hitabet ve Mesleki Uygulama, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Müfredat, Öğrenci Görüşleri.

Abstract

In this study, the views of OMU Faculty of Theology students about the “Oratory and Professional Practice” course curriculum are examined. The aim of the research is to emphasize the importance of the “Oratory and Professional Practice” courses taught in faculties of theology, to determine the effects of this course, the structural and functional problems of the course, and to offer solutions to these problems based on student opinions. The study also aims to make suggestions that can be useful in increasing the quality by examining the “Oratory and Professional Practice” courses within the systematic of educational sciences. The main problem of the research is “What are the students’ opinions and suggestions about the content, objectives and effectiveness of “Oratory and Professional Practice” courses?” poses a question. In the study, answers to the sub-questions are sought in the axis of this basic problem. Survey model, one of the quantitative research types, was used in the study. The data of the study were obtained by the questionnaire form developed by the researchers. In the analysis of the data, a single sampling technique, one of the nonparametric tests, was used. In order to solve the main and sub-problems of the

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

research, firstly the content of the “Oratory and Professional Practice” courses was examined, and then, based on the field research, the effectiveness of these courses was tried to be determined in line with the opinions of the participants. The results showed that the weekly course hours and curriculum of the “Oratory and Professional Practice” courses are sufficient, and the memorization and professional practices within the scope of these courses are necessary.

Keywords: *Quran Reading and Recitation Science, Oratory and Professional Practice, Faculty of Theology Students, Curriculum, Student Opinions.*

Extended Summary

In Turkey, the Presidency of Religious Affairs (PRA) is legally entrusted with the duty of conducting the affairs of the Islamic religion with regard to the principles of belief, worship and morality, enlightening the public on religion and managing places of worship. The PRA carries out this task with its personnel through activities such as imamate in mosques, sermons, preaching, summer Quran courses, mosque lessons, Quran courses and hafizah. In recent years, the needs, expectations, requirements and problems of the modern age have diversified, making it necessary to make some expansions in terms of religious services. In this context, the PRA today provides services in prisons, hospitals, nursing homes, children's homes and student dormitories.

136

As in many other professions, religious service has both knowledge and practice aspects. The knowledge aspect of chaplaincy is tried to be developed through vocational courses, general culture courses and elective courses in the curricula of Imam Hatip High Schools and faculties of theology. On the other hand, the skills and practical aspects of religious service are mostly provided through Rhetoric and Professional Practice (RPP) courses in the curricula of the aforementioned educational institutions, as well as pre-service vocational trainings and in-service trainings provided by the PRA through the Religious Academy.

At first glance, RPP courses may seem to be a course related only to chaplaincy, but this course also concerns teachers who will teach Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) and vocational courses in Imam Hatip High Schools.

In this study, the opinions of OMU Faculty of Theology students about the curriculum of "Rhetoric and Professional Practice" courses were examined. The aim of the study is to emphasize the importance of "Rhetoric and Professional Practice (RPP)" courses taught in the faculties of theology, to

determine the effects of this course based on student opinions, structural and functional problems related to the course and to offer solutions to these problems.

In the study, answers to some sub-questions were also sought on the axis of this basic problem. Survey model, one of the quantitative research types, was used in the study. The data of the study were obtained through a questionnaire form developed by the researchers. Single sample technique, one of the nonparametric tests, was used to analyze the data.

The study population of the research consists of a total of 458 students, 182 students studying in the 4th grade of Ondokuz Mayıs University (OMU) Faculty of Theology in the 2021-2022 academic year and 276 students who graduated in the previous semester. The sample of the study consisted of a total of 393 students, 151 of whom were 4th graders and 242 of whom were graduates. Both criterion sampling and maximum variation sampling methods were used in sample selection.

In order to solve the main and sub-problems of the research, the content of RPP courses was first analyzed and then the effectiveness of these courses was tried to be determined in line with the views of the participants based on field research.

Among the students who participated in the study, 49.6% found the weekly course hours and content of RPP courses quite sufficient, while 34.9% found them partially sufficient. On the other hand, 15.5% of the students stated that the course hours and content of the aforementioned courses were insufficient.

On average, 87.7% of the students found the memorization of prayers and other texts in the RPP curriculum "quite appropriate".

87% of the students considered it very important to learn the meanings of the prayers memorized in RPP lessons. According to the results, it is understood that the majority of the students attach great importance to the teaching of prayers with their meanings.

Within the scope of RPP lessons, 75.1% of the students found the practice of memorizing the prayers for hatim and meals in Turkish to be quite appropriate. 19.6% of the students found the practice partially appropriate. Many students evaluated the memorization of prayers in Turkish positively in terms of understanding what is being said in the prayer.

53.2% of the students stated that they had some difficulty in doing the

memorizations in the course curriculum, while 37.9% stated that they had no difficulty. Among the reasons given by the students who stated that they had difficulty in memorization, the most common reasons were the large number of memorizations, the length of some memorizations, difficulty in memorizing in Turkish, and the intensity of other courses. When the students who had a great deal of difficulty and some difficulty were evaluated together, it was understood that more than half of the participants had difficulty in memorization.

The results showed that the weekly hours and curriculum of RPP courses are sufficient, and that memorization and professional practices within the scope of these courses are necessary.

Giriş

Problem

Türkiye’de İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütme, din konusunda toplumu aydınlatma ve ibadet yerlerini yönetme görevi yasal olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’na (DİB) verilmiştir.¹ DİB, bu görevini ilgili personeliyle camilerde imamet, hutbe, vaaz, yaz Kur’ân kursları, cami dersleri, Kur’ân kursları ve hafızlık gibi faaliyetleriyle yürütmektedir. Son yıllarda ihtiyaçlar, beklentiler, modern çağın gerekleri ve sorunları çeşitlenmiş, bu durum din hizmetleri açısından bazı açılımlar yapmayı zorunlu hâle getirmiştir. Bu bağlamda DİB, bugün cezaevleri, hastaneler, huzurevleri, çocuk evleri ve öğrenci yurtları (KYK’lar) gibi alanlara da hizmet götürmektedir. Bunun yanında halkın talepleri doğrultusunda evliliğin dinî merasimini gerçekleştirme (imam nikâhı), cenaze teçhiz-tekfin işlemleri, asker-hacı uğurlama, gelin çıkarma ve ad koyma gibi uygulamalar da din görevlileri tarafından gerçekleştirilmektedir.

Günümüzde DİB, Türkiye’ye ait bir kurum olmakla birlikte Avrupa’dan Asya’ya, Afrika’dan Amerika’ya, hatta Avustralya’ya, dünyanın her bölgesindeki Müslümanlarla iletişim ve iş birliği hâlinde ve küresel ölçekte hizmet sunan uluslararası bir kurum hâline gelmiştir.² DİB, hayatın bütününe hedefleyen ve tüm insanlığı içine alan bir çerçeve ile hizmetlerini

¹ Bk. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (TCA), *Resmî Gazete*, 17863 Mükerrer (9 Kasım 1982), md. 136.

² Ali Bardakoğlu, “3 Mart 1924 Kanunları ve Diyanet”, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet*, der. Ömer Menekşe (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 1/48.

yürütmeye çalışmaktadır. Böylesi hizmetlerin yürütülmesi, yetişmiş, nitelikli personelin gayretli çalışmalarıyla mümkündür.³

Toplumu dinî anlamda aydınlatma görevi bilgi, gayret, samimiyet, hassasiyet ve incelik gerektiren bir vazifedir. Çünkü din hizmeti verenlerin hitap ettiği kitle içerisinde her yaş grubundan, her seviyede dinî yaşam biçimini benimsemiş bulunandan, okuma-yazma bilmeyenden en üst düzeyde eğitim almış olanına kadar insan vardır.⁴ Dolayısıyla din görevlileri, bu bireylerin her birine hitap edebilecek bilgi ve beceriye sahip olmak zorundadırlar.

Din görevlileri, ülkemizin en küçük yerleşim birimi olan mahalle, köy ve mezralardan yurtiçi ve yurt dışındaki metropollere kadar yayılan camiler vasıtasıyla toplumun büyük kesimine ulaşan önemli bir kitledir. Camide verilen vaaz ve hutbelerin yanında yaz kursları ile çocuklara ulaşılması, yapılan farklı etkinlikler, ayrıca yukarıda belirtildiği üzere çok farklı ortamlarda din hizmeti sunulması, toplumun din anlayışının şekillenmesinde etkisi göz ardı edilemeyecek bir durumdur.

Din hizmetlerinin kâmil manada yürüyebilmesi için din görevlilerinin sahip olması gereken birtakım özellikler vardır. Bu meyanda din görevlilerinin dinî bilgi ve tecrübe, meslekî bilgi ve birikim açısından yeterliliği önemlidir. Din görevlilerinin dinî referans sistemlerimizi iyi kavramış, tarihî medeniyet tecrübelerimizi yeterince özümsemiş, girişimci, muhataplarıyla kolay iletişim kurabilecek, küresel sorunların farkında olabilen ve bu nedenle de gerektiğinde çözüm üretebilen bir düşünsel performansla donanmış olmaları gerekir.⁵

Din görevliliği, meslekî sorumluluğu yüksek, buna karşılık hataya tahammülü az olan bir meslektir. Her meslekte eksiklikler, hatalar ve sorunlar olabilir, ancak pek çoğunun telafisi mümkündür. Din görevliliğinde yapılan kişisel hatalar ise sadece hata yapan kişiyi bağlayan bir durum olmayıp hem görev yaptığı kurumu hem de temsil ettiği inanç sistemini

³ Şükrü Öztürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Eğitimi ve Hizmet içi Eğitim Faaliyetleri", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi* (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 405.

⁴ Süleyman Karacelil, "İrşat Faaliyetlerinin Problemleri ve Siyasal Olayların Din Hizmetlerine Etkisi: Şırnak İli Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 57-58.

⁵ Ramazan Altıntaş, "Cami Odaklı Din Hizmetlerinin Niteliği Nasıl Artırılabilir?", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 1/236.

ilgilendirmektedir.⁶ Sürekli değişen ve gelişen dünyamızda insanların dinî ihtiyacına cevap verecek elemanlar da bu değişime ve gelişime ayak uydurmalıdırlar. Bunun için din görevlileri, nitelikli bir eğitimden geçirilerek günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek donanımda yetiştirilmelidir.

DİB, temelde istihdam kurumudur. Belirlediği yeterlikleri haiz personeli istihdam etmek suretiyle hizmetlerini yürütmektedir. Kurumun, personelini kendi istediği şekilde çekirdekten itibaren yetiştirmesi, mevcut sistem içerisinde pek mümkün gözükmemektedir. Bu doğrultuda DİB’na insan kaynağını daha ziyade imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri sağlamaktadır. Dolayısıyla imam-hatip liseleri ile ilahiyat fakültelerinin din görevlilerinin yetiştirilmesindeki payı büyüktür. Bu nedenle DİB, imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinin el ele vererek yapacakları çalışmalar, bilgi ve beceri yönünden nitelikli personelin yetişip hizmet vermesine büyük katkı sağlayacaktır.

Bir din görevlisi ne kadar bilgili olursa olsun, şayet bilgisini aktaracak yeteneğe sahip değilse, muhataplarına bilgiyi aktarmada sorunlar yaşayabilir. Her ne kadar irşat faaliyetlerinin şekli sadece sözel iletişimle sınırlı değilse de bugün cami içi ve dışı irşat hizmetlerinde sözel iletişimin, yani hitabetin rolü oldukça büyüktür. Bu nedenle din görevlileri başta olmak üzere, din hizmetini üstlenenlerin etkili hitabet bilgisi ve becerisine sahip olması bir gerekliliktir.

Her meslek gurubunda olduğu gibi din görevliliğinin de hem bilgi hem de uygulama yönü bulunmaktadır. Din görevliliğinin bilgi yönü, imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri öğretim programlarında bulunan meslek dersleri, genel kültür dersleri ve seçmeli derslerle geliştirilmeye çalışılmaktadır. Din görevliliğinin gerektirdiği beceriler ve uygulama yönleri ise daha ziyade adı geçen eğitim kurumlarının müfredatlarında yer alan Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU) dersleri ile DİB’nın kendi bünyesinde oluşturduğu Diyanet Akademisi aracılığıyla verdiği hizmet öncesi meslekî

⁶ Hasan Dam, “Camilerde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 293-294.

eğitimler⁷ ve hizmet içi eğitimler⁸ aracılığıyla sağlanmaya çalışılmaktadır.

HMU dersleri ilk bakışta sadece din görevliliği ile alakalı bir ders gibi gözükse de bu ders, aynı zamanda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi ile imam hatip liselerinde meslek dersleri verecek öğretmenleri de ilgilendirmektedir. Söz konusu öğretmenlerin alan bilgisinin bir kısmını HMU derslerinin içeriği oluşturmaktadır. Özellikle imam-hatip liselerinde meslek dersleri öğretmenlerinin bu dersleri okutacak olması, HMU dersleri kazanımlarına sadece din görevliliğine aday öğrencilerin değil, aynı zamanda DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmeni olmayı arzu eden öğrencilerin de ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır. Öte taraftan toplum, İHL veya ilahiyat mezunlarına -hangi görevi yaparsa yapsın- “Hoca” nazarıyla bakmakta, kendilerinden ezan okuma, kamet getirme, namaz kıldırma, hatim, yemek vb. duaları yapmalarını beklemektedir. Dolayısıyla gerek DİB bünyesinde din görevlisi, gerek MEB bünyesinde DKAB veya İHL meslek dersleri öğretmeni, gerekse akademisyen olarak farklı alanlarda istihdam edilenlerin bu dersin içeriğinde yer alan birçok uygulamayı bilmesi bir gerekliliktir.

Günümüzde hem İHL hem de ilahiyat fakültelerinin müfredatlarında HMU dersleri yer almaktadır. İHL’lerde zorunlu dersler arasında bulunan⁹ bu derslerle, öğrencilerin hitabet ve meslekî uygulamaların din 141 hizmetlerindeki önemini kavraması, toplumla iletişim kurma becerisi kazanması, din hizmeti uygulamalarının aşamalarını bilmesi, farklı mekân ve ortamlarda din hizmeti uygulamalarını usulüne uygun olarak gerçekleştirmesi, imam hatiplik, müezzinlik, vaizlik ve Kur’ân öğreticiliği uygulama becerileri kazanması ve din hizmeti uygulamalarını yapmaya istekli olması amaçlanmaktadır.¹⁰ HMU dersleri, bazı ilahiyat fakültelerinde

⁷ 16.03.2022 tarihli 7383 no’lu Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Devlet Memurları Kanunu’nda ve 375 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnamede Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun ile imam hatip, müezzin kayyım, Kur’ân kursu öğreticisi ve vaiz kadrolarına atanabilmek için vaizlere yönelik en az iki yıl, diğer unvanlar için de mezuniyet durumlarına göre altı aydan iki yıla kadar meslek öncesi eğitim zorunluluğu getirilmiştir. Buna göre daha önce açıktan atama ile yapılan din görevlisi istihdamı, adı geçen kanunla akademi eğitimini başarıyla tamamlama şartına bağlanmıştır. Bk. *Resmî Gazete* 31788 (24.03.2022).

⁸ DİB hizmet içi eğitimler hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Doğan, *Hizmet İçi Eğitim ve Din Görevlisi* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019); İdris Ertürk, *Türkiye’de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021).

⁹ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları* (Ankara: 2018), 77-86.

¹⁰ MEB, *AİHL Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 77.

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

zorunlu dersler,¹¹ bazılarında ise seçmeli dersler¹² arasında bulunmaktadır. İlahiyat fakültelerinde yer alan HMU derslerinin amaçlarıyla İHL’lerde zorunlu dersler arasında bulunan HMU derslerinin amaçlarının örtüştüğü söylenebilir.

Yaptığımız taramalarda daha önce İHL’lerde okutulan HMU dersleriyle ilgili birkaç akademik çalışmanın yapıldığı,¹³ ancak ilahiyat fakültelerinde okutulan HMU dersleriyle alakalı herhangi bir bilimsel çalışmanın kaleme alınmadığı tespit edilmiştir.

Araştırmanın temel problemini, “HMU derslerinin içeriği, hedefleri ve etkililiği konusunda öğrencilerin görüşleri ve önerileri nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır. Problemin çözümü için ilk önce HMU derslerinin içeriği incelenmiş, daha sonra alan araştırmasına dayalı olarak katılımcıların görüşleri doğrultusunda bu derslerin etkililiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada şu alt problemlere cevap aranmıştır:

1. HMU derslerinin haftalık ders saatleri ve ders içerikleri yeterli midir?
2. HMU dersleri kapsamında hutbe, vaaz, hatim, iftar, yemek, cenaze namazı, nikâh, istiğfar ve tevbe duaları ile salâ, tekbir, ezan ve müezzinlik uygulamalarının ezberletilmesi gerekli midir?
3. HMU dersleri kapsamında ezberlenen duaların anlamlarının öğretilmesi faydalı mıdır?
4. HMU dersleri kapsamında hatim ve yemek dualarının Türkçe ezberletilmesi faydalı mıdır?
5. Öğrenciler, HMU dersleri kapsamındaki ezberleri yapmada zorluk çekmekte midir?

Amaç ve Önem

¹¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (OMÜİF), “Dersler ve İçerikleri”, (Erişim 17.07.2023); Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi (RTEÜ), “Bilgi Paketi Ders Programı”, (Erişim 17.07.2023); Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (UÜİİF), “Ders Planları ve Ders İçerikleri”, (Erişim 17.07.2023); Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (TÜİF), “Ders İçerikleri”, (Erişim 17.07.2023).

¹² Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (MÜİF), “Ders Programları/İçerikleri”, (Erişim 17.07.2023); Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF), “Ders Müfredatları”, (Erişim 17.07.2023).

¹³ Bk. Şükrü Keyifli, “Dinî İletişim Yeterliği Açısından Hitabet ve Mesleki Uygulamalar Dersi ile İlgili Bir Araştırma,” *Talim* 1/2 (2017), 257-292; Ömer Demir, “İmam Hatip Liselerinde Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersi Öğretimi ve Mesleki Uygulamalar”, *EKEV Akademi Dergisi* 57 (2013), 503-524.

Bu araştırmanın amacı, ilahiyat fakültelerinde okutulan Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU) derslerinin önemini vurgulamak, öğrenci görüşlerine istinaden bu dersin etkilerini, dersle ilgili yapısal ve işlevsel sorunlarını tespit etmek ve bu sorunlara çözüm önerileri sunmaktır. Çalışma, aynı zamanda HMU derslerini eğitim bilimlerinin sistematığı içerisinde inceleyerek kaliteyi artırmada faydalı olabilecek önerilerde bulunmayı amaçlamaktadır.

Araştırma, sözü edilen temel ve alt problemlere ilişkin bugüne kadar herhangi bir bilimsel çalışma yapılmamış olması hasebiyle önem arz etmektedir. Bu durum aynı zamanda araştırmamızın özgün yönünü oluşturmaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada nicel araştırma türlerinden tarama (survey) modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmaları, bir konuya ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin veya bilgi, beceri ve tutum gibi özelliklerinin belirlendiği, diğer araştırma türlerine göre nispeten daha büyük örneklem grubu üzerinde yapılan bir araştırma türüdür.¹⁴

Araştırmanın Evreni

Araştırmanın evreni, 2021-2022 eğitim-öğretim döneminde OMÜ İlahiyat Fakültesi 4. sınıfta öğrenim gören 182 ve bir önceki dönem mezun olan 276 olmak üzere toplam 458 öğrenciden meydana gelmektedir. Araştırmanın örneklemini, bu evrenden seçilen 151'i 4. sınıf, 242'si de mezun olan toplam 393 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde hem ölçüt örnekleme hem de maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Ölçüt örneklemede, örneklem için belirlenen ölçütü karşılayan birimler (nesnelere, olaylar vb.) örnekleme alınır.¹⁵ Bu araştırmada HMU derslerinin müfredatlarına ilişkin öğrenci görüşlerini gerçekçi bir şekilde ortaya koyabilmek için bu derslere muhatap olan öğrenciler ölçüt alınmıştır. Maksimum çeşitlilik örneklemede ise amaç, görece olarak küçük bir örneklem oluşturmak ve bu örneklemede araştırma problemine taraf olabilecek çeşitliliği maksimum derecede yansıtmaktır.¹⁶ Örneklem büyüklüğünün

¹⁴ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınları, 2013), 177.

¹⁵ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 91.

¹⁶ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 46.

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

hesaplanmasında sapma miktarı $d=0,05$, güven düzeyi $(1-\alpha)=0,95$ alınmıştır. Hesaplamaya göre $N=458$ için örneklem sayısının en az 209 olması gerekmektedir. Buna göre, örneklemin evreni temsil ettiği söylenebilir.

Veri Toplama Aracı ve Verilerin Toplanması

Çalışmada veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından oluşturulan kişisel bilgilere ilişkin soruların yanı sıra 15 adet kapalı uçlu, 15 adet de açık uçlu sorudan oluşan anket formu kullanılmıştır. Anket formu OMÜ İlahiyat Fakültesi’nde HMU derslerini alan öğrencilere araştırmacılar tarafından 10.05.2023-30.06.2023 tarihleri arasında bizzat uygulanmış ve gerekli durumlarda açıklamalar yapılarak formun amaca uygun bir şekilde doldurulması sağlanmıştır.

Verilerin Analizi

Verilerin analizinde betimsel analiz yöntemlerinden frekans analizi tekniği kullanılmıştır. Frekans analizi, verilerin gözlem sıklığını ve yüzdesel dağılımlarını gösteren bir analiz tekniğidir.¹⁷ Demografik faktörleri, anket maddelerini, kategorik araştırma sorularını frekans analizi ile değerlendirmek mümkündür. Ayrıca açık uçlu sorulara verilen cevaplar benzerliklerine göre tasnif edilmiş ve ilgili tabloların verilerine destek olarak yorumları yapılmıştır.

1. Dersle İlgili Bilgiler

HMU dersleri bazı fakültelerin müfredatında zorunlu dersler¹⁸ arasında bulunurken, bazılarında seçmeli ders¹⁹ olarak okutulmakta, bazılarında ise hiç okutulmamaktadır.²⁰ Ondokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ) İlahiyat Fakültesi de HMU derslerinin zorunlu ders olarak okutulduğu fakültelerden birisidir. Bu dersler fakültenin lisans programında 3. sınıf güz ve bahar dönemlerinde okutulan, birbirilerinin devamı ve tamamlayıcısı niteliğindeki iki dersten oluşmaktadır. Bu kapsamda güz döneminde okutulan 2 saatlik Hitabet ve Meslek Bilgisi (HMB) dersinde teorik bilgiler öğretilmektedir. Bahar dönemindeki 3 saatlik Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU) dersinde ise Samsun İl Müftülüğü ile yapılan protokol kapsamında il

¹⁷ İstatistik Merkezi (İSTMER), “Frekans Analizi SPSS ile Nasıl Uygulanır?”, (Erişim 19.07.2023).

¹⁸ OMÜ, “OMÜ Program Bilgi Paketi”; İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İÜİF), “Lisans Programları Müfredatı”, (Erişim 17.07.2023); RTÜ, “Bilgi Paketi Ders Programı”; UÜİF, “Ders Planları ve Ders İçerikleri”; TÜİF, “Ders İçerikleri”.

¹⁹ MÜİF, “Ders Programları/İçerikleri”; AÜİF, “Ders Müfredatları”.

²⁰ Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (ODÜİF), “Ders Müfredatı”, (Erişim 19.07.2023); Çankırı Karatekin Üniversitesi (ÇAKÜ), “Bologna Bilgi Sistemi - İslami İlimler”, (Erişim 19.07.2023).

ve ilçe müftülük binaları ile cami, Kur'ân kursu, gençlik merkezi gibi dinî hitabet mekânlarında müezzinlik, imamet, hutbe ve vaaz gibi meslekî tatbikatlar yapılmakta; ayrıca Samsun Büyükşehir Belediyesi Mezarlıklar Müdürlüğü gasilhanesinde cenaze hizmetlerine yönelik uygulamalar gerçekleştirilmektedir.

İlahiyat fakültesinde okutulan Hitabet ve Meslek Bilgisi (HMB) dersinin amacı, fakülte öğrencilerine başta dinî hitabet ve pratik din hizmetleri olmak üzere meslekî açıdan genel ve teorik bilgi kazandırmak ve Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU) dersi kapsamında icra edilecek uygulamalara hazırlık yapmaktır. Bu kapsamda Hitabet ve Meslek Bilgisi (HMB) dersinin müfredatı şu şekildedir:²¹

- Hitabetin Tanımı, Konusu, Amacı, Önemi ve Tarihçesi,
- Etkili Hitabetin Özellikleri,
- Hitabet Çeşitleri,
- Din Kelimesinin Anlamı, Dinin Kaynağı ve Önemi,
- Dinî Hitabetin Tanımı ve Önemi,
- Dinî Hitabet Görevlileri,
- Dinî Hitabet Mekânları,
- İletişim Kavramı, İletişim Unsurları ve Çeşitleri,
- Kur'ân ve Sünnet'te İletişim Esasları,
- Hz. Peygamber ve İletişim,
- Hutbe, Vaaz, Mukabele, Ezan ve Müezzinlik, Salâ, Tekbir, Dua,
- Konferans, Sohbet, Açıkoturum, Panel, Sempozyum ve Radyo Televizyon Konuşması,
- Cenaze, İhtida, Hafızlık, Yeni Doğan Çocuğa İsim Verme, Sünnet, Söz Kesme, Nişan, Nikâh, Düğün, Hac ve Umreye Gidenleri Uğurlama ve Karşılama, Asker Uğurlama ve Karşılama, Şehitleri Anma, Temel Atma ve Açılış Merasimleri,
- Hasta Ziyareti, Cami, Mescit ve Kabir Ziyaretleri,
- Veda Hutbesi.

²¹ OMÜ, "OMÜ Program Bilgi Paketi".

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

HMB dersinde teorik müfredatın yanı sıra HMU dersine hazırlık mahiyetinde hutbe (erkek öğrenciler), vaaz, yemek, hatim, ezan ve müezzinlik, salâ, tekbir, iftar, cenaze namazı, kabir ziyareti, nikâh, istiğfar ve tevbe duaları da ezberletilmektedir.²²

Bahar döneminde okutulan “Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU)” dersinin amacı ise öğrencilere yaygın din eğitimi, dinî hitabet türleri ve özellikleri konularında HMB dersi kapsamında elde ettikleri teorik bilgiler istikametinde cami, Kur’ân kursu, gençlik merkezi gibi mekânlarda ezan ve salâ okuma, namaz kıldırma, müezzinlik yapma, hutbe okuma, vaaz etme, cenaze teşhiz ve tekfin işlemleri gibi dinî hitabet uygulamaları yaptırmaktır. HMU dersinin müfredatı da şu şekildedir:²³

- Hutbe ve Hutbe Duaları,
- Hz. Peygamber’in Hutbeleri,
- Dört Halifenin Hutbeleri,
- Örnek Güncel Hutbeler,
- Vaaz ve Vaaz Duası,
- Ezan, Müezzinlik, Mihrabiye, Salâ, Tekbir,
- Yemek, İftar, Hatim, İstiğfar-Tevbe, Nikâh ve Cenaze Namazı Duaları,
- İhtida, Hafızlık ve Şehitleri Anma Merasimleri,
- Yeni Doğan Çocuğa İsim Verme ve Sünnet Merasimleri,
- Söz, Nişan, Nikâh, Düğün, Hacı ve Asker Uğurlama Merasimleri,
- Cami, Ders Yılı ve İşyeri Açılışı Merasimleri,
- Mezuniyet Töreni,
- Dinî Ziyaretler.

2. Bulgular ve Yorum

2.1. Öğrencilere Ait Kişisel Bilgiler

Değerlendirmelere geçmeden önce, konuya ışık tutması ve bilgilendirici olması açısından araştırmanın yapıldığı öğrenci grubuyla ilgili

²² OMÜ, “OMÜ Program Bilgi Paketi”.

²³ OMÜ, “OMÜ Program Bilgi Paketi”.

bilgilerin tablolar hâlinde verilmesinin yararlı olacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda katılımcı öğrencilerin sınıf bilgileri, öğretim türleri, cinsiyet ve lise mezuniyet çeşitleri hakkında sayısal veriler aktarılacaktır.

2.1.1. Sınıf Bilgisi

Tablo 1: Öğrencilerin Sınıf Bilgileri

Sınıf	Kişi (N)	Yüzde (%)
4. Sınıf	151	38,5
Mezun	242	61,5
Toplam	393	100

Araştırmaya katılanların %38,5'i OMÜ İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencilerinden, %61,5'i ise aynı fakültenin mezunlarından oluşmaktadır.

2.1.2. Öğretim Türleri

Tablo 2: Öğrencilerin Öğretim Türleri

Öğretim Şekli	Kişi (N)	Yüzde (%)
I. Öğretim	236	60,1
II. Öğretim	157	39,9
Toplam	393	100,0

147

Ülkemizde birçok yükseköğretim kurumunda uygulanan ikili öğretim, OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde de mevcuttur. Buna göre, katılımcı öğrencilerin %60,1'i I. öğretimde, %39,9'u ise II. öğretimde okuduğunu belirtmiştir. Oranlara bakıldığında I. öğretimde öğrenim gören öğrencilerin nicel olarak daha fazla olduğu söylenebilir. Bu durumun, Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) sonuçlarına göre öğrenci alan OMÜ İlahiyat Fakültesi I. ve II. öğretim öğrenci kontenjanlarıyla da uyumluluk gösterdiği anlaşılmaktadır.

2.1.3. Cinsiyet Durumları

Tablo 3: Öğrencilerin Cinsiyet Durumları

Cinsiyet Durumu	N	%
Erkek	130	32,8
Kız	263	67,2
Toplam	393	100,0

Tablo 3'e göre katılımcıların %32,8'ini erkek öğrenciler, %67,2'ini ise kız öğrenciler oluşturmaktadır. Bu durum, OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

okuyanların çoğunluğunun kız öğrencilerden oluştuğunu göstermektedir. Nitekim elde edilen veriler de son yıllarda İlahiyat fakültelerinde okuyan kız öğrencilerin sayısında gözle görülür bir artış olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴

2.1.4. Lise Mezuniyet Durumları

Tablo 4: Öğrencilerin Lise Mezuniyet Durumları

Eğitim Düzeyi	N	%
Anadolu Lisesi	41	10,4
Anadolu Öğretmen Lisesi	12	3,1
Diğer	15	3,8
Genel Lise	16	4,1
İHL/Anadolu İHL	309	78,6
Toplam	393	100,0

Tablo 4’te görüldüğü üzere, araştırmaya katılan öğrencilerin %78,6’sı İHL/Anadolu İHL’den mezun olmuştur. Öğrencilerin %10,4’ü Anadolu Lisesi, %4,1’i Genel Lise, %3,1’i Anadolu Öğretmen Lisesi mezunudur. Diğer liselerden mezun olanların oranı ise %3,8’dir. Bulgulara göre, OMÜ İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören öğrencilerin çoğunluğunun İHL/Anadolu İHL mezunlarından oluştuğu anlaşılmaktadır. Benzer durum diğer İlahiyat fakülteleri için de söz konusudur.²⁵

148

2.2. “Hitabet ve Meslekî Uygulama” (HMU) Dersleriyle İlgili Değerlendirmeler

Bu bölümde, OMÜ İlahiyat Fakültesi lisans programında okutulan “Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU)” derslerinin müfredatlarına ilişkin değerlendirmeler, bu dersleri alan öğrencilerin görüşleri istikametinde ortaya konulacaktır.

2.2.1. HMU Derslerinin Haftalık Ders Saatlerinin ve Ders

²⁴ Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (OMÜİF), “Sayısal Bilgiler”, (Erişim 15.07.2023); Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri”, (Erişim 15.07.2023); “İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri”, (Erişim 15.07.2023); “Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri”, (Erişim 15.07.2023).

²⁵ Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), “Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri”, (Erişim 15.07.2023); “Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri”, (Erişim 15.07.2023); “Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri”, (Erişim 15.07.2023).

İçeriklerinin Yeterliliği

Araştırmada öğrencilerin, HMB ve HMU derslerinin bu çalışmanın Giriş kısmında belirtilen haftalık ders saatleri ile içeriklerinin yeterli olup olmadığı konusundaki görüşleri öğrenilmek istenmiştir. Bu doğrultuda öğrencilere “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin haftalık ders saatleri ve içerikleri yeterli midir?” sorusu sorulmuştur. Öğrencilerin bu soruya verdikleri cevapların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 5: HMU Derslerinin Haftalık Ders Saatlerinin ve Ders İçeriklerinin Yeterliliği

HMU derslerinin haftalık ders saatleri ve içerikleri yeterli midir?	N	Yüzde
Oldukça yeterlidir	195	49,6
Kısmen yeterlidir	137	34,9
Yetersizdir	61	15,5
Toplam	393	100

Tablo 5’te HMU derslerinin haftalık ders saatlerinin ve ders içeriklerinin yeterliliği gösterilmiştir. Elde edilen verilere göre, öğrencilerin %49,6’sı ders saatlerini ve içerikleri oldukça yeterli, %34,9’u ise kısmen yeterli bulmuşlardır. Öğrencilerin %15,5’i ise adı geçen derse tanınan ders saatlerinin ve içeriklerin yetersiz olduğunu belirtmişlerdir. Bu veriler ışığında, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ve mezunlarının ekseriyetinin, HMU derslerinin haftalık ders saatlerini ve ders içeriklerini yeterli gördükleri söylenebilir.

2.2.2. HMU Dersleri Kapsamında Hutbe, Vaaz, Hatim, İftar, Yemek, Cenaze Namazı, Nikâh, İstiğfar ve Tevbe Duaları ile Salâ, Tekbir, Ezan ve Müezzinlik Cümlelerinin Ezberletilmesi

Bilindiği üzere sözlükte *dua*, “çağırarak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek”²⁶ manalarına gelmektedir. Dinî bir terim olarak ise *dua*, “Yüce Allah’ın kudreti karşısında kulun aczini itiraf etmesi, sevgi ve saygı duyguları içinde O’nun lütuf ve yardımını dilemesi”²⁷ demektir. Allah insan ilişkisinin

²⁶ Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğâ* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1992), 189; Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, ts.), 5/266-270.

²⁷ Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğâ*, 189; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/266-270; Osman Cilacı, “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/529.

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

en önemli kavramlarından birisi olan²⁸ *dua*, ibadetin özü,²⁹ hayatın anlamı³⁰ ve insanın varlık sebebidir.³¹ *Duâ*, “insanın kâinatın yaratıcısı, herkesin koruyucusu ve kurtarıcısı olan ilâhî kudret ile fikren ve hissen ilişkiye geçmesi adına ortaya konulan çabayı temsil eder.”³²

Dua tabîi ve fitrî bir ihtiyaçtır³³ ve insan duaya hava ve su kadar muhtaçtır.³⁴ Bu bağlamda duanın temel hedefi, insanın durumunu Yüce Allah’a arz etmesi ve O’ndan birtakım istekte bulunması ve böylece manevi açıdan huzura kavuşmasıdır. Dolayısıyla insan, tarihin hiçbir döneminde duadan uzak kalamamıştır.³⁵

Yüce Allah (cc) Kur’ân’da “*Bana dua edin size icabet edeyim.*”³⁶ buyurmaktadır. Bu şekilde O, bir taraftan insanları duaya davet ederken diğer taraftan dualarına icabet edeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla dua, iki taraflı bir icabettir. Bu yönüyle dua, insan ve Allah arasında her daim açık olan bir iletişim kanalıdır.

Kur’ân’da ve hadislerde pek çok dua örneği mevcuttur. Bu dualar, insana nasıl dua edeceğini öğretmesi açısından önemlidir. Bununla birlikte insanın dua alanına herhangi bir sınırlama getirilmemiştir. Öyle ki Hz. Peygamber (s), “*Sizden herkes, kopan ayakkabı bağına varıncaya kadar ihtiyaçlarının tamamını Rabbinden istesin.*”³⁷ ifadesiyle insanın dua alanının genişliğini dile getirmiştir. O, kul acele etmediği ve ‘Benim duam kabul edilmedi’ demediği sürece duasının kabul edileceğini bildirmiştir.³⁸ Hz. Peygamber, “*Allah’a kabul edileceğini gerçekten bilerek dua ediniz. Biliniz ki Allah,*

²⁸ Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur’ân Kıssaları* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 175.

²⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “De’avât”, 1.

³⁰ Jean Greisch, Wittgenstein’da *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 1999), 24.

³¹ *Geniş Açıklamalı Kur’ân Meal-Tefsir*, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), el-Furkân 25/77.

³² Alexis Carrel, *Dua*, çev. M. Alper Yüçetürk (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2001), 37.

³³ Ramazan Arslanbaba, “Dua”, *İslam Medeniyeti* 3/29 (Haziran 1973), 5.

³⁴ Carrel, *Dua*, 32.

³⁵ Cilacı, “Dua”, 9/529.

³⁶ el-Mü’min 40/60.

³⁷ Tirmizî, “De’avât”, 149.

³⁸ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “De’avât”, 27; Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zikr”, 17.

*umursamazlık ve oyun eğlence türünden yapılan duaları kabul etmez.*³⁹ ifadeleriyle de lakaytça yapılan duaların geri çevrileceğini belirtmiştir.

Dua, her mekân ve zamanda yapılabilecek bir ibadet olduğu gibi din hizmetlerinin, özellikle de cami içi hitabetin önemli bir parçasıdır. Zira camide bireysel veya toplu olarak yerine getirilen ibadetlerin bazı bölümlerinde, özellikle namazın son kısmında yapılan dua, âdeta sözü edilen ibadetin tamamlayıcısı niteliğindedir.⁴⁰ Dolayısıyla din hizmeti vermeye namzet bireylerin gerek namaz sonrası, gerekse vaaz, hutbe, yemek gibi çeşitli zaman ve zeminlerde toplum karşısında yapılan duaları ezbere bilmesi ve bunları doğru bir şekilde okuması ihtiyaçtan öte bir gerekliliktir. Bu gerekliliğe istinaden OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde HMU dersleri kapsamında din hizmetlerinde önemli bir yeri bulunan hutbe, vaaz, hatim, iftar, yemek, müezzinlik, cenaze namazı, nikâh, istiğfar ve tevbe duaları ile salâ, tekbir ve ezan cümleleri ezberletilmekte ve bunlar her bir öğrenciden ayrı ayrı dinlenilmektedir. Çalışmamızda bu şekilde bir uygulamanın uygun olup olmadığı konusunda öğrencilerin düşünceleri öğrenilmek istenmiştir. Öğrencilerin konuyla ilgili değerlendirmeleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6: *Dua Metinlerinin Ezberletilmesi*

HMU kapsamında ezberletilen dualar	dersleri	N	Aşağıdaki yaptırılmasını uygun buluyor			Toplam
			Aşağıdaki yaptırılmasını uygun buluyor	Kısmen Uygun	Uygun Değildir	
Hutbe Duaları		N	307	70	16	393
		%	78,1	17,8	4,1	100
Vaaz Duaları		N	362	28	3	393
		%	92,1	7,1	0,8	100
Hatim Duası		N	342	37	14	393
		%	87,0	9,4	3,6	100
İftar Duası		N	370	21	2	393
		%	94,1	5,3	0,5	100

³⁹ Tirmizî, "De'avât", 66.

⁴⁰ Mustafa Kara, *Kur'ân ve Sünnet Ekseninde Hitabet ve Meslekî Uygulama* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2020), 298-299.

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

Yemek Duası	N	366	22	5	393
	%	93,1	5,6	1,3	100
Cenaze Duası	N	317	62	14	393
	%	80,7	15,8	3,6	100
İstiğfar ve Teybe Duası	N	365	2537	3	393
	%	92,9	6,4	0,8	100
Nikâh Duası	N	293	80	20	393
	%	74,6	20,4	5,1	100
Ezan Cümleleri ve Ezan Duası	N	371	21	1	393
	%	94,4	5,3	0,3	100
Müezzinlik Cümleleri	N	312	71	10	393
	%	79,4	18,1	2,5	100
Salâ Cümleleri	N	350	37	6	393
	%	89,1	9,4	1,5	100
Tekbir Cümleleri	N	378	14	1	393
	%	96,2	3,6	0,3	100
Ortalama	%	87,7	10,3	2,0	100

Tabloya göre, öğrencilerin %78,1'i *hutbe dualarının* ezberletilmesini “oldukça uygun” bulurken, %17,8'i “kısmen uygun” bulmuş; %4,1'i ise uygun görmemiştir. *Vaaz dualarının* ezberletilmesini “oldukça uygun” bulanların oranı %92,1, “kısmen uygun” bulanların oranı %7,1, “uygun değildir” diyenlerin oranı ise %0,8'dir. *Hatim duasının* ezberletilmesini öğrencilerin %87'si “oldukça uygun”, %9,4'ü “kısmen uygun” bulmuş; %3,6'sı ise uygun bulmamıştır. *Yemek duasının* ezberletilmesini “oldukça uygun” bulanların oranı %93,1, “kısmen uygun” bulanların oranı %5,6, uygun bulmayanların oranı da %1,3'tür. *Ezan cümleleri* konusunda öğrencilerin %94,4 oranında “oldukça uygun”, %5,3 oranında “kısmen uygun” ve %0,3 oranında da “uygun değildir” görüşüne sahip oldukları anlaşılmaktadır. *Müezzinlik cümlelerinin* ezberletilmesini öğrencilerin %79,4'ü “oldukça uygun”, %18,1'i “kısmen uygun” bulurken, %2,5'i ise uygun görmemektedirler. *Salâ cümleleri* konusunda öğrencilerin %89,1'i “oldukça uygun”, %9,4'ü “kısmen uygun”, %1,5'i de “uygun değildir” kanaatine sahiptir. *Tekbir cümlelerinin* ezberletilmesini öğrencilerin %96,2'si “oldukça uygun”, %3,6'sı “kısmen uygun”, %0,3'ü de “uygun değildir” şeklinde

değerlendirmişlerdir. İftar, cenaze namazı, nikâh, istiğfar ve tevbe dualarıyla ilgili değerlendirmeler tabloda görüldüğü şekildedir.

Elde edilen verilere göre öğrencilerin ortalama %87,7 oranında HMU dersleri müfredatındaki dua ve diğer metinlerin ezberletilmesini “oldukça uygun” buldukları anlaşılmaktadır. Oldukça yüksek sayılabilecek bu orandan, söz konusu dersler kapsamındaki dua ve metinlerin ezberletilmesinin doğru bir metot olduğu kanaatine varılabilir.

Sonuçların öğrencilerin cinsiyet durumlarına göre değişip değişmediği araştırma kapsamında ölçülmek istenmiştir. Zira HMU derslerinin içeriğindeki hutbe ve nikâh duaları, ezan ve müezzinlik cümleleri gibi bazı ezberler kız öğrencilere gereksiz gibi gözükebilir. Ancak genel ezber uygulamasına dair kız ve erkek öğrencilerin değerlendirmelerinde manidar bir farklılık görülmemiştir. Buna mukabil hutbe, yemek, cenaze ve nikâh duaları ile müezzinlik ve salâ cümlelerinin ezberletilmesi konusunda cinsiyet durumuna göre manidar bir farklılık olduğu saptanmış; bu çerçevede erkek öğrencilerin hutbe, yemek, cenaze ve nikâh duaları ile müezzinlik ve salâ cümlelerinin ezberletilmesini ortalama %94 oranında oldukça yüksek düzeyde uygun bulduğu, bu oranın kız öğrencilerde erkeklere oranla daha düşük seyrettiği ve ortalama %77 civarında gerçekleştiği öğrenilmiştir. Bu dualar içerisinde sadece yemek duasının ezberletilmesi kız öğrencilerde erkeklere nispetle daha uygun bulunmuştur. Bu sonucun öğrencilerin bilgiyi gelecekte kullanıp kullanmamasıyla alakalı bir durum olduğu düşünülmektedir.

İlahiyat fakültelerinin insan kaynağı sağladığı kurumların başında Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) gelmektedir. Başkanlık, istihdam ettiği personelde bazı temel yeterlikler aramaktadır. HMU dersleri kapsamında öğrencilere öğretilen dua ve ayetler, Başkanlığın ilgili personelde aradığı yeterliklerdendir.⁴¹ Yine Başkanlığın yaptığı atama ve yer değiştirme sınavlarında adaylardan bu dua ve ayetleri okumaları istenmekte, bunları usulüne uygun şekilde okuyanlara artı puan/puanlar verilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı 2022 yılında imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur’ân kursu öğreticisi gibi din hizmetlerinde görev yapacak personeli atama şeklinde kanunî değişikliğe gitmiştir. Bu değişiklikten açığa çıkan atama uygulamasından vazgeçilip istihdamı düşünülen adayların sınavla Diyanet Akademisi’ne öğrenci olarak alınması, akademi eğitimini başarıyla

⁴¹ Bk. DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri* (Ankara: y.y., 2014), 10-29.

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

tamamlayanların göreve atanması karara bağlanmıştır.⁴² Akademiye kabul edilecek öğrencilerde aranacak yeterlikler çıkarılan yönerge ile açıklanmıştır. Bu yönerge incelendiğinde, HMU derslerinde ezberletilen dua ve metinlerin önemli bir kısmının akademiye alınacak aday din görevlilerinde aranan temel yeterlikler arasında yer aldığı görülecektir.⁴³ Bu da göstermektedir ki, mezuniyet sonrasında DİB bünyesinde çalışmak isteyen öğrenciler, HMU dersleri müfredatında yer alan dua ve metinleri ezberlemek durumundadırlar. Bu nedenle, ilgili dua ve metinlerin ezberletilmesi gelecekte öğrencilerin faydasına olacak bir durumdur. Kaldı ki ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kahir ekseriyeti, ezber faaliyetlerinin oldukça faydalı bir uygulama olduğunu görüşlerine yansıtmuşlardır.

Tabloda ifade edilen nicel değerlendirmelerin yanı sıra konuyla ilgili açık uçlu olarak sorulan “HMU dersleri kapsamında, belirli duaların ezberletilmesini faydalı buluyor musunuz?” sorusuna öğrenciler şu cevapları vermişlerdir:

“Evet, bir ilahiyat fakültesi öğrencisinin yapacağı iş gereği zaten bu duaları bilmesi gerekir.”

“Evet, çünkü ileride imamlık yapabiliriz, hutbeye çıkabiliriz. Bu nedenle ilgili duaları önceden ezberlemek faydalı olacaktır.”

“Evet, özellikle erkek öğrenciler için zorunluluğu şarttır. Çünkü ilahiyat mezunu bir erkek, her an her yerde meslekî açıdan hazır olmalıdır.”

“Evet, ezberlediğim duaları günlük hayatımda okuduğum için çok faydasını görüyorum.”

“Evet, faydalı buluyorum; çünkü insanlar bize bunları sorduklarında “bilmiyoruz” diyemeyiz.”

“Evet, ama tüm duaların ezberlenmesine bence gerek yok. Çünkü gözlemlediğim kadarıyla bunları tam yapan bir imam görmedim. Duaları çok hızlı yapıyorlar, kısa dua da yapılabilir.”

“Erkekler için hepsini faydalı buluyorum, ama kızlar için hepsinin okutulmaması iyi olur. Çünkü kızlar cuma namazı kıldırmıyor.” [Kız öğrenci]

⁴² Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Devlet Memurları Kanunu'nda ve 375 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnamede Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (DİBDYDK), *Resmî Gazete* 31788 (24.03.2022), md. 5.

⁴³ Diyanet İşleri Başkanlığı Hukuk Müşavirliği (DİBHM), “Aday Din Görevlisi Yeterlikleri”, (Erişim 15.07.2023).

“Açıkçası başta biraz ne gerek var diye düşünmüştüm, ama düşününce ileride sadece kadınların sorularıyla değil, erkeklerin de illaki bu konularda soru soracağını düşündüğüm için doğru bilgi vermek açısından faydalı bence.” [Kız öğrenci]

“Evet, dualar ezberletilmeli, ama kızlar için bazı duaların ezberletilmesini doğru bulmuyorum. Ben Cuma namazı kıldırılmayacaksam niye hutbe duası ezberleyeyim ki!” [Kız öğrenci]

“Hayır, hutbe, cenaze, ezan gibi bazı duaların kızlara ezberletilmesini yanlış buluyorum. Bunları erkekler ezberlesin.” [Kız öğrenci]

“Bayanlar için bazı duaların çok faydalı olduğunu düşünmüyorum. Bu duaları pratikte kullanacak bir imkânımız yok çünkü.” [Kız öğrenci]

“Hayır. Kadın öğrencilerin hayatı boyunca kullanmayacağı bir duayı ezberlemesi gerektiğini düşünmüyorum. Ama tabii ki üzerinde durulur ve mahiyeti hakkında bilgi verilebilir.” [Kız öğrenci]

“Hayır. Özellikle biz kızlar için kullanmayacağımız duaların ezberletilmesini uygun bulmuyorum.” [Kız öğrenci]

“Hayır, derslerimiz gerçekten yoğun. Bu yüzden bir bayan olarak hutbe, salâ ve müezzinlik metinlerinin çok fazla işimize yarayacağını düşünmüyorum. Tabii ki bilsek güzel olur, ama böyle bir yoğunluk içinde hutbe, müezzinlik duası olmasa daha güzel olur.” [Kız öğrenci]

Görüldüğü üzere bazı dualar istisna tutulursa, öğrenciler duaların ezberletilmesini kendileri için faydalı bulmaktadırlar. Özellikle kız öğrenciler, hutbe ve cenaze namazı duası ile müezzinlik cümlelerinin ezberletilmesini kullanma alanı olmayacağı için gereksiz görmektedirler. Bu noktada şunu belirtmekte fayda mülahaza etmekteyiz. İlahiyat Fakültesi mezunları, İmam Hatip Lisesi “Meslek Dersleri Öğretmeni” olarak da atanmaktadırlar. Bu öğretmenlerin verdiği dersler arasında “Hitabet ve Meslekî Uygulama” da vardır. Dolayısıyla sözü edilen dua ve dinî metinleri tam anlamıyla ezberleyenler, bahsi geçen dersi kolaylıkla verebileceklerdir. Aksi takdirde özel bir birikim gerektiren bu alanda ciddi sorunlarla karşılaşacakları aşikârdır.

2.2.3. HMU Dersleri Kapsamında Ezberlenen Duaların Anlamlarının Öğretilmesi

HMU dersleri kapsamında öğrencilerden, ezberlenen duaların anlamlarını da bilmeleri istenmektedir. Bu uygulamayla öğrencilerin

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

ezberledikleri duaların manalarına da hâkim olmaları, böylelikle yaptıkları dualarda neyi söylediklerini ve ne murat ettiklerini de bilmeleri hedeflenmektedir. Bu doğrultuda öğrencilere “HMU dersleri kapsamında ezberlenen duaların anlamlarının öğrenilmesi önemli midir?” sorusu yöneltilmiştir. Öğrencilerin cevapları şöyle bir dağılım göstermiştir:

Tablo 7: Ezberlenen Duaların Anlamlarının Öğrenilmesi

HMU dersleri kapsamında ezberlenen duaların anlamlarının öğrenilmesi önemli midir?	N	Yüzde
Oldukça önemlidir	342	87,0
Kısmen önemlidir	48	12,2
Önemli değildir	3	0,8
Toplam	393	100

Tabloda görüldüğü üzere öğrencilerin %87’si ilgili soruya “oldukça önemlidir” cevabını vermiştir. “Kısmen önemlidir” cevabı verenlerin oranı %12,2 olarak gerçekleşmiştir. “Önemli değildir” cevabını veren öğrenciler ise %0,8’lik bir oranı teşkil etmektedir. Sonuçlara göre öğrencilerin büyük çoğunluğunun duaların anlamlarıyla birlikte öğretilmesini oldukça önemsedikleri anlaşılmaktadır.

156

Öğrencilerin aynı konuyla ilgili olarak sorulan “HMU dersleri kapsamında ezberlenen duaların anlamlarının öğrenilmesini faydalı buluyor musunuz?” sorusuna verdikleri açık uçlu cevapların bir kısmı şu şekildedir:

“Evet, çünkü insan neyi okuduğunu ve ne söylediğini bilmelidir.”

“Evet, anlamlarını bilmemiz hayatımızdaki etkisini artırıyor.”

“Evet, çünkü ezberlediğimiz Arapça metinlerin anlamını bilmeden okumanın bir anlamı yok. Sonuçta okuduğumuzun ne demek istediğini de bilmemiz gerekir.”

“Evet, çünkü anlamını bilmediğimiz dua olmamalı. İnsanlar bu duaların anlamlarını sorduklarında cevap verebilmeliyiz.”

“Evet, anlamını bilmezsek zihnimize oturması zor olur.”

“Evet, Arapçasını okuduğumuz duaların manalarını da açıklayabilmeliyiz.”

“Evet, dilimiz Türkçedir; bu nedenle Arapça olarak ezberlediğimiz duaların anlamlarını bilmek hem kendimiz hem de toplum için faydalı olacaktır.”

“Evet, yemek sonrasında Arapça hatim duası yapan insanlarla karşılaştım. Bu şekilde olmak istemem.”

“Evet, daha iyi anlamamı ve manevî olarak kendimi iyi hissetmemi sağlıyor.”

“Evet, icra edilen dini hitabet ya da merasime uygun dua yapmak gerektiğinden, ezberlediğimiz duaların anlamlarından yararlanarak ilgili programa uygun dua yapabiliriz.”

“Evet, en önemsedğim kısım. Maalesef halkımız da ilahiyatçıların bir kısmı da neyi, niçin okuduğunun farkında değil.”

“Evet, duaların anlamını bilmek, duaya “âmin” diyenler açısından da anlaşılır olmasını sağlar.”

“Evet, anlamlar öğrenilmelidir, kişi ne diye dua ettiğinin farkında olmalıdır. Ama ek olarak bir de anlamları ezberletmeye gerek yoktur.”

“Ezberlerken Türkçelerine bakarak ezberliyorum şahsen, ne ezberlediğimi öğrenmek için. Ancak ezber olarak Türkçelerinin alınmaması 157 daha mantıklı.”

“Öğrenilmesi evet, lakin ayrıca meal ezberi alınması biraz zorlayıcı olabilir.”

“Öğrenilmesi gerekli, ancak Arapçaya aşına olduğumuz için ezberlemeden de metinleri çözümleyebildiğimizi düşünüyorum.”

“Hayır, çünkü öğrenci ekstra zorluk çekiyor. Anlamına hâkim olmalı, fakat birebir ezberlememelidir.”

“Hayır, ezberlemekten çok anlamayı doğru buluyorum.”

“Hayır, öğrenilmesi güzel, ama ezberledikten sonra unutuluyor.”

Açık uçlu cevaplarında da belirttikleri üzere öğrencilerin çoğunluğu, ezberlenen duaların anlamlarının öğrenilmesini faydalı bulmaktadırlar. Çok az sayıda öğrenci ise kendilerine külfet getirmesi ve ezberlendikten sonra unutulması gibi sebeplerle anlamların ezberlenmesini doğru bulmamaktadırlar.

Günümüzde ilahiyat camiasında tartışılan konulardan birisi de Arapça metinlere vukufiyetin yetersizliğidir. Özellikle din görevlilerinin bu konuda yetersiz olduğu söylenmektedir.⁴⁴ Hatta kimi görevlilerin en çok okunan Fatiha sûresinin anlamını dahi bilmedikleri, bu durumun Kur’ân’ın anlatılmasında önemli bir eksiklik olduğu çeşitli platformlarda dile getirilmektedir. Mesele araştırmamızın sınırlarını aşan bir konu olması itibarıyla etraflıca tartışılmayacak olsa da konuyla ilgili birkaç söz söylemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Dinî metinlerin, özellikle de Kur’ân’ın doğru ve usulüne uygun okunabilmesi adına, Hz. Peygamber (s) zamanından itibaren yoğun bir çaba sarf edilmiştir.⁴⁵ Benzer bir çabanın Kur’ân-ı Kerîm, hadis ve diğer dinî metinlerin anlaşılması için de sarf edildiği, özellikle Arapça bilmeyen Müslümanların bu noktada büyük bir gayret ortaya koydukları bilinen bir gerçektir.⁴⁶ Ancak bu çabanın, son asırlarda Kur’ân’ın kıraatine dair sergilenen gayretin çok gerisinde kaldığını düşünmekteyiz. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar da bu görüşü teyit eder niteliktedir. Örneğin yapılan bir araştırmada, dinî yükseköğrenim gören öğrencilerin tamamının Kur’ân’ın manasının öğretilmesi gerektiğini düşünmesine rağmen büyük çoğunluğunun anlamını okumadığı saptanmış, ders saatlerinin yetersizliği sebebiyle Kur’ân’ın manası üzerinde yeterince durulmadığına işaret edilmiştir.⁴⁷ Diğer bir araştırmada da din görevlilerinden en çok geliştirme ihtiyacı hissettikleri alanları sıralamaları istenmiş; onlar da bu alanları Kur’ân-ı Kerîm (%45,1), Dinî Musiki (%34,9), Kur’ân-ı Kerîm Meali (%26,7) şeklinde sıralamışlardır.⁴⁸

Mesele din hizmetleri ekseninde değerlendirildiğinde kıraat ile mana arasındaki makasın biraz daha açıldığı ifade edilebilir. Yıllarca mihrapta görev yapan güzel sesli bazı hafızların, sorulduğunda “Fatiha”nın bile manasını veremiyor oluşu, birçok görevlinin her gün okudukları

⁴⁴ Mehmet Bilen, “Din Görevlilerinin Hadis Bilgileri Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 88.

⁴⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 37-198; Yusuf Topyay - Abdussamet Varlı, “Bir Öğrenme Metodu Olarak Sahabe’nin Kur’ân’ı İçselleştirmesi”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2022), 175-199.

⁴⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 1/37; Hidayet Aydar, *Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur’ân Okulu Yayıncılık, 1996), 94-95.

⁴⁷ Ahmet Koç-Esma Özkan, “Örgün Din Eğitimi Veren Kurumlarda Kur’ân-ı Kerîm’in Anlamının Öğretilmesi Üzerine Bir Araştırma”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (2019), 223.

⁴⁸ İdris Ertürk, *Türkiye’de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 216.

“Amenerrasülü ve Hüvallahüllezi” gibi mihrabiyelerin, yine çok okunan “Yasin, Mülk ve Fetih” gibi sûrelerin, hatta “Asır-Nâs” arası kısa sûrelerin⁴⁹ anlamından bihaber olmaları, üzerinde dikkatle durulması gereken bir sorundur.⁵⁰ Oysa Kur’ân’ı anlatmak, din görevlilerinin aslî görevidir. Anlatmak için de anlamak gerekir. Bu nedenle din görevlilerinin Kur’ân bilgisinin güçlü olması gerekir.⁵¹ Aynı şekilde din görevlileri, hemen her gün okudukları dualarla haftalık ya da ara sıra okudukları hutbe duaları, cenaze duası, nikâh duası gibi duaların anlamlarını bilmelidirler. Bunun için din eğitimi veren kurumlarda Kur’ân-ı Kerîm başta olmak üzere din hizmetlerinde kullanılan dua ve metinlerin anlamlarının öğretilmesine de önem verilmeli, bu noktada sergilenen gayretler artırılarak devam ettirilmelidir.

2.2.4. HMU Dersleri Kapsamında Hatim ve Yemek Dualarının Türkçe Ezberletilmesi

HMU dersleri kapsamında, yapılan uygulamalardan biri de hatim ve yemek dualarının Türkçe olarak ezberletilmesidir.

Daha önce de ifade edildiği üzere gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde birçok dua örneği yer almaktadır. İmkânı olan ve ezberleyebilen bir Müslümanın bu duaları orijinal ifadeleriyle yapması güzel bir davranıştır. Bununla birlikte İslam bilginleri, kişilerin kendi ana dillerinde dua yapmalarında herhangi bir sakınca bulunmadığını, isteyen istediği dilde dua yapabileceğini ifade etmişlerdir.⁵² Dolayısıyla dua illa da Arapça yapılacak diye bir şart yoktur. Hatta cemaatin ana dilde yapılan dualara daha güçlü bir şekilde “âmîn” dediği gözlemlenen bir durumdur. İnsanlar, ne denildiğini anladıkları, özellikle de kendilerini ilgilendiren ve onların hislerine dokunan dua cümlelerine daha güçlü bir şekilde “âmîn” demektedirler. Öte yandan küçük yaşlardan itibaren kendi anadilinde ve kendi duygu, düşünce ve ifadeleriyle yaptığı duaların çocuklar başta olmak üzere insanlar üzerinde olumlu etkiler bıraktığı çeşitli araştırmalarda da

⁴⁹ Bu sûrelerin, “namaz sûreleri” olarak isimlendirilmesini doğru bulmuyoruz. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in bütün sûreleri namazda okunabilmektedir. Namazda çokça okunmaları bu sûrelere böyle bir isimlendirmenin yapılmasına sebep teşkil etmemelidir.

⁵⁰ Ertürk, *Türkiye’de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*, 230.

⁵¹ Hayrettin Karaman vd., *Din Görevlisi Rehberi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 39.

⁵² Cemal Tosun, “Dua Öğretimi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 8-9.

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

ortaya konulmuştur.⁵³ Bu nedenle, özellikle namaz içi dua veya hutbe duaları gibi Arapça yapılması zorunlu olan⁵⁴ dualar dışında namaz sonu, hatim, yemek gibi toplu yapılan dualarda anadilde de cümlelerin olmasında fayda mülhaza etmekteyiz.

OMÜ İlahiyat Fakültesi’nde HMU dersleri kapsamında hatim ve yemek duaları gibi bazı duaları Türkçe olarak ezberlemeleri öğrencilerden istenmektedir. Öğrencilerin bu uygulamayı değerlendirme adına verdikleri cevaplar nicel olarak şöyle bir dağılım göstermiştir:

Tablo 8: Hatim ve Yemek Dualarının Türkçe Olarak Ezberletilmesi

HMU dersleri kapsamında hatim ve yemek dualarının Türkçe olarak ezberletilmesi uygun mudur?	N	Yüzde
Oldukça uygundur	295	75,1
Kısmen uygundur	77	19,6
Uygun değildir	21	5,3
Toplam	393	100

Sonuçlarda da görüleceği üzere öğrencilerin %75,1’i HMU dersleri kapsamında, hatim ve yemek dualarının Türkçe olarak ezberletilmesini “oldukça uygundur”, %19,6’sı “kısmen uygundur”, %5,3’ü de “uygun değildir” şeklinde cevaplandırmışlardır. Bu veriler kapsamında OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çoğunluğunun HMU dersleri kapsamında hatim ve yemek dualarının Türkçe olarak ezberletilmesini olumlu buldukları söylenebilir.

160

Daha derinlemesine bilgi için katılımcılardan “HMU dersleri kapsamında, hatim ve yemek dualarının Türkçe olarak ezberletilmesi uygun mudur?” sorusuna verdikleri cevapları gerekçelendirmeleri istenmiştir. Bu doğrultuda katılımcıların açık uçlu cevaplarından bir kısmı şu şekilde sıralanabilir:

“Evet, okuduğumuz şeyin farkında oluyoruz.”

⁵³ Örnek bir çalışma olarak bk. Esra Aydınbaş, “Ankara İli 5 Yaş Grubu Çocuklarda Anadilde Dua Deneyimi ile Sosyal Davranış İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2019), 35-44.

⁵⁴ Kâşif Hamdi Okur, “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (1999), 171-203.

“Evet, duada ne dediğimizi bilmek hem bizler hem de dinleyenler için daha önemlidir.”

“Evet, Arapça olarak da okuyoruz, ama Türkçe okuduğumuzda etrafımızdaki kişiler daha iyi anlıyor ve daha içten “âmîn” diyorlar. Ayrıca insanların neye “âmîn” dediklerini bilmeleri son derece önemlidir.”

“Evet, faydalı buluyorum, ama hatim duası biraz uzun. Bu duanın gözden geçirilmesi lazım.”

“Evet, her ne kadar ezberlemesi zor olsa da her zaman bizden beklenen duaları en güzel şekilde öğrenmek bizim görevimiz.”

“Evet, hem kendimiz hem de içinde bulunduğumuz toplumda hatim ve yemek dualarının kendi dilimizde yapılması, insanlarda bambaşka bir duygu yoğunluğu oluşturmaktadır.”

“Kısmen uygun olduğunu düşünüyorum. Yemek duası Arapça da ezberletilebilir. Hatim duasının Türkçe olması da güzel diye düşünüyorum. Sonuçta cemaatin de duayı anlaması gerekir.”

“Evet, faydalı buluyorum, ama yemek duasına biraz Arapça cümleler eklesek daha iyi olur.”

“Evet, ancak biraz Arapça biraz Türkçe şeklinde de olabilirdi.”

161

“Evet, ama Arapça olsa daha iyi olurdu. Çünkü Arapça duanın ezberlenmesi daha kolay.”

“Hatim duası Türkçe, yemek duası Arapça olmalıdır.”

“Hatim duası Arapça, yemek duası Türkçe olmalıdır.”

“Tamamı Türkçe değil de duaların baş kısmında kısa da olsa Arapça cümlelerin bulunması gerektiğini düşünüyorum.”

“Hayır, çünkü hatim duası çok uzun, ezberlense bile unutulur.”

“Hayır, ilahiyat öğrencisi olarak Arapça yemek duası yapılmasını tercih ederdim.”

“Hayır, Türkçe ezber yapmak daha zor.”

“Hayır, bana göre duanın içten gelerek kendi cümlelerimizle yapılması gerekir. Ezberlediğimi unutunca geriliyorum ve yanlış dua ettiğimi düşünüyorum.”

Görüldüğü üzere birçok öğrenci duaların Türkçe ezberletilmesini, yapılan duada ne denildiğinin anlaşılması adına olumlu değerlendirmektedir. Karşı çıkan öğrencilerin daha ziyade Türkçe dua ezberlemenin zorluğu ve kalıcı olmaması yönüyle itiraz ettikleri anlaşılmaktadır. Kimi öğrenciler de biraz Arapça biraz Türkçe olmasını, Türkçe dua cümlelerinin belli bir metin üzerinden değil de herkesin kendi cümlelerini ortaya koyacak şekilde yaptırılmasını istedikleri görülmektedir.

Kanaatimizce hatim ve yemek dualarının anadilde yapılması teşvik edilmelidir. Öğrencilere neden böyle bir uygulamaya gerek duyulduğu iyice izah edilmelidir. Ortak bir dua metni belirlenmekle birlikte, öğrencilerin kişisel dua etme yeteneklerini geliştirmek adına herkesin kendi duasını yapmasına da fırsat tanınmalıdır.

2.2.5. HMU Dersleri Kapsamındaki Ezberlerin Zorluk Düzeyi

Araştırma kapsamında katılımcılara “HMU dersleri kapsamındaki ezberleri yapmakta zorluk çekiyor musunuz?” sorusu yöneltilerek konuyla ilgili düşünceleri öğrenilmek istenmiştir. Cevapların dağılımı tabloda gösterilmiştir.

Tablo 9: Ezberlerin Zorluk Düzeyi

HMU dersleri kapsamındaki ezberleri yapmakta zorluk çekiyor musunuz?	N	Yüzde	162
Oldukça zorluk çekiyorum.	35	8,9	
Kısmen zorluk çekiyorum.	209	53,2	
Hayır, zorluk çekmiyorum.	149	37,9	
Toplam	393	100	

Tabloda da görüldüğü üzere öğrencilerin %8,9’u ezber yapmakta çok zorluk çektiğini, %53,2’si kısmen zorluk çektiğini, %37,9’u da zorluk çekmediğini belirtmiştir. Oldukça ve kısmen zorluk çeken öğrenciler bir arada değerlendirildiğinde katılımcıların yarısından fazlasının ezber yapmakta zorlandığı söylenebilir.

Öğrencilerin aynı konuyla ilgili olarak sorulan “HMU dersleri kapsamındaki ezberleri yapmakta zorluk çekiyor musunuz?” sorusuna verdikleri açık uçlu cevapların bazıları şu şekildedir:

“Evet, ezber hafızam zayıf olduğu için kendimden kaynaklı bir sıkıntı çekiyorum.”

“Evet, ben yaşımdan dolayı zorlanıyorum, ama gençlerimize bunları öğretmek zorundayız. Bunun bahanesi olmaz.”

“Evet, bazı dualar uzunluğundan dolayı beni zorluyor veya aşına olmadığımından zorluk çekiyorum.”

“Evet, fakülteadaki derslerimiz ağır olduğu için bazı duaları ezberlemekte zorluk çekiyorum.”

“Evet, Kur’ân ezberleri de eklenince çok fazla ezber yapmakta zorluk çekiyorum.”

“Evet, Türkçe ezberlemek biraz zor oluyor, kafa karıştırıyor; ama Arapça ezber yapmakta zorlanmıyorum.”

“Evet, ama haftalara bölünmüş olması bizim için kolaylık sağlıyor. Ancak özellikle Türkçe duaları ezberlemekte daha çok zorlanıyorum.”

“Evet, zorluk çekiyorum. Çünkü ilahiyatın neredeyse tüm dersleri ezber. Bu yüzden çok da rahat ezber yapamıyorum.”

“Kısmen, Türkçe ezberlemek Arapçaları ezberlemekten daha çok zamanımı alıyor.”

“Çok değil, ama diğer ders yoğunluklarıyla birlikte olunca bazen yorucu oluyor.”

“Dersler çok olduğu için biraz zorlanıyorum. Ezberin zorluğundan değil, müfredat yoğunluğundan.”

“Hayır, Türkçe ezberler hariç, kolay ezberliyorum.”

“Hayır, zorluk çekmiyorum, çünkü hocalarımız gayet planlı bir şekilde ezberleri haftalara böldükleri için haftasında ezber yapılabilir.”

“Hayır, çünkü hitabet dersi için gerekli duaları ezberliyoruz.”

“Hayır, ezberlerimiz sıralı ve düzenli yapılıncaya kadar gayet de rahat oluyor.”

“Hayır, genellikle aşına olduğumuz ezberler olduğu için kolaylıkla ezberliyoruz.”

“Hayır, Türkçeyi ezberlemesi Arapçadan daha zor bence ama gene de zorluk çekmiyorum.”

“Hayır, duaların çoğu tanıdık ve metinleri anlayarak ezberlemek işleri daha da kolaylaştırıyor.”

“Hayır, ezberlerken zorluk çekmiyorum, ama hocaya verirken zorlanıyorum.”

“Hayır, ancak ezberi verirken hatırımda olan her şeyi unutuyorum. Unutmasam da heyecandan hatırımdan çıkıyor ve bu çok can sıkıcı.”

“Hayır, çünkü ezberlerimiz haftalık alınıyor; bu sayede zorlanmadan sistemli bir şekilde ezber yapabiliyorum.”

“Hayır, her birinin hayatım boyunca çok işime yarayacağına bilinci ile ezberlemeye çalışıyorum. Bu yüzden de çok zorlanmıyorum.”

“Hayır, hocamızın hazırlamış olduğu kitap tam bir kılavuz diyebilirim. Her hafta için ayrılmış ezberlerimiz müfredat doğrultusunda ilgili hafta ile veriliyor. Zorlanmak gibi bir durum asla olamaz, faydası oldukça fazla.”

Görüldüğü üzere ilgili soruyu “olumlu” ya da “olumsuz” cevaplandırılanlarla “kısmen” cevabını verenler kendilerine göre bunun gerekçelerini de belirtmişlerdir. Ezber yaparken zorlandığını ifade eden öğrencilerin gerekçeleri arasında daha ziyade ezberlerin çokluğu, bazı ezberlerin uzunluğu, Türkçe ezber yapmakta zorlanması ve diğer derslerin yoğunluğu gibi nedenler sayılmıştır. “Hayır” cevabını veren öğrenciler ise ezberlerin haftalara bölünmesi, çoğu ezberlerin bilindik olması, bu ezberlerin meslekî yaşam açısından önem arz etmesi gibi etkenlerle zorlanmadıklarını dile getirmişlerdir.

HMU dersleri kapsamındaki ezberleri yapmada çekilen/çekilmeyen zorluklar adına şunları ifade etmek gerekir: Elbette ezber yapmak, bir kabiliyet gerektirir. Bu nedenle herkes ezberleme konusunda aynı oranda başarılı olamayabilir. Ancak bu çalışmanın *Giriş* kısmında ve bazı öğrencilerin cümlelerinde de geçtiği üzere HMU dersleri kapsamındaki ezberler hafta hafta öğretim elemanları tarafından dinlenilmekte ve her bir öğrenci 10 hafta boyunca haftada sadece “bir” ezber vermektedir (ilk 2 hafta, ara sınav haftası ve son hafta ezber uygulaması yapılmamaktadır). Öğrencilerin kahir ekseriyeti de bu programı takip ederek haftalık ezberlerini yapmada ve ders öğretim elemanlarına dinleterek ilgili kısımdaki sorumluluklarını yerine getirmektedirler. Bu düzenli takibe rağmen bazı öğrenciler, ezberlerini haftalık olarak yapma ve dinletme yerine dönem sonuna biriktirmektedirler. Hâliyle dönem içinde 10 haftada tamamlanması gereken ezber ve uygulamaları yetiştirememektedirler. Bu nedenle ezberlerin zorluğundan yakınan öğrencilerin de her hafta düzenli olarak çalışıp bu dersler için nitelikli zaman ayırdıklarında ilgili müfredatı başarılı bir şekilde tamamlayabileceklerini düşünmekteyiz.

Netice itibarıyla, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi lisans programında okutulan “Hitabet ve Meslek Bilgisi” ve “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin, haftalık ders saati ve içerik yönünden yeterli olduğunu, müfredat kapsamındaki ezber ve uygulamaların uygulanan programın öğrenim çıktıları ve mezun öğrencilerin meslekî hayatları açısından önem arz ettiğini, ezberlenen dua ve dinî metinlerin anlamlarının öğrenilmesinin öğrencilere fayda sağladığını, hatim ve yemek dualarının Türkçe ezberletilmesinin öğrenciler ve muhatapları açısından yararlı olduğunu ve -herkese göre farklılık arz etmesine rağmen- müfredattaki ezberlerin haftalık programlamaya riayet edilerek ve biraz da gayret gösterilerek ezberlenebileceğini söylemek mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

“Hitâbet ve Meslekî Uygulama” dersleri, ülkemizdeki birçok ilahiyat fakültesinde okutulan zorunlu derslerden biridir. Bu derslerin, verimliliği, etkililiği ve hedeflerine uygunluğu, zaman zaman yapılan toplantı ve çalıştaylarda değerlendirilmektedir. Bununla birlikte bugüne kadar adı geçen derslerin akademik yönden değerlendirilmesi yeterince yapılmamıştır. Her ne kadar bu çalışma, sınırlılıklar gereği OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileri özelinde yapılmış olsa da adı geçen derslerin hedeflerine ulaşip ulaşmadığı, verimliliği ve gerekliliğine dair önemli bir geri bildirim çalışmasıdır. Bu çerçevede öğrencilerin görüş ve beklentilerini tespit ve değerlendirme amacı taşıyan bu araştırmada, elde edilen sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

• İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ve mezunlarının ekseriyeti, HMU derslerinin haftalık ders saatlerini ve ders içeriklerini yeterli bulmaktadır.

• Öğrenciler ortalama %87,7 oranında HMU dersleri müfredatındaki dua ve diğer metinlerin ezberletilmesini “oldukça uygun” bulmaktadır. Oldukça yüksek sayılabilecek bu orandan, söz konusu dersler kapsamındaki dua ve metinlerin ezberletilmesinin doğru bir metot olduğu kanaatine varılabilir. Genel ezber uygulamasına dair kız ve erkek öğrencilerin değerlendirmelerinde manidar bir farklılık görülmemiştir. Buna mukabil hutbe, yemek, cenaze ve nikâh duaları ile müezzinlik ve salâ cümlelerinin ezberletilmesi konusunda cinsiyet durumuna göre anlamlı bir farklılık olduğu saptanmış; bu çerçevede erkek öğrencilerin hutbe, yemek, cenaze ve nikâh duaları ile müezzinlik ve salâ cümlelerinin ezberletilmesini ortalama %94 oranında oldukça yüksek düzeyde uygun bulduğu, bu oranın kız öğrencilerde erkeklere oranla daha düşük seyrettiği ve ortalama %77 civarında gerçekleştiği öğrenilmiştir. Kız öğrencilerin, hutbe ve cenaze

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

namazı duası ile müezzinlik cümlelerinin ezberletilmesini kullanma alanı olmayacağı için gereksiz gördükleri anlaşılmaktadır.

• İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ve mezunlarının büyük çoğunluğu, HMU dersleri kapsamında ezberlenen duaların anlamlarının öğrenilmesini oldukça önemsemektedir. Çok az sayıda öğrenci ise kendilerine külfet getirmesi ve ezberlendikten sonra unutulması gibi sebeplerle anlamların ezberlenmesini doğru bulmamaktadır.

• Araştırmaya katılan öğrencilerin ekseriyeti, HMU dersleri kapsamında, hatim ve yemek dualarının Türkçe olarak ezberletilmesini oldukça uygun görmektedir. Bu düşünceye sahip olan öğrencilerin temel motivasyonlarının, duaların Türkçe ezberletilmesinin, yapılan duada ne denildiğinin anlaşılmasının önem arz etmesi olduğu söylenebilir. Karşı çıkan öğrencilerin daha ziyade Türkçe dua ezberlemenin zorluğu ve kalıcı olmaması yönüyle itiraz ettikleri anlaşılmaktadır. Kimi öğrenciler de biraz Arapça biraz Türkçe olmasını, Türkçe dua cümlelerinin belli bir metin üzerinden değil de herkesin kendi cümlelerini ortaya koyacak şekilde yaptırılmasını istedikleri görülmektedir.

• Öğrencilerin %8,9'u ders müfredatındaki ezberleri yapmakta çok zorluk çektiğini, %53,2'si kısmen zorluk çektiğini, %37,9'u da zorluk çekmediğini belirtmektedir. Ezber yaparken zorlandığını ifade eden öğrencilerin gerekçeleri arasında daha ziyade ezberlerin çokluğu, bazı ezberlerin uzunluğu, Türkçe ezber yapmakta zorlanması ve diğer derslerin yoğunluğu gibi nedenler sayılmaktadır. “Hayır” cevabını veren öğrenciler ise ezberlerin haftalara bölünmesi, çoğu ezberlerin bilindik olması, bu ezberlerin meslekî yaşam açısından önem arz etmesi gibi etkenlerle zorlanmadıklarını dile getirmektedirler. Oldukça ve kısmen zorluk çeken öğrenciler bir arada değerlendirildiğinde katılımcıların yarıdan fazlasının ezber yapmakta zorlandığı anlaşılmaktadır.

Araştırmadan elde ettiğimiz verilerden hareketle şu önerilerde bulunmak istiyoruz:

1. İlahiyat Fakültesi lisans programlarında okutulan “Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, öğrencilerin meslekî gelişimleri açısından son derece önem arz etmektedir. Özellikle insan kaynağının önemli bir kısmını ilahiyat fakültelerinden temin eden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın istediği yeterlikleri karşılayabilecek ve etkili din hizmeti sunabilecek düzeyde iyi yetişmiş mezunlara ihtiyaç duyulması nedeniyle bu dersler ülkemizdeki bütün ilahiyat fakültelerinde zorunlu ders olarak okutulmalıdır.

2. Söz konusu dersler, tıpkı Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde olduğu gibi yeterli kredilerle teorik ve uygulamalı olarak verilmelidir. Bu derslerin uygulama kısmı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez ve taşra teşkilatlarıyla yapılacak protokol kapsamında il ve ilçe müftülüğü hizmet binası, camii, Kur'ân kursu, gençlik merkezi gibi dinî hitabet mekânları ile belediyelerin gasilhanelerinde yapılmalı, böylelikle öğrencilerin meslekî tecrübe kazanmaları sağlanmalıdır. Uygulama, tıpkı öğretmenlik uygulaması gibi zorunlu tutulmalı; gerekli takip ve yönlendirmeler yapılmalıdır.

3. Öğrencilerin, sadece DİB bünyesinde din görevlisi olmayacakları, atanmaları durumunda İHL'lerde HMu derslerini verecekleri kendilerine hatırlatılarak dersin önemi vurgulanmalıdır.

4. Ders içeriğinde yer alan ezberlerin önemi noktasında motivasyon sağlanmalı, ezberler, diğer derslerin de yoğunluğu dikkate alınarak öğrencilere kolaylık sağlayacak şekilde periyodik aralıklarla alınmalıdır.

5. Kız öğrencilere, hutbe, cenaze, nikâh duaları ve müezzinlik cümleleri gibi kendileri için kullanma alanı olmayan dualar yerine alternatif ezberler yaptırılmalıdır.

6. Hutbe, cenaze, nikâh gibi dualarda ortak metin üzerinden hareket edilmeli, ancak hatim ve namaz sonu duası gibi irticali yapılabilecek dualarda öğrencilere kendi cümleleriyle dua yapabilme becerisi kazandırılmalıdır.

7. Ders bağlamında ezberlenen dua ve dinî metinlerin anlamlarının öğrenilmesi teşvik edilmeli, ancak öğrencilerin birebir anlamları ezberlemelerinde zorlama yapılmamalı, mefhumu anlamları yeterli görülmelidir.

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. “Cami Odaklı Din Hizmetlerinin Niteliği Nasıl Artırılabilir?”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* 1/233-244. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Arslanbaba, Ramazan. “Dua”. *İslam Medeniyeti* 3/29 (Haziran 1973), 5-7.
- AÜİF, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (AÜİF). “Ders Müfredatları”. Erişim 17.07.2023. <http://www.divinity.ankara.edu.tr/2022/08/08/ders-mufredatlari-2022-2023/>.
- Aydar, Hidayet. *Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur’ân Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydınbaş, Esra. “Ankara İli 5 Yaş Grubu Çocuklarda Anadilde Dua Deneyimi ile Sosyal Davranış İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2019), 35-44.
- Bardakoğlu, Ali. “3 Mart 1924 Kanunları ve Diyanet”. 21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din ve Diyanet. drl. Ömer Menekşe. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Bilen, Mehmet. “Din Görevlilerinin Hadis Bilgileri Üzerine”. *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 81-104.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Büyüköztürk vd., Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınları, 2013.
- Carrel, Alexis. *Dua*. çev. M. Alper Yüçetürk. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cilacı, Osman. “Dua”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/529-530. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- ÇAKÜ, Çankırı Karatekin Üniversitesi. “Bologna Bilgi Sistemi- İslami İlimler”. Erişim 19.07.2023. <https://bbs.karatekin.edu.tr/dersPlani.aspx?fkod=14&bkod=01>.
- Dam, Hasan. “Camilerde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü. 275-318. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.

Demir, Ömer. “İmam Hatip Liselerinde Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersi Öğretimi ve Mesleki Uygulamalar”. *EKEV Akademi Dergisi* 57 (2013), 503-524.

DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri*. Ankara: y.y., 2014.

DİBHK, Diyanet İşleri Başkanlığı Hukuk Müşavirliği. “Aday Din Görevlisi Yeterlikleri”. (Erişim 10.07.2023) Diyanet İşleri Başkanlığı Aday Din Görevlileri Yeterlikleri.pdf.

Doğan, Ahmet. *Hizmet İçi Eğitim ve Din Görevlisi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.

Geniş Açıklamalı Kur’ân Meal-Tefsir. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.

Greisch, Jean. *Wittgenstein’da Din Felsefesi*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 1999.

İSTMER, İstatistik Merkezi. “Frekans Analizi SPSS ile Nasıl Uygulanır?”. Erişim 19.07.2023. <https://www.istmer.com/frekans-analizi-spss-ile-nasil-uygulanir/>.

OMÜİF, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Sayısal Bilgiler”. (Erişim 10.05.2023). <https://ilahiyat.omu.edu.tr/tr/fakultemiz/sayisal-bilgiler>. 169

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur’ân Kıssaları*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.

Kara, Mustafa. *Kur’ân ve Sünnet Ekseninde Hitabet ve Meslekî Uygulama*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2020.

Karacelil, Süleyman. “İrşat Faaliyetlerinin Problemleri ve Siyasal Olayların Din Hizmetlerine Etkisi: Şırnak İli Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 55-86.

Karaman vd., Hayrettin. *Din Görevlisi Rehberi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Keyifli, Şükrü. “Dinî İletişim Yeterliği Açısından Hitabet ve Mesleki Uygulamalar Dersi ile İlgili Bir Araştırma”. *Talim* 1/2 (2017), 257-292.

◆ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” Dersleri Müfredatına İlişkin Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi (OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)

Koç, Ahmet- Özkan, Esmâ. “Örgün Din Eğitimi Veren Kurumlarda Kur’ân-ı Kerîm’in Anlamının Öğretilmesi Üzerine Bir Araştırma”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/2 (2019), 187-232.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Ankara: MEB Yayınları, 2018.

MÜİF, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (MÜİF). “Ders Programları/İçerikleri”. Erişim 17.07.2023. <https://ilahiyat.marmara.edu.tr/ogrenci/ders-programlari-icerikleri>.

Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

ODÜİF, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Ders Müfredatı”. Erişim 19.07.2023. https://ilahiyat.odu.edu.tr/Page/77/ders_mufredati.

Okur, Kâşif Hamdi. “Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (1999), 171-203.

OMÜİF, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Dersler ve İçerikleri”. Erişim 17.07.2023. <https://ilahiyat.omu.edu.tr/tr/ogrenci/dersler-ve-icerikleri>.

OMÜİF, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Sayısal Bilgiler”. 170
Erişim 10.05.2023. <https://ilahiyat.omu.edu.tr/tr/fakultemiz/sayisal-bilgiler>.

OMÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi. “OMÜ Bilgi Paketi”. Erişim 15.05.2023 <https://ebs.omu.edu.tr/331960/145135/2692>.

Öztürk, Şükrü. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Din Eğitimi ve Hizmet içi Eğitim Faaliyetleri”. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi.*, Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999, 401-410.

RG, Resmî Gazete. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun İle Devlet Memurları Kanununda ve 375 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnamede Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”. (Erişim 10.07.2023) resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/03/20220324-5.htm.

RTEÜ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi. “Bilgi Paketi Ders Programı”. Erişim 17.07.2023. <http://bologna.erdogan.edu.tr/organizasyonInfo.php?kultur=tr-TR&mod=1&program=237&yil=2012#anchor3>.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

TCA, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. *Resmî Gazete*, 17863 Mükerrer (9 Kasım 1982). (Erişim 13.07.2023) <https://mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Topyay, Yusuf - Varlı, Abdussamet. "Bir Öğrenme Metodu Olarak Sahabe'nin Kur'an'ı İçselleştirmesi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2022), 175-199.

Tosun, Cemal. "Dua Öğretimi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 1-22.

TÜİF, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "Ders İçerikleri". Erişim 17.07.2023. <https://ilahiyat.trabzon.edu.tr/S/4656/ders-icerikleri>.

UÜİİF, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. "Ders Planları ve Ders İçerikleri". Erişim 17.07.2023. <https://islamiilimler.usak.edu.tr/menu/6387>.

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 171 Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.

YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri", (Erişim 15.05.2023) Ankara Üniversitesi - İlahiyat (101110536) | YÖK Lisans Atlası (yok.gov.tr).

YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri", (Erişim 15.07.2023) İstanbul Üniversitesi - İlahiyat (105611262) | YÖK Lisans Atlası (yok.gov.tr).

YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yükseköğretim Girdi Göstergeleri". (Erişim 15.07.2023) Hitit Üniversitesi-İlahiyat (105110084) | YÖK Lisans Atlası (yok.gov.tr).

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *Esâsu'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1992.

Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takva Kavramı

Taqvā Concept in Protection of Muslim's Personality

Orhan İYİBİLGİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı
Asst. Prof., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Ordu/Türkiye

o.iyibilgin@odu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1360-7229

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Ocak / January 2024

DOI: [10.53683/gifad.1366174](https://doi.org/10.53683/gifad.1366174)

Atıf / Citation: İyibilgin, Orhan. "Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takva / Taqvā
Concept in Protection of Muslim's Personality". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January
2024/1): 172-193

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty
of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Günüümüzde takva, sadece maneî olarak yüksek mertebelere ulaşmak isteyen mü'minleri ilgilendiren bir kavram olarak algılanmaya başlamıştır. Fikhî hükümler tüm müslümanların uygulaması gereken kurallar olarak kabul görünürken, insanı Allah'ın rızasına kavuşturacak takvanın, sadece belirli bir zümreye veya gruba has olduğu düşüncesi, inananların ondan uzaklaşması, davranışlarında takvayı gözetmemesi sonucuna götürmektedir. Bu durum da dinin, inananların hayatlarında ve kişiliklerinde, istenen olumlu değişiklikleri oluşturmasını engellemektedir. Halbuki başlangıçta cehennem korkusu veya cennet ümidiyle Takvalı davranışlara yönelen mü'min, Allah'ın rızasını ve sevgisini kazanma şevkiyle şüpheli şeylerden uzaklaşır hale gelmektedir.

İnanan, inandığı gibi yaşayan mü'min bu tutarlılığı ile gerçek müslüman şahsiyetini ortaya koymaktadır. İbadetleri yapma ve yasaklardan kaçınmanın yanında, sözünde durma, sabırlı olma, öfkeyi yenme, bağışlayıcı olma, günahlarda ısrar etmeme, tevbe etme gibi davranışlar da Takva sahibi mü'minin kişiliğini şekillendirmektedir. Yapılan ibadetlerin sürekliliği mü'min şahsiyetinin korunmasını sağlar. Aynı zamanda kâmil insan olma konusunda onu yönlendirir. Muttakî olmak için yapılması ve sakınılması gerekenler Kur'ân ve sünnetle belirlenmiştir. Takva mü'minin dilerse yapacağı, dilerse terkedeceği davranışları ifade etmez. Bu nedenle Allah pek çok âyette mü'minlere Takvayı emretmiştir. Takvalı davranışlar mü'minin kişiliğini hem oluşturur, hem korur hem de kâmil insana doğru yükseltir. Bu da kendisini Cenâb-ı Hakın vaadettiği cennete ulaştırır. Bir insanın Takvalı olabilmesi için mü'min olması şarttır. İman olmadan yapılan davranışlar Takva kapsamında değerlendirilemez.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Karakter, Şahsiyet, Takva, Muttakî.

Abstract

Today, taqwā has come to be perceived as a concept that concerns only those believers who want to reach high spiritual heights. While Islamic jurisprudential rulings are accepted as rules that all Muslims should follow, the idea that taqwā, which will bring people to the pleasure of Allāh, is exclusive to a certain caste or group leads to the result that believers move away from it and do not observe taqwā in their behavior. This prevents religion from bringing about the desired positive changes in the lives and personalities of believers. Whereas the believer, who is initially driven to pious behavior by the fear of hell or the hope of paradise, becomes more inclined to avoid doubtful things out of the desire to gain Allāh's pleasure and love.

The believer who believes and lives as he believes reveals his true Muslim personality with this consistency. In addition to performing acts of worship and

avoiding prohibitions, behaviors such as keeping one's word, being patient, overcoming anger, being forgiving, not persisting in sins, and praying for His forgiveness also shape the personality of a believer with taqwā. The continuity of worship ensures the protection of the believer's personality. It also guides him in becoming a perfect human being. What must be done and avoided in order to be a muttaqī is determined by the Qur'ān and the Sunnah. Taqwā does not refer to behaviors that a believer can do if he wishes or abandon if he wishes. For this reason, Allāh has commanded taqwā for believers in many verses. Taqwā behaviors both form and protect the personality of the believer and elevate him towards the perfect human being. This will lead him to the paradise promised by Allāh Almighty. For a person to be pious, he must be a believer (muslim). Behaviors without faith cannot be considered within the scope of taqwā.

Keywords: *Tafsīr, Personality, Characteristic, Taqwā, Muttaqī.*

Extended Summary

Taqwā is a concept used among the Arabs during the Jahiliyya period. At that time, this concept usually meant protection in a material sense. It was used in the sense of protecting something from harm and torment. In the Qur'ān, this concept is generally used in the sense of protection from Allāh's wrath.

This is achieved by obeying His commands and avoiding His prohibitions. Muttaqī, from the same root, means one who is characterized by piety.

Taqwā is a concept that forms and develops Muslim identity. The first characteristic of a pious person is faith. Faith leads the believer to good and beautiful behaviors. Taqwā can be said to be the realization of faith. The believer who believes in Allāh, the Last Day and the Prophets must obey His commands and avoid His prohibitions in order to avoid His wrath and gain His favor in the Hereafter. This is a requirement of his/her faith. Faith means doing what one does sincerely for the sake of Allāh. The believer who puts his faith into practice also gains the characteristic of pious/muttaqī. Behaviors without faith do not make a person pious.

In the studies on taqwā, the characteristics of the pious and the degrees of taqwā have been mentioned. In this study, the importance of the behaviors mentioned among the characteristics of the pious in protecting the Muslim identity is emphasized.

The fact that some people say that they are believers and perform

formal behaviors, but do things that are not in accordance with Allāh's will, is due to their lack of sensitivity in obeying Allāh's commands and prohibitions. This situation can only be overcome by giving due importance to taqwā. Taqwā ensures the unity of the believer's speech and action.

The second characteristic of the pious mentioned in Sūra al-Baqara is that they perform the prayers properly. Praying five times a day is a constant incentive to obey Allāh's commands. Prayer is a good reinforcement for both the formation and continuation of good behavior. Therefore, prayer keeps people away from evil.

Giving from Allāh's provision to those in need is another characteristic of the pious. This saves a person from being stingy and greedy for wealth. Stinginess not only prevents cooperation in society, but also leads to an unsatisfied and unhappy individual. Perhaps the harm to the individual is greater than the harm to society. For this reason, another characteristic of the muttaqīn, giving, brings out generosity, which is an important aspect of Muslim identity.

The characteristics of the pious mentioned in the Qur'ān are not only related to worship. Keeping one's word, patience, overcoming grudges, being forgiving, asking for forgiveness, not persisting in sin, worshipping at night, doing righteous deeds, being just, etc. are also among the characteristics of the pious.

A firm faith and the fulfillment of that faith, and maintaining it continuously, make a person a pious person. This leads to the formation of a Muslim character.

The actions of the pious person are related both to his/her personal development and to the order of society. The pious person does all these things for the sake of Allah.

The emotion that brings about taqwa may initially be fear. But fear is not always the cause of the abstinence that results in taqwā. For example, it is not only fear of the mother that motivates a child to do what she tells him to do or not to do what she tells him not to do. Not upsetting or offending her is perhaps more dominant than fear among the emotions that motivate a child. A Muslim who follows Allāh's commands and prohibitions may initially be motivated by fear of Allāh's wrath and hell. However, a Muslim who consistently performs taqwā (piety) behaviors will strive to demonstrate Allāh's pleasure at every stage of his life. This may initially manifest itself in the fulfillment of the obligatory duties and careful observance of them.

However, it progressively develops to the level of seeking Allāh's pleasure in all matters.

The pious attain various blessings both in this world and in the hereafter. Some of these are becoming a friend of Allāh, freedom from hardship and torment, attaining Allāh's help, attaining blessings, ease in all things, security from fear, attaining Paradise and its sustenance, forgiveness and a great reward.

There are some emotions such as love, fear, hope, sadness, hunger, etc. that lead people to good and beautiful behaviors. In order for these emotions to have an effect on one's personality, they need continuity. Regardless of the source of motivation, following Allāh's commands and avoiding His prohibitions makes a person a pious person. In fact, the characteristics of a Muslim, a believer, a mu'min, a muḥsin, and a muḥlis, which are praised in the Qur'ān, are similar. Instead of looking at the aspect of taqwā that makes a person perfect and perceiving it as difficult and removing it from our lives and perceiving it as if it is not for all Muslims but only for those who are advanced in religion, we should try to be "pious to the best of our ability" by considering its constructive and protective aspect in our lives.

Giriş*

İnsanı kötülüklerden alıkoyacak, iyiye yöneltecek en temel unsur "din"dir. Nevarki, inandığını söyleyen (hatta inancının bazı gereklerini şekilsel olarak yerine getiren) insanlar arasında doğru olmayan davranışların görülmesi bir problem olarak karşımıza çıkabiliyor. Bu durum, dinden, dinin prensiplerinden değil, müntesibinin dine tabi olma konusudaki kusurlarından kaynaklanmaktadır.

Öyleyse dindanlar bakımından Takva eksikliği yani -inandığını söylediği değerlerin hayata aktarılamaması- dinin kişilik üzerinde olumlu etkisinin tam olarak ortaya çıkmasını engelleyen en temel sebep olarak gözükmektedir.

Takva, sâlih amel, birr, ihsân gibi kavramlarla ifade edilen, iyi işleri yapmaya yönelten ruhî, manevî temel unsurdur. Öyleki, dindarlar Takvalarını kaybederlerse dinin kişilikleri ve günlük hayatları üzerindeki olumlu etkileri ortadan kalkmış olur.

Allah'ın rızasını gözetmeyi, hayatta doğru, iyi ve güzel davranışları

* Bu makale "Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri" adlı sempozyumda sunulmuş bildirinin genişletilmiş halidir.

yapmayı, sorumluluk bilincine sahip olmayı sağlayacak Takvayı daha iyi anlamak için etimolojik olarak incelemek yerinde olacaktır.

1. Takva Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Takva (تقوى) kelimesi, sülâsisi vekâ (وقى) olan fiilin vikâye (وقاية) masterından gelmektedir. Bu fiilin vakyen (وَقِيًا) ve vâkıyeten (واقية) şeklinde masterları da vardır.¹ Bir şeyi zarar verecek ve eziyet edecek şeylerden korumak,² bir şeyi, tehlike arzeden bir şeyden başka birşeyle savmak³ anlamlarına gelmektedir. İbn Sîde, “İttikâ’nın aslı, iki şey arasına engel koymaktır. *إنَّه بالترس* yani “Ondan kalkanla ittikâ etti,” denir. Bu, kalkanı kendisiyle başka şey arasına engel yaptı, manasına gelir.” demektedir.⁴

İzutsu, et-Tibrîzî’nin ittikâyı şöyle tanımladığını ifade ediyor: “İttika; seninle (A), korktuğun şey (B) arasına, seni (B'den) koruyacak bir engel (C)'yi koymandır.” Kısaca ittikâ; bir şey vasıtasıyla kendini savunmadır. Genel durum şöyledir: Bir adam (A) kendisi için tehlikeli, tahripkâr ya da zararlı bir şey (B)'in kendine doğru geldiğini anlar. Bunun üzerine kendisi ile o tehlikeli şey (B) arasına, o şeyin kendisine gelmesini önleyecek bir engel (C) koyar. Bu fiilin İslam'dan önceki bütün kullanışları, görünüşte ne kadar kompleks olursa olsun, bu manaya gelir, bu formülle açıklanabilir.”⁵

Resûlullah’ın (s.a.v.) *اتقوا النار ولو بشق تمره* “Bir yarım hurma ile de olsa (sadaka vererek) kendinizi cehennemden koruyunuz.”⁶ hadisi de bir şeyi (nefis), başka bir şeyle (yarım hurma da olsa sadaka), başka birşeyden/tehlikeden (cehennem) muhafaza etmek anlamına işaret etmektedir.⁷

¹ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezâk el-Hüseyîni, *ez-Zebidî, Tâciü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî,1965), 40/226.

² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 881.

³ Ebu'l-Hüseyin Ahmed ibn Faris, *Mu'cemu makâyîsi'l-luga*, thk. Abdü's-Selam Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 6/131.

⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail b. Side, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffal (Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî,1996), 4/61.

⁵ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 223.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993) “Zekat”, 9 (No. 1351); Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuat Abdülbâki (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), “Zekat”, 20 (No. 1016).

⁷ İbn Faris, *Makâyîsi'l-Luga*, 6/131.

İttika, vikâyeyi (korunma) kabul etmek, başka bir ifade ile vikâyeye alanına girmektir. Vikâyeye ise özenli himaye, yani acı ve zarar verecek şeylerden sakınıp kendini iyice korumak demektir. O halde lügat açısından ittikâ veya onun ismi olan Takva, kuvvetli bir himayeye girerek korunmak, özetle kendini iyi sakınıp korumak demek olur. Bunun gereği olarak korkmak, kaçınmak, sakınmak ve çekinmek manalarına da kullanılır.⁸ İsfahânî, bazen korku Takva, Takva da korku olarak adlandırılır, nitekim bir şey nasıl şartı, şartı da onu gerektirirse bu kullanımlarda da durum aynıdır, demektedir.⁹ Muttakî ismi de aynı mana ile ilgili olarak, ittikâ'nın ism-i faili olup, "Takva ile muttasıf olan kimse" anlamına gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de korku manasına el-havf (الْحَرْف), el-ḥaşyet (الْحَشْيَةُ), el-işfâk (الاشْفَاق), er-rahbet (الرَّهْبَةُ), el-feza' (الْفَزَعُ), er-ru'b (الرَّعْبُ), el-vecel (الْوَجَلُ), el-vecs (الْوَجَسُ), ve er-rav' (الرَّوْعُ) kelimeleri kullanılmaktadır.¹⁰ Takva ve ittikâ ise korunmak, sakınmak ve çekinmek manalarına gelip korku manasının verilmesi, insanı korunmaya, sakınmaya sevkedecek en etkin duygulardan birinin de korku olmasından kaynaklanmaktadır. Bu manada kendisine fenalık yapmaya yeltenen biri karşısında çaresiz kalan kimsenin "Allah'tan kork!" dediğinde kastedtiği "Korkuyu içinde hisset" değil, "Yapacağın zulüm karşısında Allah'ın cezalandırmasından korktuğun için bu davranıştan vazgeç" demektir. Burda vurgu korku hissine değil, onun neticesi olarak kötü davranışı terketmeye yöneliktir.

Kötü ve yanlış davranışları yapmaktan vazgeçme ya da iyi güzel davranışlara yönelmenin biricik sâiki her zaman korku değildir. Bir çocuğun annesini kıracak davranışları yapmaktan sakınması, ona olan sevgisinden veya kalbini kırma korkusundan da kaynaklanmaktadır.

İnsanı Takvalı davranmaya sevkeden, başlangıçta, Allah'ın azabı, cehennemden korkusu veya cennet ümidi iken, daha sonra sırf Allah'ın rızasını kazanma, kulluk vazifesini yerine getirme, Allah sevgisini kazanma haline gelebilmektedir.

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾

"Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar

⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Umut Matbaası,1992), 1/161.

⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 881.

¹⁰ Bu kelimelerin ayrıntılı manaları için bk. Galip Gezgin, "Eşanamlılık bağlamında Kur'an'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 38-62.

üzülmeyeceklerdir de. Onlar iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır."¹¹ âyet-i kerimesi de iman ve Takvanın kişiye Allah dostu olma özelliğini kazandırarak korku ve üzüntüden kurtulmasını sağlayacağını ifade etmektedir.

Terim olarak Takvanın birden fazla tanımı yapılmıştır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: "Nefsi günaha götüren şeylerden korumaktır. Bu, mahzurlu şeyleri terketmekle olur ve bazı mübahları terketmekle kemâle erer."¹² "Allah'a taatle onun ukubetinden sakınmak demektir. Bu da işleme yada terk ile ukubete müstahik olunacak şeylerden nefsi korumakla olur."¹³ "İnsanın kendisini, Allah'ın koruması altına koyarak ahirette zarar ve acı verecek şeylerden iyice koruması, diğer bir ifade ile günahlardan sakınması ve iyiliklere sarılmasıdır."¹⁴

Ömer bin Abdulaziz ise takvayı "Gündüz oruç tutmak, gece namaz kılmak ve bu ikisini beraber yapmak Takva değildir. Fakat Takva Allah'ın haram kıldığını terk etmek, farz kıldığını yerine getirmektir. Kim bundan sonra bir hayırla rızıklanırsa o hayır üstüne hayırdır." şeklinde tarif etmektedir.¹⁵ Abdullah b. Mesud Takvayı "İtaat edip isyan etmemek, zikredip unutmamak ve şükredip nankörlük etmemek" şeklinde tanımlamıştır.¹⁶

Kısaca belirtmek gerekirse Kur'an terminolojisinde Takva, bir şeyi zarar verecek ve eziyet edecek şeylerden korumak anlamında kullanılırken, Allah'ın azabından, cehennemden kendisiyle korunulan ve cenneti, Allah'ın rızasını kazanmak için yapılan şeyler anlamına dönüşmüştür.

Takva ile yapılan veya terkedilen davranışlar insanı mü'min vasfını taşıyan bir müslüman haline getirdiği gibi, kâmil insan olma yolunda ilerlemesini ve olgunlaşmasını da sağlamaktadır. Bu manada Takva hem müslüman kimliğini oluşturan hem onu koruyan ve yükselten bir özelliğe sahip olmuş olur.

2. Kur'an'da Muttakîlerin Temel Özellikleri

¹¹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), Yûnus 10/62-63.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 881.

¹³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 65.

¹⁴ Yazır, *Hak Dini*, 1/161.

¹⁵ Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb. b. Hasan Hanbelî, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/254.

¹⁶ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 7/65.

Kur'ân-ı Kerim'de muttakîlerin kimler olduğu bazı âyet-i kerimelerde zikredilmiştir.

Bakara sûresi 2. âyette Kur'ân'ın muttakîler için rehber olduğu, onların ilk özelliğinin gayba iman etmek olduğu belirtilmiştir. Yine Bakara sûresi 177. âyette Allah'a, âhret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman edenlerin muttakîler olduğu ifade edilmiştir. Bir kimsenin muttakî olabilmesi için iman etmiş olması şarttır. İman olmadan yapılan davranışların hiçbiri Takva kapsamında değerlendirilemez. İman, Takva sahibi olmak için gereklidir. Allah'a ve ahiret gününe inanmayan bir kimsenin cehennemden korunmak veya cennete girmek, Allah'ın rızasını kazanmak gibi bir gayesi olamaz. Buna göre iman, muttakîliğin zorunlu şartıdır. Aksi takdirde kişi muttakîlerin özelliklerine uygun işleri yapsa da muttakî vasfına sahip olamayacaktır. Münafığın müslümanlarla birlikte namaz kılması, gösteriş için malın harcanması kişiyi muttakî yapmaz. Ancak gayba, görmedikleri halde Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere inanan mü'min muttakî olabilir. Aslında Takva hem yapılan hem de sakınılan davranışları kapsamaktadır. Ama bu davranışlar iman ile bir değer ve anlam kazandığından iman, Takva çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Bakara sûresi 3. âyette imandan sonra namazı ikame etmek, yani dosdoğru, aksatmadan vakitlerinde kılmak zikredilmektedir. Yoksa huşû olmadan yatıp kalkmak ya da bir vakti kılıp diğerini terketmek insanı muttakî yapmaz. Öyleyse günde beş vakit huzûru ilâhîde bulunma şuuru kişiyi muttakî vasfına ulaştıran en önemli hususlardandır. Namazını ciddiye almayıp gösteriş için kılanlar¹⁷ da muttakî olamazlar. Namazın sadece bir defa değil günde beş defa sürekli yapılan bir ibadet olması, hastalık, özür gibi durumlarda dahi terkedilememesi, mü'minin kazandığı güzel hasletleri sürdürmesi ve kötülöklere karşı kendini korumasını sağlamaktadır.

Allâhu Teâlâ *إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ* "...Namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötölükten alıkor..."¹⁸ buyurarak namaz ibadetinin, hayâ sahibi ve iyilik yapan mü'min karakterini koruduğunu beyan etmektedir.

Allah'ın kendine rızık olarak verdiklerinden infak, kişiye muttakî vasfını kazandıran bir diğer fiildir. Hem farz olan zekatla hem de ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermek için verdiği sadakayla kişi kendisini cimriliğın felaketinden kurtardığı gibi içinde yaşadığı topluma da faydalı olmaktadır. Nevarki Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, gösteriş için veren

¹⁷ el-Maûn 107/5-6.

¹⁸ el-Ankebût 29/45.

ve verdiğini başa kakan¹⁹ kimse de asla muttakî olamaz.

Nitekim Bakara suresinde Allahu teâlâ şöyle buyurmaktadır:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ
وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى
الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ
الْمُتَّقُونَ

“İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah’a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah’a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.”²⁰

Ayette birr ve sıdk kavramlarıyla da ifade edilen, iman, ihtiyaç sahiplerine -mala olan sevgisine rağmen- verme, namazı dosdoğru kılama, zekat verme, anlaşmaya uyma, zorluk anlarında sabretme muttakilerin özellikleri olarak sayılmıştır.

Âl-i İmrân 133. ayette muttakîler için hazırlanan cennete koşmak emredildikten sonra, müttakilerin özellikleri 134. ve 135. ayetlerde şu şekilde ifade edilmektedir:

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾
وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُ فَاِنَّهُ يَنْفَعُ اللَّهُ مَا
فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾

“Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah iyilik edenleri sever. Yine onlar, çirkin bir iş yaptıkları, yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah’ı hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenler -ki Allah’tan başka günahları kim bağışlar- ve bile bile, işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir.”²¹

Bu ayetlerde de önce Allah yolunda harcama zikredildikten sonra,

¹⁹ el-Bakara 2/264.

²⁰ el-Bakara 2/ 177.

²¹ Âl-i İmrân 3/134-135.

öfkeyi yenme ve insanları affetme, günah işlediğinde tevbe etme ve günaha ısrar etmeme muttakîlerin özellikleri olarak ziredilmiştir. Müttakî günah işlemeyen değil işlediği günah nedeniyle tevbe eden ve bunda ısrarcı olmayan kimse olarak tanıtıldığında, Takva sahibi olmak ulaşılamaz bir özellik olarak değil, gerçekçi ve yapılabılır bir haslet olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer müttakî hiç günah işlemeyen kimse olarak tanıtılsaydı kimse muttakî olamazdı. Halbuki gerçekçi ve yapılabılır özellikler müslüman şahsiyetinin oluşum ve sürekliliğine katkı sağlamaktadır.

Tevbe suresi 44. ayette Allahu teâlâ şöyle buyurmaktadır:

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

*"Allah'a ve âhiret gününe iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten geri kalmak için senden izin istemezler. Allah kendine karşı gelmekten sakınanları çok iyi bilendir."*²²

Bu ayetle, kişiyi müttakî yapan özellikler arasına cihad da eklenmiştir.

Zâriyat suresinde şöyle buyrulmaktadır;

كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ

*"Geceleri pek az uyurlardı. Seherlerde bağışlama dilerlerdi."*²³

Bu ayetlerde mü'minin Rabbi olan ilişkisi ile ilgili az uyuma ve seherde bağışlanma dileme takva sahibinin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Namaz ve diğer ibadetlerde olduğu gibi takva, mü'minin Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirme bilincini güçlendirmektedir.

Mâide suresinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَحْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِيْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

*"Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz sizi adaletsizliğe itmesin. Adil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."*²⁴

Şahitlik ve adalet Takvalı davranışlar arasında zikredilmiştir. Takva

²² et-Tevbe 9/44.

²³ ez-Zâriyât 51/17-18.

²⁴ el-Mâide 5/8.

kişi ile Allah arasındaki ilişkileri düzenlediği gibi, kişi ile toplum arasındaki ilişkileri de düzenlemektedir.

Allâhu Teâla'nın, muttakilere, imandan sonra kişinin Allah'a ve topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmesini sağlayan fiil ve davranışları emretmesi, sadece inandım demekle insanların Takvaya ulaşamayacaklarına dikkat çekmektedir.

Takvalı davranışlar vücûb ifade etmekte olup mü'minin isterse yapacağı istemezse yapmayacağı şeyler değildir. Bu nedenle Allâh Teâlâ pek çok yerde Takvayı emretmiştir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ

“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa öylece sakının ve siz ancak müslümanlar olarak ölün.”²⁵

Bu ayet-i kerimenin tefsirinde İmam Mâturîdî, İbn Mesud'dan, “Gereği gibi sakınmanın 'Allah'a itaat edilip isyan edilmemesi, şükredilip inkar edilememesi, O'nun zikredilmesi ve unutulmaması” olduğunu aktarmıştır. Kasedilenin ise, kulların gücünün yeteceği hususlar olduğunu ifade etmiştir. Bu ayetin, فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ *“Gücünüz yettiği kadar Allah'a saygısızlıktan sakının.”²⁶*

ayetiyle nesh olduğu görüşü bağlamında ise, bunun doğru olmadığını çünkü Allah'ın kullarına güçlerinin yetmeyeceği bir şeyi emredip sonra onu güçlerinin yeteceği birşeyle neshetmesinin ilm-i İlâhî ve ezeli bakımından doğru olmayacağını, belirtmiştir.²⁷ Bu ifadelerden Allah'ın emrettiği takvanın herhalukârda kulların gücü dahilinde olduğunu anlıyoruz.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ

وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Ey iman edenler; Allah'a karşı gelmekten sakının ve peygamberine iman edin ki, size rahmetinden iki kat pay versin, size kendisiyle yürüyeceğiniz bir nur versin ve sizi bağışlasın. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”²⁸

Semerkandî bu ayette geçen اتَّقُوا اللَّهَ ifadesini “sizlere emrettiği ve

²⁵ Âl-i İmrân 3/102.

²⁶ et-Tegâbün 64/16.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 2/443-444.

²⁸ el-Hadîd 57/28.

yasakladığı hususlarda ona itaat edin.” diye tefsir etmiştir.²⁹ Bıkâî “‘Allah’tan sakının.’ Yani onun cezalandırmasından korkun. Gazabıyla aranızda, O’na karşı edebi koruyarak ve imtihanından emin olmaksızın korunak edinin. Çünkü O en büyük Meliktir. Size bağışladığını elinizden almasından sakının. Rasûle uyun ve ona teslim olun. Helak olmamak için ona uymaya devam edin.” diyerek, Allah’ın gazabından kurtulmak, verdiği nimetleri kaybetmemek ve helak olmamak için takvalı olmak gerektiğine vurgu yapmıştır.³⁰

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

“Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin.”³¹

Takva; mü’minin, Allah’ın emirlerine uyması, yasaklarından kaçınmasıdır. Yani, inandığını söylediği şeyleri hayata aktarmasıdır. Bir başka ifadeyle, Tevhid inancı insan hayatını ve kişiliğini başlı başına değiştiren ve yeniden inşa eden bir süreçtir. Hayatın merkezine kendini veya başka varlıkları değil Allah’ı koyan insan, davranışlarında O’nun emir ve yasaklarına uyararak, O’nun istediği gibi biri olmayı ve karakter özelliklerini ona göre şekillendirmeyi kabul etmiş sayılır.

Sadece inandım demekle muttakî olunmaması, muttakî olabilmek için zikrettiğimiz fillerin yapılmasının zorunluluğu, bu fiilerin Takvaya ulaştırması için imanın gerekliliği, inandığı gibi yaşayan, yaşadığı gibi inanan sağlam karakterli müslüman kimliğinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Söylem ve eylem birliği sağlam karakterin temelidir.

وَأَنزَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمَمْ يُتَقَبَّلُ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ

“(Ey Muhammed!) Onlara, Adem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, ‘Andolsun seni mutlaka öldüreceğim’ demişti. Öteki, ‘Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder’ demişti.”³²

Ayeti bu konuda bize ışık tutabilir. Çünkü Allah’a yaklaşma manasına

²⁹ Ebü’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahru’l-ulûm* (b.y.: y.y., 1431), 3/411.

³⁰ Ebü’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, 1431), 19/324.

³¹ el-Ahzâb 33/70.

³² el-Mâide 5/27.

gelen kurban, ibadet olarak hemen hemen bütün inançlarda mevcuttur. Hz. Adem'in iki oğlu kurban ibadeti ile imtihan edildiğinde, Allah birinin kurbanını kabul etmiş diğersininkini ise kabul etmemiştir. Kurbanı kabul edilenin sözleriyle Allah Teala ancak muttakilerin ibadetlerini kabul edeceğini bildirmiştir. Kıskançlık neticesinde kardeşini öldürmekle neticelenen bu olay bize Takvanın, ibadetlerin kabulü için gerekli olduğunu göstermektedir. İlgili bir başka ayet de şudur:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا فُلَّانٌ مُّ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

*“Bedeviler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. (Öyle ise, ‘iman ettik’ demeyin.) ‘Fakat boyun eğdik’ deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi...”*³³ âyet-i kerimesinde eski akidelerinden tam olarak kurtulamamış Bedevî Arapların İslamı kabul etseler de, hakiki manada imanın kalplerine yerleşmediği anlaşılmaktadır. Teslim olma ve boyun eğme aşamasıyla imanın öncesinde hayatlarında ve karakterlerinde olumlu değişikliğin ilk adımını atmışlardır.

Bu boyun eğme ve teslimiyetin kalpten bir imana ve inanca dönüşmesi ile önkabulün ötesinde, içselleştirilmiş ve sindirilmiş bir tevhid inancının ve müslüman karakterinin temelleri atılmış olmaktadır.

Bu imanın meyvesi olan namaz, zekat, infak, sabır, öfkeyi yutma, hatadan dönme vb. yukarıda zikrettiğimiz davranışlar da müslüman kimliğini hem pekiştiren hem de kamil insana doğru taşıyan davranışlar haline gelmektedir. Bu davranışların tamamı Takva kavramıyla ifade edildiğinde kişiyi Allah'ın rızasına kavuşturan, gazabından ve cehenneminden uzaklaştıran, cennete vardiyan, sorumluluk bilincine sahip bir insan haline getirmektedir.

Takva kişinin mü'min olmasını sağladığı gibi imanın ve karakterinin kemal noktasına ulaşmasını sağlayacak namaz, hac, zekat gibi ibadetlerle sabırlı olma, öfkeyi yutma, hatadan dönme gibi güzel davranışları ihtiva etmesi sebebiyle müslüman karakterini oluşturan ve yükselten bir kavramdır.

Takvanın üç derecesinden bahsedilmektedir;

Birincisi, Allah'a şirk koşmaktan kaçınmakla iman,

İkincisi, büyük günahlardan ve küçük günahlarda ısrardan kaçınmak ve farzları eda etmek,

Üçüncüsü ise kalbinin sırrını ve özünü Allah'tan alıkoyacak her şeyden

³³ el-Hucurât 49/14.

kaçınmak ve Allah'a yönelmektir. ³⁴

Kişiyi muttakî yapan hususlar âyet ve hadislerle belirlenmiştir. Böylece insanı zirveye taşırken gücünün yetmeyeceği şeyler yüklenmemiş, hevâ ve heveslerine göre değil Allah'ın emirlerine göre yaşaması istenmiştir. Buna göre denilebilir ki, sağlam karakterli bir müslüman olmak ütöpik bir ideal olarak değil yaşanan ve yaşanabilir fiillerle hedeflenmiştir.

Buna dair şu örnekleri zikredebiliriz:

Enes b. Mâlik'den (r.a) gelen bir rivâyette:

Peygamber Efendimizin nâfile ibadetlerini öğrenmek üzere, sahâbeden üç kişilik bir grup, Peygamber hanımlarının evlerine geldiler. Kendilerine Efendimiz'in ibadetleri bildirilince, onlar bunu azımsadılar ve:

– Allah'ın Resûlü nerede biz neredeyiz? Onun geçmişteki ve gelecekteki günahları bağışlanmıştır, dediler. İçlerinden biri:

– Ben ömrümün sonuna kadar, bütün gece uyumaksızın namaz kılacağım, dedi. Bir diğeri:

– Ben de hayatım boyunca gündüzleri oruç tutacağım ve oruçsuz gün geçirmeyeceğim, dedi. Üçüncü sahâbî de:

– Ben de sağ olduğum sürece kadınlardan uzak kalacak, asla evlenmeyeceğim, diye söz verdi. Bir müddet sonra Peygamberimiz onların yanına geldi ve kendilerine şunları söyledi:

– “Şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Sizi uyarıyorum! Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkanınız ve sakınanızım. Fakat ben bazen oruç tutuyor, bazen tutmuyorum. Gece hem namaz kılıyor, hem de uyuyorum. Kadınlarla da evleniyorum. Benim sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir.”³⁵

Bu hadisi şerif, kendi düşüncemize göre bir Takva anlayışı geliştiremeyeceimizi, kendimize göre ulaşılamaz ve ütöpik bir Takva kavramı oluşturarak müslüman karakterini inşa eden bu kavramı hayatımızdan uzaklaştırıp ulaşılamaz hale getirmememiz gerektiğini ortaya koymaktadır.

Aynı zamanda dinin sınırlarını Allah ve Rasûlü'nün belirlediğini, bunlar haricinde dindarlık adına yeni anlayışlar ihdas etme yetkisinin kimsede bulunmadığını ifade etmektedir.

³⁴ Yazır, *Hak Dini*, 1/162; Hasan Basri Çantay, “Takva” *Diyanet İşleri Reislîği 1960 Yıllığı*, (1960), 65.

³⁵ Buhârî, “Nikah”, 1 (4776).

İmam Mâturîdî takvaya ulaştıracak üç yol olduğunu belirtmiştir:

Birincisi, Allah'ın yüceliğini hatırlamaktır ki, bu insanın kendi küçüklüğünü hatırlatır. Bu da onu Allah'a karşı gelmekten alıkoyar.

İkincisi, Allah'ın lütfunu hatırlamaktır ki, bu da haya ederek yasaklarından kaçınmasını sağlar.

Üçüncüsü, emir ve yasaklarına uymadığında Allah'ın azabını hatırlamaktır ki, bu da insanı Allah'ın azabından sakınmaya sevkeder.³⁶

Burada insanın Allah'tan sakınması konusunda kendini motive edeceği hususlar, öyle anlaşılıyor ki, Allah'ın azameti, O'nun kendine verdiği nimetleri hatırlama ve azabından korunma olarak ifade edilmiştir.

Aslında birinci madde Takvadaki en üst mertebeyi ifade etmektedir. Çünkü bu maddede Allah'ın emir ve yasaklarına uymanın sebebi Allah'ın buna layık olduğu bilincidir. İkinci maddede ise kendine verdiği nimetleri hatırlayarak, hiç değilse nankörlük etmemek için O'nun emir ve yasaklarına uymanın gerekliliği vurgulanmıştır. Üçüncü maddede ilk iki maddede söylenenleri göz önünde bulunduramayanların, Allah'ın azabından korktukları için emir ve yasaklarına uymaları gerektiği ifade edilmiştir.

Sonuç olarak sebep ne olursa olsun müttakîler hem dünyada hem ahirette çeşitli nimetlere kavuşur.

3. Muttakîlerin Mükâfatları

Allâh Teâlâ muttakîlere dünya ve ahirette pek çok mükâfat vaad etmiştir.³⁷ Kurân'da şöyle buyurulmaktadır:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُمَاتُهَا تَبْلُغُ أَبْصَارًا وَمِنْ أَهْلِهَا الْقَائِمُونَ وَسَيَجُزُّونَهَا يَوْمَئِذٍ ظُلُمَاتًا مُسَوِّمَاتٍ وَمِنْ أَهْلِهَا الْقَائِمُونَ وَسَيَجُزُّونَهَا يَوْمَئِذٍ ظُلُمَاتًا مُسَوِّمَاتٍ وَمِنْ أَهْلِهَا الْقَائِمُونَ

النَّارِ

*"Allah'a karşı gelmekten sakınanlara va'dolunan cennetin durumu şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeleri devamlıdır. İşte bu, Allah'a karşı gelmekten sakınanların sonudur. İnkâr edenlerin sonu ise ateştir."*³⁸

Allâh Teâlâ bu âyet-i kerimede muttakîlere vaad ettiği cenneti tavsifle insanları Takvaya teşvik etmektedir. Başka âyet-i kerimelerde de cennetin değişik vasıflarını saymakta³⁹, muttakîleri cennete mirasçı kılacağını

³⁶ el-Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2/481.

³⁷ Yûnus 10/64.

³⁸ er-Ra'd 13/35.

³⁹ Mesela Muhammed 47/15; Meryem 19/62 ayetleri.

bildirmektedir. Bu âyet-i kerimelerde muttakîlere Takvaları karşılığı cennetin vaadedilmesi, hatta onların cennete mirasçı olmaları, cennete girme ile muttakî olma arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koymaktadır. Hatta;

لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ هُمْ عَرَفُوا مِنْ فَوْقِهَا عَرَفٌ مَبِينَةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ

*“Fakat Rabbine karşı gelmekten sakınanlar için (cennette) üst üste yapılmış ve altlarından ırmaklar akan köşkler vardır. Allah gerçek bir vaadde bulunmuştur. Allah vadinden dönmez.”*⁴⁰ âyetinde Allâh Teâlâ vadinden dönmeyeceğini hatırlatarak muttakîleri kesinlikle cennete koyacağını vaad etmiştir. Bu her ne kadar muttakîlerden başkası cennete giremez manasına gelmesede, cenneti haketmenin yolunun özellikle Takvadan geçtiğini ortaya koymaktadır.

Muttakîlere ahirette nimetler vaad olunduğu gibi ayrıca Allah dostu olma⁴¹, Allah’ın sevgisini kazanma⁴², kâfirlerin hilesinden kurtulma⁴³, her işte kolaylık⁴⁴, iyiyi kötüden ayırma kabiliyeti ve bağışlanma⁴⁵, Allah’ın merhametine nail olma⁴⁶ gibi pek çok mükâfat da müjdelendirilmiştir.⁴⁷

Dünyevî ve uhrevî vaad ve mükâfatlar mü’minleri muttakî olmaya yönlendirmektedir. Takvayla yapılan ameller de kişiyi başka mükâfatlar için değil Allah’ın rızasını ve sevgisini kazanmak için doğru davranışlarda bulunmaya sevk etmektedir.

Sonuçta Takva ile yapılan davranışların tamamı kişinin manevî yönden ve şuur olarak güçlü olmasını, şeytanın ve nefsin aldatmaları karşısında doğruluktan ayrılmamasını temin etmektedir.

Böylece Takvalı davranışlarla mü’minin şahsiyeti oluşmakta, bu davranışların sürekliliği ile de korunmaktadır. Aynı zamanda Takvalı davranışlar merdivende yürüyen insan misali mü’minin ahlakını yükseltmektedir. Nasıl merdivenin alt basamakları olmadan yukarı çıkmak mümkün olmazsa, farzların ve haramların gereğini yerine getirmeden ve bunlarda sebat etmeden ilerlemek de mümkün olmaz.

⁴⁰ ez-Zümer 39/20.

⁴¹ el-Câsiye 45/19; Yûnus 10/62-63.

⁴² Âl-i İmrân 3/76, et-Tevbe 9/4,7.

⁴³ Âl-i İmrân 3/120.

⁴⁴ et-Talâk 65/4.

⁴⁵ el-Enfâl 8/29.

⁴⁶ el-A’râf 7/63.

⁴⁷ Muttaki olmanın yararlarının ayrıntısı için bkz. Lütfullah, Cebeci, *Kur’an’a Göre Takva* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 183-216; İsmail, Karagöz, “Kur’an’da Takva Kavramı ve Muttaki İnsanın Özellikleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 31/4 (1995), 57-61.

Daha hayırlı olan Takva azığı⁴⁸ kavramına gelince bu, dünya yolculuğumuzda Allah'ın emirlerini yerine getirme ve yasaklarından kaçınma konusunda bize güç ve kaynak sağlamaktadır. Aynı zamanda örtünme ve süs için kullandığımız maddî ve hissî giysilerden daha hayırlı olan Takva elbisesi⁴⁹ de, bizleri günahların pisliklerinden korumakta ruhumuzu iyilik, güzellik ve faziletlerle bezemektedir.

Allâh Teâlâ nimetlerine nankörlük edenlere açlık ve korku elbisesini tattıracağını bildirmiştir.⁵⁰ Netice olarak bakıldığında ya Takva azığı ile azıklanıp, Takva elbisesini kuşanarak Rabbimizin rızasını, sevgisini kazanmaya çalışacağız ya da açlık ve korku elbisesi içerisinde hem bu dünyada hem ahirette bocalayacağız. Takva kavramı, korku ve ümit arasında doğru, dürüst müslüman kişilik ve karakterini oluştururken, müttâkilere verilecek mükâfatlar güçlü bir motivasyon kaynağı olarak inananları doğru davranışlara teşvik etmektedir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'de takva kavramı cahiliye devrinde kullanıldığı bir şeyi zarar verecek şeylerden koruma anlamıyla ilişkili olarak, Allah'tan sakınma manasında kullanılmıştır. Ama bu sakınma maddî değil manevi bir sakınmadır. Bu kelimeden türeyen muttâki de Allah'ın rızasına kavuşturacak vasıfları taşıyan kimse olarak ifade edilmiştir ki bu vasıflar aynı zamanda müslüman, mü'min, muhlis, muhsin... kimselerin de ayrılmaz vasıflarıdır. Bu ————— 189

durum bize, aslı korunma olan takvanın, insanın iyi özellikler kazanmasındaki rolünü göstermektedir.

Pişik bağlamda bakıldığında insanın belli davranışlara yönelmesinde etkili olan açlık, korku, sevgi, merak, heyecan gibi bazı hisler vardır. Bu duygular insanların bazı davranışları yapması veya yapmamasına neden olur. Korku da insanı motive eden, harekete geçiren güçlü duygulardandır. Bu duygular sebebiyle yapılan davranışlar genellikle anlık olur. Motivasyonu yükselten bu duygular, süreklilik arzederse insan üzerinde olumlu veya olumsuz alışkanlık ve davranışlara sebep olur.

Takva da işte bu manada hem yapıcı hem geliştirici bir özelliğe sahiptir. Başta Allah'ın azabından ve cehennemden korkan veya cennete kavuşmayı arzulayan bir insanın kendini cennete mani olan olumsuz etkenlerden korumak için Allah'ın emirlerine uyup yasaklarını yapmaması konusunda

⁴⁸ el-Bakara 2/197.

⁴⁹ el-A'râf 7/26.

⁵⁰ en-Nahl 16/112.

ise, korku ve umut görüleceği gibi önemli bir motivasyon kaynağıdır.

Muttakinin ilk özelliği olan iman ise, yapılan davranışın içten gelerek yapılması, niyet ve eylem birliğini ortaya koymaktadır. Bu durum, oluşması istenen davranış veya karakterin gerçekleşebilmesi için içten gelerek ve katıksız ihlas ile yapılması gerektiğini göstermektedir. Ahirete iman da, ahiretteki hayatın güzelleştirilmesi duygusunu öne çıkarırken, bu iman diğer yandan Allah'ın emir ve yasaklarına uygun davranışlara da yönlendirmektedir.

Muttakilerin özellikleri arasında ikinci davranış olarak karşımıza çıkan namaz ise sadece bir defaya mahsus bir ibadet olmayıp insana her gün ve günde beş defa Allah'ın huzurunda olduğu bilincini verir. Bu sayede cehennem korkusu, cennet ümidi anlık motivasyon kaynağı olarak kalmaz; aksine sürekli ve insan hayatında olumlu değişiklik ve davranışların yerleşmesini sağlayan bir duygu haline gelir.

Maddi hırslarla gözü kararan hatta görmez hale gelen insanın cimrilik ve hasıslığı ise hem kendine hem de içinde yaşadığı topluma zarar verir. İşte muttakinin bir diğer özelliği olarak ifade edilen infak, ihtiyaç sahibinin işini gördüğü gibi vereni de cimrilikten korur. Malı nisap miktarının üzerinde olan kimse için farz olan zekat, genişlik ve darlıkta verilen sadaka müslüman kimliğini korumaya yardımcı olur.

İçerisinde münafıklık barındırmayan davranışların sürekliliği insanın karakteri üzerinde elbette olumlu etki bırakacaktır. Bu manada harekete geçirici bir duygu olan korku ve ümit, anlık tepkiler vermenin ötesinde insanda iyi davranışları oluşturan bir motivasyon aracı haline gelmiş olmaktadır.

Takva müttâkide sadece farzlara uyma ve haramlardan sakınma davranışlarını oluşturmaz. Çünkü bu davranışlarla iyiliği içine sindiren insan sadece emir ve yasaklarda değil, hayatın her alanında iyiyi ve doğruyu aramaya başlar. Allah'ın azabından korkarak veya cennet ümidiyle yola çıkan müslüman hayatın her aşamasında, Allah'ın gücünün, kudretinin ve azametinin farkında olarak, O'nun rızasını kazanacak davranışları arar ve bunlara yönelir. Bu arayış ona kâmil mü'min olma yolunda ışık tutar.

Kişiyi takvaya erdiren davranışlar sadece ibadetlerden de ibaret değildir. Sözünde durma, sabırlı olma, öfkesine sahip olma, bağışlayıcı olma, bağışlanmayı dileme ve hatada ve günahta ısrar etmeme, cihat ve adil olma gibi davranışlar da muttakî'nin özellikleri arasında sayılmaktadır. Takva kişinin Allah'a karşı sorumluluklarını düzenlediği gibi, kendi kişiliğini ve

topluma karşı sorumluluklarını da düzenler. Bu davranışlar takvanın müslüman kimliği ve kişiliğini oluşturma ve koruma konusundaki önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak kişi ancak Allah'ın emir ve yasaklarına ve Peygamberimizin (s.a.v.) sünnetine uymakla takvaya ulaşır. Bunlara aykırı hiçbir davranış kişiyi muttakî yapamaz.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1431.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'a Göre Takva*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Çantay, Hasan Basri. "Takva" *Diyanet İşleri Reisliği 1960 Yıllığı*, (1960), 65-66.
- Gezgin, Galip, "Eşanlamlılık bağlamında Kur'an'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme". *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 38-62.
- Hanbelî, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb. b. Hasan. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu Makâyisi'l-luga*. thk. Abdü's-Selam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Side, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. Thk. Halil İbrahim Ceffal. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1996.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Karagöz, İsmail, Kur'ân'da Takva Kavramı ve Muttakî İnsanın Özellikleri, *Diyanet İlmi Dergi* (1995), 49-61.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Hacâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuat Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.

Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: Müessestü'r-Risâle, 2000.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Umut Matbaası, 1992.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseyinî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965

Kâdî Abdulcebbar'ın Teolojisinde Eylem Metafizığının Teklifle İlişkisi

The Relationship between the Metaphysics of Action and Proposal in the
Theology of Qadi Abd al-Jabbar

Muhammet AYDIN

Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü

Assoc. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department
of Basic Islamic Sciences

Gumushane/Türkiye

maydin@gumushane.edu.tr **ORCID:** 0000-0002-0099-9024

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Ocak / January 2024

DOI: [10.53683/gifad.1380073](https://doi.org/10.53683/gifad.1380073)

Atıf / Citation: Aydın, Muhammet. "Kâdî Abdulcebbar'ın Teolojisinde Eylem
Metafizığının Teklifle İlişkisi/ The Relationship between the Metaphysics of Action and
Proposal in the Theology of Qadi Abd al-Jabbar ". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25
(Ocak/January 2024/1): 194-217

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty
of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Kelam ilmi hem çağdaşlarının dini akidelerini ispat etmeyi hem de modern disiplinlerin verilerinden hareketle dini prensipleri daha da muhkem kılmayı amaçlar. Bir ilmi disiplinin çağdaşlarının düşünsel ihtiyaçlarını ve entelektüel meraklarını tatmin edebilmesini o disiplinin kendisini yenileme kabiliyetinde aramak gerekir. Diğer taraftan kişinin yükümlülük altında olması ya da teklife muhatap olması her dönemdeki insanı ilgilendiren önemli konulardandır. Yükümlülük konusu beraberinde kişinin eylem kapasitesini ve bununla doğrudan ilgili olan insanın özgürlüğü problemini gündeme taşımaktadır. Özgürlük sorunu insanı, varoluşundan beri meşgul eden temel sorunlardan birisidir. Mu'tezile ekolü, İslam geleneğindeki akılcı damarı temsil eden okullardan birisidir. Bu ekolün eylem metafiziğinde insana alan tanıyan girişimler bulunduğu gibi Sünni ekollerce Allah'ın mutlak kemaline ve sıfatlarına uygun görünmeyen bazı yaklaşımları da benimsediği bilinmektedir. Bu çalışmada Mu'tezile'nin son dönemlerindeki en önemli isimlerinden olan Kâdı Abdulcebbar'ın insan eylemlerine dair yaklaşımlarını yeniden bir okumaya tabi tutarak sünni kesim tarafından da dile getirilen eleştirileri dikkate almayı ve ekollerin yaklaşımlarını Kur'an üzerinden genel bir tasvirini yapmayı hedefledik. Hem Mu'tezilenin hem de Sünni ekollerin hassasiyetlerini hesaba katarak insan eylemlerinde insanın yetkinliğini daha sağlıklı bir temelde ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Kâdı Abdulcebbar, Eylem, Teklif, Özgürlük.*

Abstract

The science of Kalâm aims both to prove the religious beliefs of its contemporaries and to make religious principles even stronger based on the data of modern disciplines. The ability of a scientific discipline to satisfy the intellectual needs and intellectual curiosity of its contemporaries must be sought in the ability of that discipline to renew itself. The problem of freedom is one of the fundamental problems that has occupied humans since their existence. The Mu'tazila school is one of the schools that represents the rational vein in the Islamic tradition. While this school has initiatives that give space to humans in the metaphysics of action, it is also known that Sunnī schools have adopted some approaches that do not seem compatible with the absolute perfection and attributes of Allāh In this study, we aimed to re-read the approaches of Qadi Abd al-jabbar, one of the most important names of the Mu'tazila in the last period, towards human actions, to take into account the criticisms expressed by the Sunnī community, and to give a general description of the approaches of the schools through the Qur'ān. We tried to address human competence in human actions on a healthier basis, taking into account the sensitivities of both Mu'tazila and Sunnī schools.

Keywords: *Kalām, Qadi Abd al-jabbar, Action, Offer, Freedom.*

Extended Summary

How humans organize and perform their actions, has attracted the attention of thinkers since the early periods. Theologians have felt the need to focus on this issue since the beginning. Because, while the subject concerns the divine essence and some of His basic attributes; on the other hand, it concerns the person to whom the offer is made, his abilities, freedom and life. According to Abū Zayd, the issue of creation of verbs is of such importance that it will be the basis for the emergence of a whole idealistic thought.

Although there is an extensive literature on the subject in the tradition of philosophy and theology, it can be said that the curiosity and questions of today's people cannot be answered at a satisfactory level. Speaking specifically of Kalām, each school focuses on one side of the issue in accordance with its own existential sensitivities, and other aspects are either neglected or offer solutions that will not heal the problem. Nowadays, there is a need for new theological language games that will better direct the way Islamic societies view the world and better ground human responsibility, and explanation models that will help us better understand what is happening.

The issue of acts brings to the agenda fundamental issues such as the purpose of life, the existential existence of being and human freedom.

When we look at Qadi Abd al-jabbar's analyses, it is possible to list the conclusions we reached regarding the language, method and arguments he used as follows.

While dealing with the theological subjects he deals with, he generally tries to use a rational language along with transmitted data. It is seen that he is trying to use a more objective religious language against subjectivity with the method he tries to use. For example, right is an objective concept and a fixed principle of law. It reminds us that when making a decision about a right/justice, the decision should not change depending on the change of people. It is known that these attitudes of people who are happy if the right is ruled in their favor, but do not recognize this decision if the right is ruled against them, are criticized in the Qur'ān. It is seen that he does not embrace theistic subjectivism, on the contrary, he favors moral objectivism, drawing attention to the relativity/relativism that is likely to fall into the issues of rights, justice and cruelty.

It is seen that he preferred to use actual examples that appeal to his period as well as using a rational language. It is clear that the same examples he used will not be sufficient for today. Today's researchers, like him, should be able to make foundations using current conditions/needs/data and

produce new answers to contemporary questions.

The author's references to the principle of justice, which he remembers as a basic principle, are appropriate. With the idea of justice, he evaluates both the concept of God and God's relations with humans. It can be said that this approach corresponds to wisdom in Māturīdī theology. It is also important that the verbs relate their subject to the proposal. The author objects to theological inferences that would make the proposal lose its meaning and presents the central position of the proposal as the fundamental reference point of human freedom.

Kalām schools are expected to have systematic consistency within themselves. Mu'tazila, as a school that focuses on monotheism and justice, does not see the infliction of suffering and persecution on polytheist children, or as we prefer, innocent children, without any reward, as a provision with strong arguments that can be defended religiously and morally. It is a fact acknowledged by the schools of fiqh that children are not subject to the offer because they are not of the age of maturity. It cannot be said that there is theologically sound and convincing evidence to argue that children who are not subject to proposal in terms of belief may be subject to elimination just because their fathers made the wrong choice (choosing denial). It should also be added that children are not criminally responsible. On the other hand, when we remember the principle of personal responsibilities, the sects' approach to the issue in terms of their own power-based conception of God and their approach to the God-human relationship, especially through property, in a way that is abstracted from all wisdom/meaning, should not be seen as correct. In other words, 'the property belongs to Him, He can do whatever He wishes in it', but His actions are not devoid of wisdom, meaning and purpose. It should be noted that the obligation expressed by Mu'tazila should be understood not in an ontological sense but in a moral category, and that this is an internal determination/prediction originating from His essence, not from outside. It should be remembered that God not only has the attribute of power, but also has many other attributes such as knowledge, will, mercy, grace, grace, wisdom and justice.

Giriş

İnsanın Fiillerinde Yetkinliği ve Özgürlüğü

İnsanın fiillerini¹ nasıl organize ettiği ve eylediği ilk dönemlerden

¹ Literatürde amel, eylem veya fiil kelimelerinin kapsamlılığı tartışılmaktadır. Biz yeri geldikçe her birini kullanmayı tercih ettik. "Amel, canlı varlığın gayeli olarak yaptığı iş olarak tarif edilir. Amel, fiil kelimesinden daha özel bir manayı ifade eder. Çünkü fiil, bilgisiz ve gayesiz olarak

İtibaren düşünürlerin ilgisine mazhar olmuştur. Kalamcılar da başlangıçtan beri bu konu üzerine eğilme ihtiyacı duymuşlardır. Zira konu bir yönüyle ilahi zâtı, O'nun bazı temel sıfatlarını ilgilendirirken; diğer yönüyle teklife muhatap kılınan insanı, yeteneklerini, özgürlüğünü² ve hayatını ilgilendirmektedir. Fiillerin yaratılması meselesi, Ebû Zeyd'e göre bütün bir i'tizâlî düşüncenin ortaya çıkışının temeli olacak önemdedir.³

Konuyla ilgili felsefe ve kalam geleneğinde geniş bir literatür olmasına rağmen, özellikle günümüz insanının merakının ve sorularının tatmin edici bir düzeyde cevaplanamadığı söylenebilir. Kalam özelinde konuşmak gerekirse her ekol kendi varoluşsal hassasiyetleri gereğince konunun bir tarafına ağırlık vermekte diğer yönler ya ihmal edilmekte ya da sadra şifa olmayacak çözümler sunmaktadır. Günümüzde ise İslam toplumlarının dünyaya bakışını daha iyiye yönlendirecek, beşeri sorumluluğu daha iyi temellendirebilecek yeni teolojik dil oyunlarına ve olup bitenleri daha iyi anlamamıza yardımcı olacak açıklama modellerine ihtiyaç bulunmaktadır.⁴

Öte yandan insan fiilleri konusu ele alınan sorunlar itibariyle bir yönüyle teodise/kötülük problemiyle de ilgili olurken; günümüzde popüler hale gelen bir takım inanç sorunlarıyla da ilişkilidir. Çalışmaya konu edindiğimiz Kâdî Abdulcebbar, çalışmalarıyla ve etkisiyle sadece Mu'tezile kelamında değil kalam ilminin genelinin ve İslam düşüncesinin önemli isimlerindedir. Bundan dolayı Kâdî Abdulcebbar'ın konuyla ilgili düşüncelerini bütünsel olarak ele alınmasının isabetli olduğu dile getirilebilir. Kendisinin çözümlemelerine bakıldığında hem teodiseye dair bazı çıkarımlara ulaşılabilir hem de günümüzdeki inanç alanıyla ilgili kimi

yapılan işleri de kapsamaktadır." Süleyman Uludağ "Amel", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/13. Diğer yandan "amel, genel olarak kişinin iç dünyası ile ilgili iman, düşünce ve niyet gibi hususları da kapsamaktadır." İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/16. Niyet tanımı için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Niyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/169-171.

² Hürriyet, İslam kültüründe ilk defa Farabî'nin eserlerinde sosyoloji ve siyaset alanına taşınarak "fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğü" anlamında kullanılmıştır. Kalam'da genellikle ihtiyar kelimesi tercih edilmiştir. Mustafa Çağrı "Hürriyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 502.

³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim / Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, İstanbul: Mana Yayınları, 2015, 277.

⁴ Fethi Kerim Kazanç, "İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7:4 (2007), 198. "İnsan doğasının sahip olduğu gerçekliğe bağlı olarak tecrübe edilen sorunlar, tarihsel süreçte benzerlik gösterse de onlara yönelik çözümler çağın insan tipolojisine hitap etmelidir." Seyithan Can, "Modern Anatominin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelamın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım", *Kader Dergisi*, 18:2 (2020), 572.

sorulara yönelik çıkarımlara varılabilir.⁵ Onun çalışmalarında özellikle insanın denenmesini anlamsız kılmayacak ve teklifi düşürmeyecek bir yaklaşıma ağırlık verdiği anlaşılmaktadır.

1. Kâdî Abdulcebbar'ın Teolojisinin Temel Belirleyeni Olarak Adalet İlkesi

Adalet, ferdi ve ictimâî yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan ahlaki erdem şeklinde tanımlanmaktadır.⁶ Kur'an'da ise genellikle düzen, denge, denklik, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük ve tarafsızlık gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kâdî Abdulcebbar'ın tanımı kelami karakter taşır: "Failin başkasına fayda sağlamak veya karşılığını sonradan ödemek kaydıyla zarar vermek üzere yaptığı her türlü hasen fiildir."⁷ Buna ilave olarak adalet, bütün ilahi fiillerin hikmetli ve isabetli olarak nitelendirilmesini, her türlü kabîh, maslahata aykırı iş yapmaktan ve üzerine düşeni ihlal etmekten tenzih edilmesini gerektirir.⁸

Kâdî Abdulcebbar, insan eylemleri konusunu Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden birisi olan *adalet* başlığı altında incelemektedir. Ona göre adl sözcüğüyle bazen fiil bazen de fâil kastedilir. Bununla fiil kastedildiğinde başkasına fayda sağlamak veya zarar vermek üzere fâilin yaptığı her türlü hasen fiil anlamına gelir. Bu tanıma göre âlemin Allah tarafından yaratılması adlin gereğidir. Çünkü onda bu mana vardır. Dolayısıyla tanımı, "başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak şeklinde yapmak daha uygundur" şeklindedir.⁹ Düşünürün ulaşmak istediği nokta sahih tanrı tasavvurudur. Nitekim ona göre Allah'ı adl ve hakîm diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz. Bu kabulünü

⁵ Kelam'ın işlevi sadece inanç esaslarını savunmak değil bunun yanında temel ilkelerin doğruluğunu, akli yöntemlere dayanarak ve diğer disiplinlerin verilerinden de yararlanarak kanıtlamaktır. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196.

⁶ Mustafa Çağrırcı, "Adalet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 6/1, 48.

⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Muhammed Ammare, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde, Kahire, 1971, 1/169. Krş. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/396.

⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi, ed. Metin Yurdağür, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2013, 2/8.

temellendirirken istidlal bi's-şâhid ale'l-ğayb metoduna müracaat eder. Zira metafiziğe dair bir konuyu, ampirik tecrübelerimiz üzerinden örneklediğimizde bu durumun muhataplar nezdinde kabul edileceğini düşünmektedir. Şöyle ki, Allah'ın çirkin fiilden müstağni olduğunun delâletini tecrübi dünyamızdan açıklar. Biz tecrübe dünyasında zorunlu olarak biliyoruz ki, bizden biri bir fiilin çirkin olduğunu, ondan müstağni bulunduğunu ve ona muhtaç olmadığını bildiği zaman, çirkin olanı elbette tercih etmez. Onu tercih etmemesi, çirkinliğini bilmesi ve ondan müstağni olması sebebiyledir.¹⁰ Kendilerine yöneltilebilecek bu metoda karşı savunusu hazırdr: "Delillerin delâlet yolları, şâhid ve gâibe göre değişmez."¹¹ Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde adli anlamaya çalışırken bu kelimenin muhalifi olan zulme de değinmek gerekir. Buna delâlet eden hususlardan birisi de zulmün kabîh olduğunun bilinmesidir. Zulmün, zulüm olması sebebiyle kabîh olmasının delili, bir şeyin zulüm olduğunu bildiğimizde başka bir şeyi bilmesek de, onun kötü olduğunu bilmemizdir.

Kâdî Abdulcebbar, yazılarında genellikle ya muhataplarının polemiklerine cevaplar vermekte ya da olası sorular üzerinden sorunu çözümlenmeye çalışmaktadır. Söz gelimi zulmün izafiliği hakkında soru-cevabı şöyle organize etmektedir: "Şayet böyle olmuş olsaydı, bizden biri zulüm ve yalanı emrettiği zaman, bunların hasen olması gerekirdi; adalet ve insaftan nehyettiğinde de kabîh olmaları gerekirdi. Bu fiilin bizim tarafımızdan veya Allah tarafından yapılmış olmasında bir fark olmaması gerekirdi. Çünkü hükmün vacip kılınmasındaki illetler, failerin değişmesiyle değişmez. Kişinin hareketli olmasına hareket sebep olduğunda, bunun Allah tarafından veya başkaları tarafından olması arasında herhangi bir fark olmadığını görmüyor musunuz? Buradaki durum da aynıdır."¹² Nitekim Kur'an'a göre adaletin ölçüsü ya da dayanağı hakkaniyettir. Hak, objektif bir kavram ve sabit bir kanun ilkesidir. Bir hak konusunda hüküm verilirken, hakkın kendi lehine hükmedilmesi halinde bundan memnun olan, fakat aleyhine hükmedilmesi durumunda bu hükmü tanımayan insanlar için "işte bunlar zalimlerdir."¹³ denilmiştir.¹⁴ Hak ve adalet konusunda düşülmesi muhtemel izafiliğe dikkat çekilmesi anlamında çarpıcı bir hatırlatma olsa

¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/24.

¹³ Kur'an-ı Kerim Meâli, Muhammed Esed, çev. C Koytak-A Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009), en-Nûr 24/48-51.

¹⁴ Mustafa Çağrıncı, "Adalet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/342.

gerektir. Yine adalet veya zulmün neliği hakkında öznelliğe karşı çıkmakta ve nesnel karakterine atfı yapmaktadır.

Adalet ve zulüm kavramları hem dönemin fikri atmosferinde hem de Kâdî Abdulcebbar'ın teolojik sisteminde o kadar hakim unsurlardır ki "Allah'ın zulme kâdir olması" dahi ekollerce tartışılmıştır: "Şayet Allah, kabîhe kâdirse, size onu işlemeden emin kılan nedir?" sorusuna cevabı, adl'e olan inancı ve sonsuz güveni üzerinden vermektedir: "Adlin delâletidir. Bu da, onun çirkin şeyin çirkinliğini bilmesi ve ona muhtaç olmamasıdır." Argümanını ondan takip edelim: "Allah kendi nefsinden zulmü nefyetmek suretiyle övünmüştür. Nitekim şöyle buyurmuştur: '*Rabbın kullarına zulmedici değildir.*'¹⁵ '*Allah zerre miktarı zulmetmez.*'¹⁶ '*Rabbın hiç kimseye zulmetmez.*'¹⁷ Şayet O buna kâdir değilse, O'nun kendinde zulmü nefyetmekle övünmesi hasen olmaz. Nasıl ki, kudretli olmadığı için, güçsüz kişinin bekaret bozmayı terketmekle ve kötürüm bir insanın duvarlara tırmanma ve komşularının evlerine hücum etmeyi terketmekle övünmesi hasen değilse, buradaki durum da aynıdır. Allah'ın kabîh işe kâdir olmadığı halde, zulmü terketmekle övünmesi hasen değildir."¹⁸

2. Eylem Metafizliğinde Fiillerin Allah'a Nispetinin Doğurduğu Sorunlar

Mu'tezile genelinde olduğu gibi Kâdî Abdulcebbar da iyi-kötü tüm fiillerin Allah'a nispetini problemlili görmektedir. Kötü olarak nitelendirilen fiillerin Allah'a nispeti teolojik açıdan doğru değildir. Zira Allah kötüyü/kabîhi tercih etmediği gibi onu yaratmaz da. Diğer yandan iyi fiillerin insana nispetini ise teklif ve sorumluluk bakımından gerekli görmektedir. Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın insanların kötü fiillerinin yaratıcısı olmadığı hakkında Kur'an'dan birçok ayeti delil getirmiştir. Ancak bunu istidlal ve ihticac yöntemiyle yapmaz. Zira ona göre bu meseleye nakli delil ile istidlal problemlidir. Yine ona göre biz Allah'ı ve O'nun adil, hakîm ve yalancılar elinden mucize izhar etmeyen biri olarak kabul etmedikçe, Kur'an'la istidlal etmemiz mümkün olmaz. Söz konusu meselelerin tümünün sıhhati, bu meselenin sıhhatine bağlıdır. Zira *gâipteki muhdisi isbat, şâhiddeki muhdisi isbata dayanır*.¹⁹

Bu konudaki nakli delillerden bazılarına yer vermek gerekirse şu ayeti

¹⁵ Fussilet 41/46.

¹⁶ en-Nisâ 4/40.

¹⁷ el-Kehf 18/49.

¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/30.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/92.

hatırlatmak yeterlidir: “*Rahman'ın yarattıklarında farklılık göremezsin.*”²⁰ Kâdî Abdulcebbar'a göre bu ayette Allah, yarattıklarında farklılığı nefyetmektedir. Ayette geçen tefâvüt ya yaratılış bakımından ya da hikmet bakımından olur. Ondaki maksadın yaratılış yönünden farklılık olması caiz değildir. Çünkü mahlukâtın farklı şekillerde yaratıldığı bilinmeyen bir durum değildir. Geriye o halde hikmet cinsinden farklılık kalmaktadır. Bu böyle sabit olunca farklılık diğer durumları da kapsamaya sebebiyle kulların fiillerinin Allah'tan olması câiz değildir.²¹ Bir diğer ayet şudur: “*O, yarattığı her şeyi güzel yaptı.*”²² Kâdî Abdulcebbar'a göre her iki kıraat da, kulların fiillerinin onlarda yaratılmadığına delâlet etmektedir. Bu çıkarım şu iki ihtimal öngörülerek gerçekleştirilir. 1. Bundan maksat, Allah'ın yarattığı şeylerin tümü ihsandır. (Yani Allah tarafından güzel kılınmıştır.) 2. Ya da bundan maksat, onların tümü hasendir. (Yani Allah'a izafe edilmeksizin kendi halinde güzeldir.) Bundan maksadın ihsan olması doğru değildir. Çünkü Allah'ın fiilleri içinde ikâb/cezalandırma gibi, ihsan olarak nitelendirilemeyecekler de vardır. Böylece kulların fiillerinin hasen ve kabîhi içerdiği, bu nedenle de onların Allah'a izafe edilmelerinin câiz olmadığı söylenebilir.²³

İnsan fiilleri konusu yaratma bahsiyle de ilişkilendirilmektedir. Nitekim Sünni blok, insan fiilleri bahsini ağırlıklı olarak Allah'ın yaratma sıfatı üzerinden ele almaktadır. Haliyle yaratma da O'na tahsis edildiğinden sorun çözümlenememektedir. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in tenzih çabaları birbirini yanlışlamaya ve geçersiz kılmaya çalışırken, şerrin Allah'a izafesi ve insanın ihtiyari fiilindeki iradesi, halk ve kesb kavramlarının tanımlama gücü çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmış, neticede hem şerrin Allah'a nispeti bakımından hem de insanın sorumluluğunu ispat bakımından konunun özünden uzaklaştırıldığı şeklinde bir itiraz yapılabilir. “Tartışmanın odağında yer alan *halk* kavramı, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından kendi kullanımları itibarıyla Kur'an'a atfedilse bile tartışmanın muhtevassından uzak kalan Kur'an, halk kelimesine tartışmada istihdam edildiği şekliyle yer vermemektedir.”²⁴ Kâdî Abdulcebbar'ın dediği gibi Ehl-i Sünnet'in fiilin yaratılmasıyla ilgili olarak öne sürdüğü ayetler, e'âlu'l-ibâd tartışmalarındaki Sünni bakış açısını doğrulamaktan ziyade müşrik

²⁰ el-Mülk 67/3.

²¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/94.

²² es-Secde 32/7.

²³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/96.

²⁴ Galip Türcan, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yarattığı Sorun: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2005/2), 155.

toplumun şirkini sorgulayan ayetlerdir.²⁵ Yazıcıoğlu'na göre ise, ihtiyârî fiillerin meydana gelmesinde insanın rolü meselesi Hz. Peygamberce ashabına telkin edilen itikâdi esaslar arasında yer almadığı halde daha sonra kadere ilişkin tartışmalara bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Alimlerin çoğunluğu, halk sıfatında Allah'a eş koşulma riskine işaretle bunu insandan nefyetmiştir. Ancak temel hedefleri putperestliğin reddi olan konuyla ilgili ayetlerin insanların fiillerini değil, nesnelere yaratılışını konu edindiği göz önünde bulundurulunca bu istidlâlin sağlam olmadığı ortaya çıkmaktadır.²⁶

3. Eylem Metafizığının Alt Enstrümanları

Kâdî Abdulcebâr'ın teolojik sisteminde belli oranda tutarlılığın sağlandığı söylenebilir. Söz gelimi adalet ve zulmün nesnel/zati doğaya sahip olduğunu ve kişilere göre değişmeyeceğini savunmaktadır: "Eğer denilirse ki: Bu hususta en doğru anlam 'Allah'ın kullarına zulmetmeyi irade etmeyeceğinin' anlaşılmasıdır. Kulların birbirlerine zulmetmeyeceklerini irade etmeyeceği de nereden çıkıyor? Deriz ki: Ayet, zulüm olarak nitelenebilecek şeylerin tümünü kapsamaktadır. Bu nedenle de Allah'ın bunların hiçbirini irade etmeyeceğine hükmetmemiz gerekmektedir." Benzer yaklaşımı şu ayet üzerinden de okuyabiliriz: '*Allah fesadı sevmez.*'²⁷ Bu ayet gösteriyor ki Allah, ister kendinden ister başkasından olsun; ister başkasına geçsin, ister geçmesin fesadın hiçbir türünü sevmez.

Bu yargısını gerekçelendirmek adına sözü Allah'ın mâsiyetleri irade etmesinin imkânı konusuna getirmektedir ki ona göre bu kesinlikle câiz değildir. Nitekim Allah, onları irade etmiş olsaydı O'nun noksan sıfatlardan bir sıfata sahip olması gerekirdi. Bu ise Allah için câiz değildir. Burada muhaliflerinden özellikle Eş'ari kanadından sıklıkla dile getirilen örnek soruya yer vermek yerinde olacaktır. Soru Allah'ın kudreti üzerinden kurgulanmaktadır: Eğer alemde Allah'ın irade ettiği bir şey vâki olmasaydı veya O'nun irade etmediği bir şey olsaydı duyulur alemde olduğu gibi bu, O'nun aczine ve zayıflığına delâlet ederdi. Zira bir melikin, ordusundan ve halkından istediği herhangi bir şey yerine getirilmez veya onun istemediği bir şey olursa, bu durum, onun aczine ve güçsüzlüğüne delâlet eder. Bunun benzerinin gayb aleminde de olması gerekirdi. Kâdî Abdulcebâr bu soruya çarpıcı bir ayırmadan söz ederek cevap vermektedir: "Allah'ın dilediği şey ya kendi zâtına ait fiildir ya da başkalarının fiilidir. *Eğer kendine ait fiil olduğu*

²⁵ Kâdî Abdulcebâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 215.

²⁶ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/63.

²⁷ el-Bakara 2/205.

halde, vâki olmuyorsa bu, O'nun aciz ve güçsüz olduğuna delâlet eder. Bir şeye kâdir olanın, onun sebeplerini yerine getirdiği zaman muhakkak o şeyi yapması gerekir. Çünkü o şey vâki olmadığı zaman bu durum, o zâtın acizliğine delâlet eder. Şayet irade ettiği şey başkasının fiili ise onu ya ikrah ve taşıma/haml yoluyla ya da ihtiyar tarikiyle irâde eder. Şayet onu ikrah yoluyla irâde eder de o vâki olmazsa, ikrah ve taşımaya ulaştırılan sebepten acizliğine delâlet eder. Kendisine bir fayda veya zarar dönmeksizin ihtiyar yoluyla irade edecek olur da vâki olmayacak olursa, onun acizliğine ve noksanlığına delâlet etmez. Çünkü acizin kaynağı, kudretin tükenmesidir. Fâil-i muhtardan herhangi bir şeyin vâki olmaması, onun acizliğine delâlet etmez.”²⁸

3. 1. Allah Masum Çocuklara/Müşrik Babanın Çocuklarına²⁹ Azap Eder mi?

Kelam literatüründe çocuklara isabet eden elemeler hakkında tartışmalar yürütülmüştür. Çocukların teklife muhatap olmadıkları bilinen husustur. Buna rağmen bu konu hakkında ekollerin kendi mezhebi hassasiyetleri doğrultusunda belli kabulleri benimsedikleri bilinmektedir. Mu'tezile de konuyu sahip olduğu adalet idesi üzerinden ele almaktadır.

Kâdî Abdulcebbar önce azabın tanımını yapar ve bunu Allah'tan net biçimde nefyeder. Azap, kişinin istihfaf ve aşağılama yoluyla hak ettiği zarardır. Durum böyle olunca Allah'ın ebeveynlerinin günahları yüzünden müşriklerin çocuklarına azap etmemesinin *akli delili, günahı olmayana azap etmenin zulüm olmasıdır*. Allah'ın zalim olarak nitelenmesinin caiz olmadığı ümmetin ittifakıyla sabittir. Zira zulüm kabihtir. Allah ise kötü olduğunu bilmesi ve böyle bir fiili yapmaya ihtiyacı olmaması sebebiyle asla zulmetmez.³⁰ Daha sonra Hz. Peygamber'in “Ergen oluncaya kadar çocuktan kalem kaldırılmıştır.” hadisine atıf yapar. Bunun gerçekleşmesi ancak çocuğun azap görmesinin hasen olmaması ile mümkündür. Böylece müşriklerin çocuklarına azap edilmesinin zulüm olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Burada Kâdî, isabetli bir yorumla öznelliğe karşı nesnel bir tanım ve tutumdan hareket eder gibi görünmektedir. Şöyle ki, ‘her ne kadar bu, şeklen zulüm olarak gözükmemekte ise de Allah için kabih/çirkin olmaz’

²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/264.

²⁹ Kelam literatüründe bu mesele *müşrik babanın çocuğu* şeklinde geçmektedir. Kişinin, babasının sorumlu olduğu bir yükümlülük (iman) sebebiyle çocuğuna dini açıdan herhangi bir hükmün terettüp etmeyeceği müsellemdir. Çocuklar dini bakımdan sorumlu da değildirler. Bu mülahazalarla masum çocuk eklentisini gerekli gördük.

³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/284.

denilirse, buna cevap olarak deriz ki: “zulüm, çirkin olunca hangi şekilde vâki olursa olsun kabih olur; faili ister Allah, isterse başka birisi olsun fark etmez.”³¹

Devamında tanıdık bir argümana yer verir. Buna özellikle Eş’ari kelamcılarının adalet tanımlarında yer verilmektedir. Soru şöyledir: Eğer ‘bunun O’dan sadır olduğunda kabih olmayacağını reddetmediniz. Zira alelade birinin aksine bir köle sahibi veya kralın mülkünde dilediği gibi tasarruf etme hakkı vardır’ denirse, şöyle denir. Biz icmali olarak zulmün kötü olduğunu zorunlu bir şekilde bildiğimiz gibi zulüm olması sebebiyle onun kötü olduğunu da biliyoruz. Yine bu durumun *fail ister malik olsun ister olmasın, failerin değişmesiyle değişmediğini* biliyoruz. Ayrıca *malikin mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesini kabul etmeyiz*. Zira, mesela birisi ömrünü bir evin yapımı, süslemesi ve güzelleştirmesi için harcaıyıp bu uğurda bütün gücünü kullansa, sonra da evini yıkmaya başlasa, bunu yapmasına engel olunur. Diğer taraftan “kafirler, günah işledikleri için onların çocuklarının azap görmesi hasen oldu.” gerekçesine karşı, birini günahsız olarak cezalandırmak zulümdür, Allah ise zulüm işlemekten münezzehtir. Zira O, kendisini şu sözü ile bundan berî kılmıştır: “Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.”³² “*Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez.*”³³ Ayrıca eğer durum söylediğiniz gibi olsaydı, onların dünyada da babalarının zulmü dolayısıyla cezalandırılması gerekirdi. Halbuki böyle bir şey söz konusu değildir. Görüldüğü gibi mütekellim, metodolojik tutarlılıkta ısrar etmekte ve nakli delillerin delaletiyle de teistik öznelliğe karşı duruşunu devam ettirmektedir.

Kâdî Abdulcebbar, Mücbire’nin ahiret üzerinden dile getirdiği argümana insanın yükümlülüğü üzerinden itiraz eder. Zira onlara göre: Allah, kıyamet gününde müşriklerin çocuklarına cehenneme girmelerini emreder. Onlar da bu emre uymayıp Allah’ âsi olurlar. Böylece cezayı hak ederler. Buna teklif üzerinden cevap verirken muhaliflerinin içine düştükleri çelişkiden söz eder: Bunu neden sadece kafirlerin çocuklarına tahsis edip, diğer çocuklar için de söylemiyorsunuz? Ayrıca bu sözünüz, ahiret yurduunun bir teklif yurdu olmasını da gerektirir. Halbuki delillerin beyanı bunun zıddı yöndedir. Dile getirilen bazı rivayetler hakkında sessizliği tercih eden Kâdî Abdulcebbar, bu konudaki rivayet hakkında kritikte bulunmaktadır. ‘Hz. Hatice, cahiliye döneminde doğan çocukların ahiretteki durumunu kendisine sorduğunda Hz. Peygamber ona, eğer istersen onların cehennemdeki seslerini sana işittiririm.’ buyurmuştur. Ancak Kâdî’ya göre söz konusu rivayet âhâd

³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/2846.

³² el-En’âm 6/164.

³³ el-Kehf 18/49.

haberdir. Bu konuda ise zan değil, kesin ilim ifade eden bilgiye dayanmak gerekir.³⁴

Muhatapların yer verdikleri '*Her doğan fitrat üzere doğar, muhakkak anne babası onu Yahudileştirir...*' şeklindeki rivayet hakkında ise bunun kendi görüşlerinin doğruluğuna delalet ettiğini dile getirir. Zira her doğanın fitrat üzere doğduğu bildirilmektedir. Muhaliflerine göre ise bazıları fitrat üzere doğmakta diğer bazıları ise küfür üzere doğmaktadır, şeklinde isabetli tespitini yaparak onların düştükleri açık çelişkiye dikkat çekmektedir. Sonuç olarak çocukların elemi meselesinde klasik teolojik yaklaşımların çocukların dünya ve ahirette maruz kaldıkları sıkıntılara etik açıdan tatmin edici cevaplar vermekten uzak olması, onların akli ve nakli bilgileri kendi ilke ve beklentilerine göre yorumlamalarıyla ilgili bir durumdur.³⁵

3. 2. Elemler Bahsi ve Teklif

Düşünürümüz elemlerin bir kısmının iyi diğer kısmının kötü olabileceğini ifade ederek konuya giriş yapmaktadır. Şöyle ki, elemler diğer fiiller gibi bazen kötü bazen de iyi olurlar. İyi olduklarında mutlaka onların iyi olmalarını sağlayan bir vecih bulunmaktadır. Bu vecih üzere vaki olduğunda hangi failden olursa olsun, iyi olur. Vechin kabih olması durumunda da sonuç böyledir, diyerek yine öznellik riskine işaret etmek ister. Konunun anlaşılması adına küçük bir örnek vermek gerekirse, elemler hasen de olabilir kabih de. Şöyle ki, birinin ilim, adab vb. şeyler talebi için meşakkate katlanması ve yolculuk yapması hasendir. Aynı şekilde kan aldırma, ondan zararın defini kesin olarak sağlamasa da söz konusu zan sebebiyle hasen olur.

Elemler bahsinde, elemlere karşılık verilmesinin gerekli olup olmadığı hususu ivaz kavramı eşliğinde değerlendirilmektedir. Bu kavram Mu'tezile'de adalet ilkesi kapsamında konumlandırılmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'a göre 'övgüye layık olmayan, ancak hak edilen menfaat' diye tanımlanır. Tanımdaki 'övgüye layık olmayan' kaydı ivazı sevaptan, 'hak edilen menfaat' kaydı ise lütuftan ayırır. Çünkü sevap, insanın arzu ederek

³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/292.

³⁵ Harun Çağlayan, "Çocukların Elemi Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 5:1 (2021), 18. Ayrıca bk. Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya Hakkındaki Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12:1 (2014), 37-60; Hüseyin Maraz "Mutezile Kelamında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahi ve İnsani Yönü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2018), 101-138.

yaptığı güzel işlerin karşılığıdır. İvaz ise onun arzusu hilafına gerçekleşir.³⁶

Kâdî Abdulcebbar konuyu elem-ivaz ilişkisi bağlamında irdelemektedir. Elemler karşılığında bir karşılığın mutlaka olması gerektiğini dile getirir ancak bunun karşılığı dünyada da olabilir ahirette de: “Caiz olan, Allah’ın onu dünyada bir vakitte veya değişik vakitlerde ona ulaştırmasıdır. Burada ivazın devamına delalet eden bir şey yoktur. Ayrıca ivazlar içinde ahirete bırakılması mümkün olanlar da vardır. Öldürülmeyi hak etme vb. ivazlar bu türdendir.”³⁷ Ayrıca eleme karşılık onu zulüm ve abes olmaktan çıkarmak için bunun karşılığında ona yetecek kadar ivaz ödenmesi ve bu konuda başka bir amacının daha olması gerekir ki o da *itibar*dır.³⁸

Son olarak Kâdî Abdulcebbar’ın çarpıcı bir sorusuna yer vermek isteriz. Zira eseri genellikle soru-cevap diyalektiği şeklinde tasarlanmıştır. Sorunun, dini alanda teklife konu olan hususların açıklanabilir ya da makuliyeti hakkında inşa edilmesi önem taşımaktadır.³⁹ Allah’ın önce kulunu mükellef tutması ve sonra da teklife konu ettiği şeyi ona açıklamamasını tecviz ediyor musunuz? Kelamcımızın cevabı net olduğu kadar inanç alanının makuliyetini savunması bakımından kayda değer görünmektedir: “Bu konuda prensip olarak şöyle demek gerekir. Biz Allah’ın kulunu önce mükellef tutup sonra da teklife konu olan şeyleri açıklamamasını tecviz etmiyoruz. Allah kulunu bir hususta mükellef kıldığında teklife konu olan şeyleri ona muhakkak açıklaması gerekir. Aksi takdirde kulun mükellef olduğu şeyleri yapması zorunlu olmaz. Hatta bunları açıklamadığı takdirde Allah’ın insanı mükellef kılması abes ve faydasız olurdu.”⁴⁰ Görüldüğü gibi yazar Allah’ın emir ve yasaklarının, sorumlu kılınan insanlar tarafından açık bir şekilde anlaşılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Bu beyan ile yazarın Allah’ı abeslikten/anlamsızlıktan uzak kılmaya çabaladığı ve imanı anlaşılır ve rasyonel temellere dayandırarak fideist bir anlayıştan uzak durmaya

³⁶ İlyas Çelebi, “İvaz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/489.

³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/320.

³⁸ Kâdî'ya göre, “elemlerin iyi olma nedeni kulların fayda ve maslahatına yönelik olmasıdır. Bunlara ilave olarak mihnet ve i'tibar kavramlarını da kullanır.” Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021, 137. Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*, çev. H Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, 110.

³⁹ Nitekim Kâdî Abdulcebbar, kelâm-ı ma'kûl kavramsallaştırmamasından söz eder. “Bu, kelâm-ı kadîm ve kelâm-ı nefsi ile Kur'an'a atfedilen değer hükümlerinin tümünü reddeden onu, insan gerçekliğinde aklın, dilin ve ahlakın delaleti içerisinde ele alan bir bakış açısıdır. Bu bakımdan bu nazariye diğer iki yaklaşımın tam karşısında yer alır.” İbrahim Arslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 69.

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/336.

çalabıldığı anlaşılmaktadır.

Diğer yandan ivazın Allah için vacip görülmesi din dili bakımından isabetli olmamakla birlikte, Sünni bilginlerin ilahi irade ve kudreti sınırlandıracağı düşüncesiyle ivaz nazariyesini bütünüyle reddetmeleri de doğru olmasa gerektir. İlgili ayetler dikkate alındığında ilahi musibetlere sabredenlerin cennetle müjdelenmesi, birçok hadiste hastalıkların müminlerin günahlarını sileceğinin açıklanması göz önüne alındığında ilahi iradeyi sınırlandıran vücup fikrini paranteze alıp, hikmete uygun bir ivaz nazariyesinin benimsenmesi Allah'ın adalet, hikmet ve rahmet sıfatlarının gereği olarak görülmelidir.

3. 3. Allah'ın Teklifte Bulunmasının Anlamı

Kâdî Abdulcebbar'ın teklif kavramına önem verdiği görülmektedir. Onun kelami çözümlmelerine baktığımızda teklifin anlam ve değerini kaybetmemesine sürekli göndermelerde bulunduğu gözlenmektedir. Teklif, özü itibariyle faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması veya yapmaması gerekenler konusunda muhatabı bilgilendirmektir. Bu hususta mükellefe ulaşan zorlukların, cebir noktasına ulaşmaması gerekir. Bu şartların mutlaka bulunması gerekir. Çünkü onlardan biri ortadan kalkarsa sınır ihlal edilmiş olur.⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, teklifi insan özgürlüğünden hareketle kurgular. Ona göre teklif, her şeyden önce, teklif getiren Allah'ın fiilidir. Bu tür bir fiilin iyi olması ise ancak özgürlük imkanının bulunması ile birlikte düşünülebilir.⁴²

Peki teklifle amaçlanan nedir? Allah'ın bizi yaratmasında, yaşatmasında, bize güç ve kudret vermesinde, akli bahşetmesinde, fıtratımıza kötüye karşı arzu ve iyiye karşı isteksizlik koymasında; bütün bunlarda mutlaka bir gayesi vardır. Allah'ın amacı ya kötülüğe teşvik olur; bu durumda teklif caiz olmaz. Çünkü kötülüğe teşvik kötüdür ve Allah'ın kabih olan bir şeyi yapmayacağı açıktır. Bu durumda geriye O'nun maksadının teklif olması ve söz konusu teklifle bizi başka şeyle ulaşılmayan *bir dereceye yükseltmesi* kalmaktadır.

Sünni kanattan ileri sürülen bir iddiaya Kâdî Abdulcebbar'ın cevabı anlamlı görünmektedir. İman etmeyeceği bilinen kişiye iman teklifiyle ilgili ileri sürülen soruya cevabını kendisinden iktibas edelim: "Hz. Peygamber, Ebu Leheb'ten cezaya müstehak olmaması için isteyerek iman etmesini

⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/338.

⁴² İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, İstanbul: Otto Yayınları, 2014, 300.

istediğinde, o şekaveti sebebiyle bunu tercih etmedi. Bu durum, Resûl-i Ekrem'in aczine delalet etmez. Aynı şekilde Müslümanlar, Hristiyan ve Yahudilerden kilise ve havralara gitmeyi terk ederek, kendi istekleriyle İslam'a girmelerini istediklerinde onların bunu yapmamaları Müslümanların aczine ve güçsüzlüğüne delalet etmez."⁴³ Anlaşıyor ki yazara göre, konu ilahi ezeli bilgiye değil insanın özgürlüğü ve teklife taalluk etmektedir. İmanın imkanını teklif bağlamında araştırmak gerekmektedir.

Yine Sünni cenahtan tanıdık bir argümana Kâdî Abdulcebbar'ın verdiği yanıt önemlidir. Cevabında adalet ve hikmet idelerinden hareket etmekte ve Allah'ın zâtî fiillerini tahsis etmektedir. Soru şöyle kurgulanır: Ümmet: 'Allah'ın dilediği olur, dilemediği de olmaz' sözü üzerine icma etmiştir. Bu da gösterir ki alemde küfür ve masiyet türünden olup biten ne varsa bunların tamamı Allah'ın dilemesi ilelerdir. Dile getirilen iddiadaki icma kaydına itiraz ederek der ki: "Bunlarda icmanın gerçekleştiği iddiası imkansızdır. Zira bu konuda biz muhalifiz. Bu, Mücbire'nin söylemlerindedir. Ayrıca bu konuda icma ile istidlal imkansızdır. Zira icmanın hüccet oluşu ya Kitab'a ya da sünnete dayanır. Her ikisi de ancak Allah'ın adli ve hikmeti söz konusu olunca hüccet olur. Allah kabih yapmaz ve onu irade ve tercih de etmez." Argümanına devam ederek doğru te'vilin nasıl yapılması gerektiğini beyan eder: "Bu söz ('Allah'ın dilediği olur, dilemediği de olmaz') ile ümmetin muradı zorunlu olarak bilinemez. Onların muradı zorunlu olarak bilinemeyince Allah'ın Kitab'ında ve Resûlünün sünnetinde olduğu gibi te'vile gidilmesi gerekir. Zira icma, kitap ve sünnetten bir şey eksiltmediği gibi onlara herhangi bir ilave de yapamaz. Te'vilde bulunma hususunda kendilerinin herhangi bir rüchaniyetleri de yoktur. Biz de aklın ve naklin delaletine muvafık bir şekilde te'vilde bulunarak üzerinde icma edildiği belirtilen o söz ile şu hususun murad edildiğini söyleriz: Allah'ın zâtî fiillerinden istediği olur, istemediği de olmaz. Bunun dışında bir te'vil caiz değildir."⁴⁴

Sünni ekollerin bir başka argümanı da küfür ehlinin küfrü tercih etmeleri ve küfür hali üzere yaşamalarının Allah'ın kudreti ve iradesiyle ilişkisi üzerinde zihinlerde yarattığı paradokstur.⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar bu

⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/266.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/270.

⁴⁵ Bu yaklaşımı Sünni ekollerin adalet tanımlarında görebiliriz: "Adalet, malikin mülkünde dilediği tasarrufta bulunmasıdır." Bk. Eş'ari, *el-İbâne*, Beyrut: Daru İbn Zeyd, ts. 56; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 410; İbn Furek, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'ari*, 126. Söz konusu kelami yaklaşımın tefsire yansımaları hakkında örnek bir çalışma için bk. Hasan Ögmüş, "Razi'nin

iddiaya cevap verirken tekrar teklif kavramından ilerlemektedir. Zira insanların iman ve küfür seçenekleri karşısında özgür bırakılmaları teklifin gereğidir. Bunu Allah'ın iradesine veya kudretine meydan okuma şeklinde değerlendirmek doğru değildir. Çünkü insanları denemek üzere özgür iradeleriyle yaratan Allah'tır. Kâdî bu noktaya temas eder: Meydana gelen bu şeylere engel olmaya Allah'ın kadir olmadığı kastedildiğinde bunu Allah hakkında düşünmek caiz değildir. Çünkü Allah onlara mani olmaya kadirdir. Ancak *O, bunu teklif kalkmasını ve sevap-ikab iptal olmasını diye yapmamıştır.*⁴⁶ Yine konuyla ilgili bir ayete atıf yaparak düşüncesini pekiştirir: *"Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin tümü iman ederdi. Durum böyle iken sen mi insanları mümin olmaya zorlayacaksın?"*⁴⁷ Eğer onları imana zorlamayı ve buna sevk etmeyi dileseydi bu, O'nun için mümkündür. Ancak *"O, onlara zaman tanıdı ve iman edip etmemeyi onların kendi isteklerine bıraktı. Bu nedenle kendi kendilerine iyi tercihlerde bulunacak olurlarsa, Allah nezdinde değerli olmayı hak ederler. Eğer kötü tercihte bulunacak olurlarsa, O'nun nezdinde değersizliğe müstehak olurlar. Böylece teklif devam etmiş olur ve doğacak sonuçta müstehak olma, esastan ve baştan iptal edilmiş olmaz."*⁴⁸ Görüldüğü gibi Kâdî, Allah'ın kudreti ile insanın özgürlüğü arasındaki sünni ekollerin dile getirdikleri teolojik gerilime düşmeyerek, tercihini insanın özgürlüğünden yana kullanarak teklife anlam ve meşrûiyet kazandırmıştır. Teklifin anlam kaybına uğramaması adına yazarın önemli bir çıkarımına temas etmek 210

gerekir. O, iradenin ortaya çıkması için, isteklerin olmasını zorunlu görmemektedir. Bunun sebebi gücü, bilgisi ve istemi dışında gerçekleşen doğal istek ve dış çevre gibi tüm koşullardan insanı özgür kılmak, böylece eylemin insanın yetkesinde geliştiğini ispatlamak, bundan dolayı da insanın eylemlerinde sorumlu olduğunu ifade etmektir. Kâdî'ya göre isteklerimiz tek başına, ne irade olarak kabul edilebilir, ne de isteklerimizin iradeyi belirlediği kabul edilebilir.⁴⁹ Böylece "o, insanın iç dünyası ile ilgili irade üzerindeki deneyici nedenselliği ve insan iradesini insandaki dirimsel yön, istek ve arzular ile açıklamayı yöntem edinen her tür indirgemeciliği reddetmiş olmaktadır."⁵⁰

Tefsirinde Eş'ariliğin Etkisi (Allah'ın Fiillerinin Amaca Bağlanması Çerçevesinde), *Bilimname Dergisi*, 26 (2014/1), 51-69.

⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/278.

⁴⁷ Yûnus 10/99.

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/282.

⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 12/227.

⁵⁰ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*, İstanbul: Düşün yayıncılık, 2012, 326.

3. 4. Allah'ın Lütüfta Bulunması

Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın insanları mükellef tutmakla kendilerine lütüfta bulunduğunu, sevap kazanmalarına vesile hazırladığını ve onlara yarar sağladığını söyler.⁵¹ Fiiller bahsinde Allah'ın lütüfta konusu da gündeme gelmektedir. Aslında fiiller bahsi geniş kapsamlı olduğundan birçok konuyla ilişkisi söz konusu olmaktadır. Bir mesele de Allah'ın kafirlere lütfunun olup olmadığıdır. Kâdî Abdulcebbar icmalî ve tafsili olmak üzere iki tür cevap vermeyi dener. Ancak cevaplarında hem kendi teolojik tutarlılığını korumaktadır hem de aktüel hayattan örneklerle konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. İcmalî cevabı şöyledir. Bu teklif Allah'tan sadır olmuştur. O'nun adaleti ve hikmeti sabittir. O, kabih olanı asla irade etmez ve yapmaz. O'nun yaptığına mutlaka hasen olması gerekir. Tafsili yönteme gelince, müminin mükellef oluşunun güzel olduğu sabittir. Güzel oluşu, Allah'ın teklife konu olan şeye onu muktedir kılmaması, onu yapmaya ilişkin güdülerini güçlendirmesi ve bu husustaki engelleri gidermesiyle mümkündür. Bunların hepsi müminler için sabit olduğu gibi kafir için de sabittir. *Aralarındaki fark, müminin ihtiyarını kendisi için iyi olanı yapıp, aklını kullanarak iman etmesine karşılık, kafirin iradesini iyi yönde kullanmayarak inkar etmiş ve şakî olmuş olmasıdır.* Bu durum, Allah'ı her ikisine de lütüfta bulunmuş konumundan çıkarmaz. Buradaki durum, boğulmak üzere olan iki kişiye ip uzatmaya benzer. Onlardan biri ona tutunarak kurtulur, diğeri ise ipe tutunmayarak boğulur. Yine aklıktan ölecek hale gelmiş iki aç kişiye yemek vermeye benzer. Biri kendisine sunulandan yiyerek kurtulmuş, diğeri ise sunulana yemeyerek ölüp helak olmuştur. Nasıl ki, Allah'ın verileni kabul etmeyene değil, sadece kabul edene nimet verici olduğu söylenemezse, buradaki durum da aynıdır.⁵²

“Allah, kafirin halinden onun inanmayacağını bildiği halde, ona teklifte bulunması abes olmaz mı?” şeklinde bir soruya cevap verirken abesliğin aslında hangi durumlarda söz konusu olabileceğine değinmektedir. Şöyle ki, abes, failin karşılığında belli bir ivaz olmaksızın yaptığı her türlü fiil şeklinde tanımlanır. Teklif ile Allah'ın maksadı, mükellefi sevapla ödüllendirmektir. Bu durum, söz konusu teklifte de hasıl olmaktadır. Bunun hasıl olabileceği, onun iman etme imkanı ile anlaşılmalıdır. Yine “şayet, Allah, iman etmeyeceğini durumundan bildiği halde kafiri mükellef tuttuğu takdirde, sanki onun bilmemesini emretmiş gibi olur. Bu da fasiddir.”

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11/134. Ayrıca bk. Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/386.

⁵² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/342.

şeklindeki suale cevabı şöyledir: Allah, kafirin durumundan inanmayacağını bildiği gibi, *imanı tercih ettiği takdirde güç yetireceğini de bilmektedir*. İmanı tercihte mükellefin muhtaç olduğu şey, Allah'ın onu bilmesi değil, budur. Kâdî Abdulcebbar'ın bu sorunun ardından özet babından sözleri konuyu netleştirmektedir. “Kâfiri mükellef kılmak, iyilikte mümini mükellef kılmak gibidir ve bunlar arasında hiçbir fark yoktur. İhtilaf, inkar edeceği bilineni Allah'ın mükellef kılmasının hasen olup olmadığı konusundadır. Bize göre böyle bir teklif hasendir. Çünkü Allah, onu ancak teklifle ulaşılabilecek bir dereceye yükseltmiştir. Bu derece de sevap derecesidir. Şeyhimiz Ebu'l-Kâsım'a göre ise bu durum, onun hakkında aslah olduğu ve o da aslah ve en yararlı olanı irade ettiği için mükellef tutulması hasen olmuştur.”⁵³

Lütuf konusunda naslar açısından bakılınca, mükelleflerin kendi iradeleriyle iman ve itaat etmelerine yardımcı olacak ilahi nimet ve lütufların insanlara yeterince verildiğini söylemek gerekir. İnsana yükümlülüğün üstesinden gelebilecek şekilde irade hürriyetinin verilmesi, peygamberlerin gönderilmesi, ilahi kitaplar vasıtasıyla kulluk görevlerinin bildirilmesi söz konusu lütufların başlıcalarıdır. Diğer taraftan Allah kimseyi mümin veya kafir olarak yaratmamıştır. Herkes mümin olmaya ve kafir olmaya elverişli olarak dünyaya gelmektedir. Mükellef olan insan, iradesini iman yönünde kullanırsa Allah kendisine lütufta bulunur. Eğer iradesini inkardan yana kullanırsa Allah onu lütuftan mahrum bırakır.⁵⁴ Naslara bütünsel bakıldığında en sağlıklı bakış açısının bu olduğu söylenebilir.

Sonuç

İnsanın eylemlerini nasıl organize ettiği ve eylediği ilk dönemlerden itibaren düşünürlerin ilgisini çekmiştir. Kelâmcılar da başlangıçtan beri bu konu üzerine eğilmişlerdir. Zira konu bir yönüyle ilahi zâtı, O'nun bazı sıfatlarını ilgilendirirken; diğer yönüyle teklife muhatap kılınan insanı, yeteneklerini ve özgürlüğünü ilgilendirmektedir. Fiiller meselesi, hayatın amacı, varlığın varoluşsal bulunuşu ve insanın hürriyeti gibi temel konuları gündeme taşımaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'ın çözümlemelerine baktığımızda kullandığı dil, yöntem ve argümanlara dair ulaştığımız sonuçları şöyle sıralamak mümkündür.

1. Ele aldığı kelâmi konuları işlerken nakli verilerle birlikte genellikle

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/352.

⁵⁴ İlyas Çelebi, “Lutuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/241.

rasyonel bir dil kullanmaya çabalamaktadır. Kullanmaya çalıştığı yöntemle öznelliğe karşı daha nesnel bir din dili kullanmaya çalıştığı görülmektedir. Mesela hak, objektif bir kavram ve sabit bir kanun ilkesidir. Bir hak/adalet konusunda hüküm verilirken, kişilerin değişmesine göre hükmün değişmemesi gerektiğini hatırlatır. Hakkın kendi lehine hükmedilmesi halinde bundan memnun olan, fakat aleyhine hükmedilmesi durumunda bu hükmü tanımayan insanların Kur'an'da bu tutumlarının eleştirildiği malumdur. Kendisinin hak, adalet ve zulüm konularında düşülmesi muhtemel izafiliğe/rölativizme karşı dikkat çekerek, teistik subjektivizmi benimsemediği aksine ahlaki objektivizme taraftar olduğu görülmektedir.

2. Rasyonel bir dil kullandığı kadar dönemine hitap eden aktüel örnekler kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Kendisinin kullandığı örneklerin aynısının günümüz için de yeterli olmayacağı açıktır. Günümüzdeki araştırmacılar da onun gibi güncel şartları/ihtiyaçları/verileri kullanarak temellendirmelerde bulunabilmeli ve çağdaş sorulara yeni cevaplar üretmelidir.

3. Yazarın temel prensip olarak benimsediği adalet ilkesine yaptığı atıflar yerindedir. Adalet idesiyle hem Allah tasavurunu hem de Allah'ın insanla olan münasebetlerini değerlendirmektedir. Bu yaklaşımın Mâtürîdî kelâmında hikmete tekabül ettiği söylenebilir. Fiiller konusunu teklifle ilişkilendirmesi de önemlidir. Yazar, teklifi anlam kaybına uğratacak teolojik çıkarımlara itiraz etmekte ve teklifin merkezi konumunu, insan özgürlüğünün temel referans noktası olarak takdim etmektedir.

4. Kelâm ekollerinin kendi içlerinde sistematik bir tutarlılığa sahip olmaları beklenir. Mu'tezile, tevhid ve adaleti temel eksenlerine alan bir ekol olarak, müşriklerin çocuklarına ya da tercih ettiğimiz şekliyle masum çocuklara herhangi bir karşılığı olmaksızın elem verilmesini, ezâ edilmesini dini ve ahlaki açıdan savunulabilecek güçlü argümanlara sahip bir hüküm olarak görmemektedir. Çocukların -âkil/rüşd ve bâliğ olmadıkları için- teklife muhatap olmadıkları fıkıh ekollerince teslim edilen bir gerçektir. İtikadi açıdan teklife konu olmayan çocukların, sırf babalarının yanlış tercihte bulunmalarından ötürü (inkarı seçmeleri) eleme muhatap olabileceklerini savunmanın teolojik bakımdan sağlam ve ikna edici delillere sahip olduğu söylenemez. Çocukların ceza-i ehliyeti hâiz olmadığını da eklemek gerekir. Diğer yandan sorumlulukların şahsiliği ilkesini de hatırladığımızda mezheplerin kendi kudret temelli tanrı tasavvurları açısından konuya yaklaşımları ve her türlü hikmetten/anlamdan soyutlanır tarzda Allah-insan ilişkisine özellikle mülkiyet üzerinden yaklaşımları doğru görülmemelidir.

Başka bir ifadeyle 'mülk O'nundur, mülkünde dilediği yapar' ancak O'nun fiilleri hikmetten, anlamdan ve amaçtan hâli değildir. Mu'tezile'nin dile getirdiği zorunluluğu da ontolojik anlamda değil ahlaki kategoride anlamak ve bunun hariçten değil O'nun zâtından kaynaklanan dahili bir belirleme/takdir olduğu not edilmelidir. Allah'ın sadece kudret sıfatını hâiz olmadığı, ilim, irade, rahmet, inayet, lütuf, hikmet ve adl gibi daha nice sıfatları hâiz olduğu hatırlanmalıdır.

Kâdî Abdulcebbar yüzleştiği kelâmi/düşünsel sorunlara kendi metodolojisinde rasyonel ve ikna edici cevaplar üretmeye çalışmıştır. Hedefimiz çağdaş ihtiyaçlara ve güncel sorunlara cevaplar üretebilecek dinamik bir teolojik dil inşa etmek olmalıdır. Bu manada *geleneğimiz* temel referansımızdır ve geleneğimizin zengin imkanlara ve çoğulcu bir karaktere/farklılığa sahip olduğu da unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. İstanbul: Otto Yayınları, 2014.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Can, Seyithan. "Modern Anatominin Hareket Kuramı Ekseninde Klasik Kelamın İnsan Fiilleri Anlayışına Uzlaşımçı Yaklaşım". *Kader Dergisi*. 18:2 (2020), 570-586.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Çağlayan, Harun. "Çocukların Eleme Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. 5:1 (2021), 1-21.
- Çağlayan, Harun. "Teklif Karşısında Çocukların Dünya Hakkındaki Durumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 12:1 (2014), 37-60.
- Çağrı, Mustafa. "Hürriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 502-5. İstanbul, 1998.
- Çağrı, Mustafa. "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/341-3. İstanbul, 1988.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul, 2006.
- Çelebi, İlyas. "İvaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/488-490. İstanbul, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Lutuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/239-241. İstanbul, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/16-20. İstanbul, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Niyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/169-172. İstanbul, 2007.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim/Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*. çev. N Konaklı&N Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *El-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Daru İbn Zeyd.

Kâdî Abdulcebbar. *el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*. nşr. Muhammed Ammare. Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde. Kahire, 1971.

Kâdî Abdulcebbar. *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Çev. İlyas Çelebi. ed. Metin Yurdağür. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul: 2013.

Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-adl: et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*. c. 6/1, thk. Mahmud Muhammed Kâsım. yy yok, Kahire, tsz.

Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-adl: et-Teklîf*. c. 11, thk. Muhammed Ali Neccar. yy yok, Kahire, tsz.

Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Ma'rife*. c. 12. thk. İbrahim Medkur. edt. Taha Hüseyin. yy yok, Kahire, tsz.

Kazanç, Fethi Kerim. "İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 7:4 (2007), 125-212.

Maraz, Hüseyin. "Mutezile Kelamında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahi ve İnsani Yönü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2018), 101-138.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. Açıklamalı tercüme. çev. B Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Öğmüş, Hasan. "Razi'nin Tefsirinde Eş'ariliğin Etkisi (Allah'ın Fiillerinin Amaca Bağlanması Çerçevesinde)". *Bilimname Dergisi*, 26 (2014/1), 51-69.

Özsoy, Ömer-Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.

Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40/385-7. İstanbul, 2011.

Türcan, Galip. "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (2005/2), 139-158.

Uludağ, Süleyman. "Amel", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 3/13-16. İstanbul, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kalam", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 25/196-203. Ankara, 2002.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Fiil". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Sorumluluk Hukukunda Bir Çözüm Olarak İlliyet Bağının Genişletilmesi: Osmanlı'da Kasâme ile Hukuki

Sorumluluğun Tespiti*

Expanding the Link of Causation as a Solution in the Law of Liability:
Determination of Legal Responsibility by Qasâma in the Ottoman Empire

Muhammed Emin KIZILAY

Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Bilim Dalı

Asst. Prof. Dr. Bandırma Onyedli Eylül University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Islamic Law, Balıkesir/Turkey
eminkizilayzade@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2082-0597

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Aralık / December 2023

DOI: 10.53683/gifad.1370643

Atıf / Citation: Kızılay, Muhammed Emin. "Sorumluluk Hukukunda Bir Çözüm Olarak İlliyet Bağının Genişletilmesi: Osmanlı'da Kasâme ile Hukuki Sorumluluğun Tespiti / Expanding the Link of Causation as a Solution in the Law of Liability: Determination of Legal Responsibility by Qasâma in the Ottoman Empire". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 218-236

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

* Bu çalışma, yazarın, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Uygulamasında Haksız Fiil Sorumluluğu" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Öz

İslam sorumluluk telakkisinin temel kaidelerden biri, zararın mümkün mertebe ortadan kaldırılmasıdır. Fukaha sorumluluk fikrini kurgularken bu kaideyi göz önünde bulundurmıştır. Bu sebeple zararlı sonuca sebep olan olayları ele almışlardır. Sebepler içerisinde biriyle zararlı sonuç arasında bir bağ kurduğunda (illiyet bağı) sorumluluğu o sebebin failine yüklemişlerdir. Zamanla hayatın akışı içerisinde daha karmaşık sorunlarla karşılaştıkça sorunlar bu anlayışla çözülmüştür. Fakat bazı durumlarda zarar çok daha büyük boyutlara ulaşmış, insanların mal varlığı haklarını tehdit eder konuma gelmiştir. Bu sebeple fukaha illiyet bağına daha geniş perspektiften ele almış ve sorumluluğun tespitinde farklı uygulamalara başvurmuştur. Ceza hukukunun konusu olan kasâme bunlardan biridir. Kasâme, faili bilinmeyen öldürme olaylarında maktulün kanunu heder etmemek ve yakınlarının acısını dindirmek için uygulanmıştır. Doktrinde ise yalnızca faili bilinmeyen öldürme olaylarıyla sınırlıdır. Fakat kasâmenin alanı ihtiyaç sebebiyle zamanla genişletilmiş ve sorumluluğun tespitinde kasâmeye başvurulmuştur. Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti'nde yerel ve ulusal ölçekte önemli bir yere sahip tarım ürünlerinin telef edilmesi yaygınlaşmıştır. Birçok problemi de beraberinde getiren bu sorunun çözümünde kasâme uygulamasına başvurulmuştur. Tarım ürünlerine verilen zararların faileri bulunamadığında, sorumluluğun tespiti için kasâme usulince o bölgenin ahalisine yemin ettirilmiştir. Buna rağmen failer bulunamadığında sorumluluk bölge halkına yüklenilmiştir. Çalışmada bu uygulamanın Hanefi sorumluluk telakkisine uygun olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sorumluluk, İlliyet Bağı, Kasâme, Tazmin.

Abstract

One of the basic principles of the Islamic concept of responsibility is to eliminate the damage as much as possible. The fuqahā' considered this principle when constructing the idea of responsibility. For this reason, they dealt with the events that caused the harmful results. When they established a connection between one of the causes and the harmful result (causal link), they attributed the responsibility to the perpetrator of that cause. Over time, as more complex problems were encountered in the course of life, problems were solved with this understanding. However, in some cases, the damage has reached much larger dimensions. It even threatened people's property rights. For this reason, the fuqahā' considered the causal link from a broader perspective and resorted to different practices in determining responsibility. Qasāma, which is the subject of criminal law, is one of them. Qasāma has been applied in cases of murder with an unknown perpetrator in order not to waste the blood of the deceased and to alleviate the pain of his relatives. In the doctrine, it is limited only to the cases

of murder with unknown perpetrators. However, the field of qasâma was expanded over time due to the need and qasâma was used to determine responsibility. In the Ottoman Empire during the Tanzîmât Period, the destruction of agricultural products, which had an important place on a local and national scale, became widespread. In the solution of this problem, which brought with it many problems, qasâma was applied. Istanbul received requests from many Ottoman cities such as When the perpetrators of damages to agricultural products could not be found, the people of that region swore an oath to determine the responsibility. If the perpetrators were still not found, the responsibility was placed on the region's people. The study concludes that this practice is per the Hanafî concept of responsibility.

Keywords: *Islamic Law, Liability, Causal Link, Qasâma, Compensation.*

Extended Summary

One of the most important issues in Islamic liability law is the causal link. This link refers to the cause-and-effect relationship between the harm and the act. The existence of liability depends on the existence of this link between the act and the harm. The fuqahâ' examined the chain of events that caused the harm, and when they found a link between one of them and the harmful result (causal link), they attributed the responsibility to the perpetrator of that cause. The reason for doing this is to ensure that the harm is eliminated as much as possible on the one hand and that the responsibility is determined correctly on the other. In this way, they tried to prevent people from being unjustly held liable. Over time, in some cases, the size of the damage has reached very large dimensions. It has become a threat to people's property rights. For this reason, the fuqahâ' considered the causal link from a broader perspective and resorted to different practices in determining responsibility. Qasâma, which is the subject of criminal law, is one of them. Qasâma was applied in cases of killing with unknown perpetrators in order not to waste the blood of the deceased and to alleviate the suffering of his relatives, and in the doctrine, it was limited to cases of killing with unknown perpetrators. However, the scope of qasâma was expanded over time due to necessity. Due to the increase in theft and banditry in the Ottoman provinces before the Tanzîmât, the practice of qasâma was resorted to. The people of the region where the crime occurred were made to swear that they did not know who the criminals were. When the criminals were identified in this way, the necessary procedure was carried out. When the perpetrators could not be found, the victim of theft or banditry was not allowed to bear the loss. The responsibility was placed on the people of the region who were made to swear an oath. The same practice was applied in the post-Tanzîmât period.

However, this time the boundaries of *qasāma* were expanded and it was used to solve problems related to liability law. In this period, the destruction of agricultural products, which had an important place on a local and national scale, became widespread. *Qasāma* was used to solve this problem, which brought many problems with it. Requests came to Dersaadet from many Ottoman cities such as Kosovo, Trabzon, and Baghdad. The content of the requests was the application of *qasāma* to compensate for the destruction of the agricultural products of the region and the failure to find the perpetrators. These products included pastures, vineyards, pear and pistachio orchards, haystacks, mulberry groves, fig groves, and almond and olive groves. As a result of the requests received, the practice has become widespread over time. When the perpetrators of damages to agricultural products could not be found, the inhabitants of that region were made to swear an oath by the *qasāma* procedure to determine responsibility. Nevertheless, when the perpetrators could not be found, the responsibility was placed on the region's people. When agricultural products are destroyed and the perpetrator cannot be identified, the act to which the causal link can be attached in the chain of causes that caused the damage is known. However, since the perpetrator was unknown, it was not acceptable for the person who suffered the damage to bear it. The practice of *qasāma* was introduced and the people of the region were asked to take care in this regard. Nevertheless, if agricultural products are damaged, it is accepted that the people of the region did not take due care. Therefore, an act that can be considered unlawful (*ta'addī*) appears in the chain of causes. This is the failure of the people of the region to do their part. Therefore, the inhabitants of the region are obliged to compensate for the damage incurred. Such a practice would not undermine the consistency of the doctrine. This is because the elements required for liability, such as the causal link and unlawfulness (*ta'addī*), are present. Only the causal link is handled from a broader perspective for various legitimate reasons. It is possible to find some similar practices in the historical process. These have even been included in works of *fiqh*. For example, in a place where a tyrannical ruler seizes people's property by force, a person who snitches for his benefit and causes the loss of people's property is not responsible according to the general rule. This is because it is the oppressor who confiscates people's property. However, the jurists did not attach the causal link to the unjust acts of these rulers who did not even listen to the judicial authorities. It has been accepted that people who are responsible for the protection of people's property are liable.

Borcun kaynaklarından biri sayılan haksız fiiller, müstakil olarak sorumluluk hukukunda incelenmektedir. Haksız fiil, hukuk düzeninin izin vermediği ve hoş karşılamadığı zarar verici eylem ve davranışlardır. Bu fiillerin gerçekleşmesiyle fail tazmin borcuyla mükellef olmaktadır. Yalnız haksız fiil sebebiyle sorumluluğun oluşabilmesi için bazı unsurların gerçekleşmesi gerekmektedir: Fiil, zarar, illiyet bağı ve teaddî. Fiil “yapma” şeklinde gerçekleşen müspet veya “yapmama” şeklinde gerçekleşen menfi zarar verici eylemdir.¹ Örneğin saldırgan bir köpeğe sahip olan kişi hayvanını başıboş bıraktığında meydana gelen zararlardan, gerekli onarımı yapmayan yapı maliki de yapının yıkılmasıyla meydana gelen zararlardan sorumludur.² Örneklerde sorumluluğun nedeni yapmama şeklinde gerçekleşen menfi fiillerdir. Bu zarar verici eylemler neticesinde “hakka konu teşkil eden varlık veya değerın zedelenmesi ya da yok olması” ile zarar gerçekleşmiş olur.³ Teaddî terimi hukuka aykırılık anlamındadır.⁴ Klasik eserlerde, kişinin sorumlu olmasına sebep olan fiilindeki bir vasıf anlamında kullanılmıştır.⁵

Çalışmaya konu olan illiyet bağı ise fiil ile zarar arasındaki sebebiyet alakasıdır. Bu bağıın tespiti sorumluluğun tespiti açısından önemlidir. Sorumluluk hukukuyla alakalı klasik literatürdeki bazı örneklerde kimin sorumlu olduğu veya sorumluluğun gerçekleşip gerçekleşmediğiyle alakalı ihtilaflar illiyet bağıyla alakalıdır. Sorumluluk için böylesi bir bağı gerekli olmakla birlikte bu bağıın tespiti hatta genişlemesi yargı makamlarına bırakılmıştır. Bunun bir örneğini Osmanlı Devleti'nde görmekteyiz. Hukuki sorumluluğun tespiti için dönemin yargı mensupları illiyet bağıını daha geniş

¹ Muhammed Ahmed Sirâc, *Đamânü'l-'udvân fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Beirut: el-Müessesetü'l-Camiiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1993), 112; Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 65.

² Buhârî, *el-Muhît*, 5/381; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/113.

³ Bilal Aybakan, “Zarar”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/131.

⁴ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 92; Kemal Yıldız, “Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 312.

⁵ Ahmed b. Ali Ebubekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 3/394; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasari'l-Kudûrî fi'l-fıkhî'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 94; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1993), 11/56; Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer b. Maze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/233; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-talîli'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/80; Mehmed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Düreri'l-hükkâm şerhu gureri'l-ahkâm* (Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 2/229; Ebu Muhammed b. Ğânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1999), 2/341.

çerçevede ele alarak ceza hukukunun konularından kasâme uygulamasına başvurmuşlardır.

1. İlliyet Bağı

Sorumluluğun söz konusu olabilmesi için meydana gelen zarar ile hukuka aykırı fiil arasında bir bağlantı olması gerekmektedir. Zararın fiile izafe edilebilmesini sağlayan bu sebebiyet alakası “illiyet bağı” olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla illiyet bağının olmadığı durumlarda zarar fiile izafe edilemez.⁶ Klasik eserlerde de sorumluluk için bu bağın mevcudiyeti aranmıştır. Örneğin bir kafesin açılması ve içerisindeki kuşun kaçması neticesinde kuş sahibi zarara uğramaktadır. Bu örnekte illiyet bağının var olduğunu savunan fakihler kapıyı açan kişinin kuşun değerini tazmin etmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Fakat bazı fakihler kafesi açma fiili ile zarar arasında uygun bir illiyet bağı olmadığı kanaatine varmışlar, bu sebeple kapıyı açanın sorumlu olmadığını savunmuşlardır.⁷ Benzer diğer örnekler de incelendiğinde fukahânın illiyet bağına ve bu bağın salimen tespitine önem verdikleri anlaşılmaktadır.

Fiil ile zarar arasındaki illiyet bağı klasik eserlerde mübâşeret ve tesebbüb kavramlarıyla ifade edilmektedir.⁸ Bu iki terim illiyet bağının farklı tezahür şekilleridir. Haksız fiil sorumluluğunda, failin fiil ile başlayıp zarar ile sonuçlanan bir sebepler zinciri bulunmaktadır. Bu zincirde zararlı sonucu ortaya çıkaran etkin sebebe illet denilmektedir.⁹ Zararın tazmini açısından illetin salimen tespiti son derece önemlidir. Zarara en yakın sebep tespit edildikten sonra bu sebebin failine bakılır. Şayet hukuken sorumlu olabilecek bir fail ise illiyet bağı bu failin fiiline bağlanır. İlliyet bağının bu şekilde tezahürü *mübâşeret* olarak adlandırılır.¹⁰ Kısacası mübâşeret illetin zarara en yakın sebep olmasıdır. Örneğin bir kişi uyku esnasında hareket ederek

⁶ Sirâc, *Đamânü'l-'udvân*, 155.

⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 7/166; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur fi şerhi mülteka'l-ebhur* (Beirut: Dâru l'hyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 2/470; Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaatü Ebü'z-Ziya, 1330), 2/901.

⁸ Serahsî, *el-Mebsûât*, 11/154; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*; 7/165-166; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye (el-Hidâye ile birlikte)* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 10/308; Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur*, 2/651; Kemal Yıldız, “Mübâşeret”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/429.

⁹ Sirâc, *Đamânü'l-'udvân*, 162-163.

¹⁰ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 72-73; Emrah Gökmen, *İslam Hukukunda ve Türk Hukukunda Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2022), 147.

yanındakine bir zarar verse, bu kişinin zararı tazmin etmesi gerekir.¹¹ Zarara en yakın sebep hukuken sorumlu olamayacak bir fail olduğunda sebepler zinciri geriye doğru takip edilir.¹² Zararlı sonuca en yakın ve faili hukuken sorumlu tutulabilecek sebep illet kabul edilir. İlliyet bağının bu türü ise *tesebbüb* olarak isimlendirilmektedir. Bu nedenle mübâşeret doğrudan, *tesebbüb* ise illet ile zarar arasında başka sebepler bulunduğundan *dolaylı sorumluluk* olarak yorumlanmıştır.¹³

“Zarar verenin fiili ile zarar arasında başka ihtiyari bir fiil”¹⁴ girmediğinden mübâşeret, “fiil ile zarar arasında illiyet bağı en güçlü bir biçimde gösteren hâldir.”¹⁵ Bu nedenle “mübâşeret hâlinde fiil ile zarar arasındaki illi bağ başka bir unsura ihtiyaç duymadan çok açık bir şekilde tespit edilebilmektedir.”¹⁶ İlliyet bağının bu kadar açık tespit edilebilmesi sebebiyle mübâşereten meydana gelen zararlarda sorumluluğun tespiti nispeten daha kolaydır. Tesebbüben meydana gelen zararlarda ise daha karmaşık olduğundan her bir örnek müstakil olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple klasik kaynaklarda *tesebbüb*en meydana gelen zararlara ilgili örnekler daha yoğun bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca *tesebbüb*de illiyet bağı mübâşereteki gibi açık olmadığından *tesebbüb*en meydana gelen zararlarda failin sorumlu tutulabilmesi için ayrıca fiilin teaddî vasfına sahip olması gerekir.¹⁷

Örneğin kamuya ait bir alanda yetkisi olmaksızın kazılan bir kuyuya başkasına ait hayvan düşüp öldüğünde kuyu kazın kişi hayvanın kıymetini tazmin etmekle sorumludur.¹⁸ Örnek olayda sebepler zinciri içerisinde zararlı sonuca en yakın sebep hayvanın düşmenin etkisiyle darbe almasıdır. Fakat darbe hukuken sorumlu olacak bir sebep olmadığından sebepler zinciri geriye doğru takip edilir ve izinsiz kuyu kazma fiiline ulaşılır. Fiilin faili hukuken sorumluluk üstlenebilecek olduğundan illiyet bağı kuyu kazma fiiline bağlanır ve sorumluluk kuyu kazın faile yüklenir. Osmanlı yargı

¹¹ Bağdâdî, *Mecma'u'd-ğamânât*, 1/381.

¹² Sirâc, *ğamânü'l-'udvân*, 167.

¹³ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (Mecelle) (ts.), md. 888; Ali el-Hafif, *ed-Damân fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2000), 58; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 72-73; Nuri Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997).

¹⁴ Yıldız, “Mübâşeret”, 31/429.

¹⁵ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 70.

¹⁶ Ali el-Hafif, *ed-Damân*, 58; Mehmet Âkif Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 102; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 71.

¹⁷ Ali el-Hafif, *ed-Damân*, 59; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 70.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsûğ*, 27/14.

makamlarına yansıyan diğer bir örnekte, bir kadın evinin penceresini açması sonucu penceredeki cam parçaları kırılmış ve o esnada yoldan geçmekte olan başka bir şahsın yüzünü yaralamıştır. Mahkemenin yaptığı tahkikat sonucu pencereyi açan kadın sorumlu tutulmuştur. Buna göre mağdurun tedavi masraflarını karşılamasına karar verilmiştir.¹⁹ Zira zarar, cam parçalarının düşmesiyle meydana gelmişse de bu, hukuken kendisine sorumluluk yüklenemeyecek bir olaydır. Sebepler zinciri geriye doğru takip edilip camı açan kadının fiili illet olarak belirlenmiştir.

2. Kasâme

Kasâme, “fâili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tespit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanların veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden fıkıh terimi” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰ Böylelikle fail tespit edilmeye çalışılmakta, buna rağmen tespit edilemezse sorumluluk, faili görmediğine dair yemin edenlere yüklenmektedir. Ayrıca tanımdan da anlaşıldığı üzere doktrinde kasâme kıyasa aykırı olarak sadece adam öldürme suçu söz konusu olduğunda uygulanmaktadır.²¹ Aksi hâlde yemini tekrarlamamanın hukuki, yemin ettirilecek kişiler için elli sayısını dikkate almanın mantıki bir temeli bulunmamaktadır. Kasâmenin uygulanabilmesi için maktulün bulunduğu yerin bir şahsın mülkü veya zilyesinde olması gerekir. Maktulün kamuya ait bir mülkte bulunması hâlinde kasâme uygulanmaz ve maktulün diyeti devlet hazinesinden karşılanır. Zira kasâme gereken koruma ve himayenin terk edilmesi sonucu uygulanır. Kamuya ait mekanların himayesi ise belirli bir muhite değil, herkese ait olduğundan sorumluluk o toplumun tamamına ait olmaktadır. Dolayısıyla tazmin toplumun tamamına ait olan beytülmalden karşılanmaktadır.²²

Kasâmenin toplumsal hayatta suçu önlemek, bu hususta toplumun duyarlılığını artırmak gibi birçok işlevi vardır. Kasâmenin niteliği ve işleviyle alakalı şu ifadeler bu hususa işaret etmektedir:

Aksi ispat edilmediği sürece kişilerin suçsuzluğu asıl olduğundan ceza yargılaması hukukunda delile dayalı ispat merkezî bir önem taşır. Klasik doktrinde beyyine denince

¹⁹ Vakâyi-i Zabtiyye, 15/3, Temyîz-i Beyoğlu, 5 Rebiüahir 1286/15 Temmuz 1869.

²⁰ Ali Bardakoğlu, “Kasâme”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/528.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/106-107; Damad Efendi, *Mecmau'l-enhur*, 2/677; Bardakoğlu, “Kasâme”, 24/529.

²² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*; 7/288.

şahitliğin anlaşılması ve ispata elverişli delillerin başında şahitliğin veya suçlunun itirafının gelmesi de ispatın açık ve mümkün olduğunca şüpheden uzak bir delile dayanması ilkesinin gereğidir. Ancak şahidin ve suç itirafının bulunmadığı durumlarda hakların zayı olmaması ve suçların önlenmesi için yardımcı delillere başvurulur. Yemin ve yeminden kaçınma bu yardımcı delillerden biri olup toplumda ahlâkî ve şahsî faziletlerin canlılığına da bağlı olarak belli bir ispat gücü taşır. Özel bir yemin türü olan kasâme, toplumda can güvenliğinin sağlanması ve korunmasında bölge halkının duyarlılık kazanması ve ortak sorumluluk bilincinin güçlenmesi, cinayet zanlılarının haksız töhmetten kurtulması, maktulün yakınlarının acısının hafifletilmesi, adaletin gerçekleşmesi ve kamu vicdanının rahatlatılması gibi önemli işlevler üstlenmiştir.²³

Görüldüğü üzere kasâme özel bir yemin türüdür. Şahit ve failin itirafının bulunmadığı durumlarda yemin veya yeminden kaçınma bir ispat vasıtası olarak devreye girmektedir. Failin meçhul olduğu durumlarda ise bu teklif cinayetin gerçekleştiği bölge ahalisine yapılmaktadır. Böylece maktulün kanını heder etmemek, yakınlarının acısını dindirmek ve toplumun bu tür olaylara karşılık hassasiyet geliştirmesi, daha dikkatli olması hedeflenmektedir.

Fıkıh nazariyesinde kasâmeye benzeyen bir diğer müessese *âkile*dir. *Âkile* "kasıt unsuru bulunmayan bir öldürme veya yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğudur."²⁴ Bu kişiler failin belirli bazı akrabaları, üyesi bulunduğu divan ehli veya meslek grubudur.²⁵ Kasâme ve *âkile* müesseseleri, sorumluluğu fail adına veya faille müştereken üçüncü şahıs veya şahısların üstlenmesidir. Böylesi bir sorumluluk başkasının fiilinden sorumlu olma gibi görülse de bir nevi sosyal sigorta ve dayanışma müessesesi olarak kabul edilebilir.²⁶ Her iki müessesenin de ortaya çıktığı sosyo-kültürel şartlar göz önüne alındığında mekânsal veya

²³ Bardakoğlu, "Kasâme", 24/528.

²⁴ Hamza Aktan, "Âkile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/248.

²⁵ Bâbertî, *el-İnâye*, 10/394.

²⁶ Aybars Pamir, "İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Kasame Müessesesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 54/4 (2005), 350; Hadi Sağlam, "İslam Hukuku Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi (Kasâme Müessesesi)", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2010), 487-488.

sosyal yakınlık kişinin kendi iradesi ile dahil olduğu, içinde çeşitli hak ve sorumluluklarla karşı karşıya kaldığı bir durumdur. Bir köy, kasaba veya mahallede yaşamak veya herhangi bir divana kaydolmak kişilere pozitif getiri sağlamaktadır. Bunun karşılığında o kişilerden birtakım sorumlulukları da üstlenmesi beklenir. Üyelerden birinin kasıt unsuru bulunmayan öldürme fiilinin faili olması veya bölgede faili bilinmeyen bir cinayet işlenmesi sonucunda ortaya çıkacak hukuki sorumluluğu üstlenmek bunun bir örneğidir.

3. Osmanlı Sorumluluk Hukukunda Kasâme

Son dönem Osmanlı'da yerel ve ulusal ülke ekonomisi açısından büyük önemi haiz tarım ürünlerine yönelik, asayişin de bozulması sebebiyle birçok saldırı gerçekleşmiştir. Dönemin ekonomik sıkıntıları da göz önünde bulundurulunca²⁷ bu tür saldırıların devlet kademelerinde ve toplumda yol açtığı problemler tahmin edilebilmektedir. Osmanlı devlet yönetimi bunun önüne geçebilmek adına ceza hukuku konularından biri olan kasâme usulüne başvurmuştur.

Sorunun ne denli büyük olduğu, önceleri yerel bir çözüm olarak üretilen bu uygulamanın zamanla ülke sathına yayılmasından anlaşılmaktadır. Birçok tarım ürününe yönelik saldırıların artması neticesinde çeşitli Osmanlı vilayetlerinden merkeze yazılar gönderilmiş ve gelen taleplere göre çeşitli irâde-i seniyyeler çıkarılmıştır. Fakat tüm tarım ürünleri bu kapsamda değerlendirilmemiş, bölgenin tarımsal önemi yüksek ürünleri dikkate alınmıştır. Örneğin Trabzon civarında fındık bahçelerinin, Bağdat civarında hurma ağaçlarının, Kosova vilayetinde erik bahçelerinin faili meçhul saldırılara uğraması durumunda kasâme usulüyle tazmin edilmesi talep edilmiştir. Bu talepler dikkate alınarak ilgili ürünlerin kasâme usulü ile tazmin edilecek tarım ürünleri kapsamına alınmasına karar verilmiştir.²⁸ Bu usul ile tazmin edilen ürünler sadece bunlarla sınırlı kalmamıştır. Otlaklar, üzüm bağları, armut ve fıstık bahçeleri, samanlıklar,

²⁷ Ali Akyıldız, "Hükümet (Tanzimat Dönemi ve Sonrası)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/5.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Dâhiliye [İ.DH]*, No. 1366/1, Gömlek No. 10; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrâde Dâhiliye [İ.DH]*, No. 1366/1, Gömlek No. 15. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 2206/1, Gömlek No. 5. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, No. 2252, Gömlek No. 70.

üzüm bağları, cehri²⁹, dutluklar, incirlikler, badem ve zeytinlikler de zamanla bu kapsama alınmıştır.³⁰

Tarım ürünlerinin kasâme usulüyle tazminine ilişkin Osmanlı Devleti'nde yapılan düzenlemelerden birinde bu usulün tarım ürünlerinde kullanımının doğru olmadığı açıkça vurgulanmıştır. Fakat devamında ortaya çıkan zayıfın büyüklüğü dikkate alınarak bu tür saldırıları önlemek ve failleri caydırmak amacıyla böylesi bir uygulamaya geçildiği beyan edilmektedir.³¹ Nitekim Osmanlı tarihine bakıldığında buna benzer uygulamaların var olduğu görülecektir. Bilhassa taşrada meydana gelen hırsızlık ve eşkıyalık olayları arttığında Osmanlı hem tedbir hem de zayıf olan malların heder olmaması için benzer bir uygulamayı devreye sokmuştur.³²

Tanzimat Dönemi'ne ait tarihî kaynaklarda kasâme usulünün uygulandığına dair verilere rastlamak mümkündür. Hicri 1324 (Rumi 1322, Miladi 1906) tarihli bir arşiv kaydına göre, Pirlepe'nin³³ Galican isimli köyünde ismi Fehim olan bir kişinin harmanında bulunan tarım ürünleri telef edilmiştir. Kayda göre şahsın yirmi iki araba otu bazı kimseler tarafından gece karanlığında yakılmış, failer gece karanlığından da istifade ederek kaçmışlardır. Bunun üzerine Fehim jandarmaya bir dilekçe vererek olayın tahkikatını istemiştir. Jandarmanın incelemeleri sonucu herhangi bir ize rastlanamamıştır. Fehim ise telef olan malının tazminini istemiş, bunun üzerine zararı köy halkına tazmin ettirilmiştir.³⁴ Kayıta doğrudan kasâme ifadesine yer verilmemişse de uygulamadan anlaşıldığı üzere tazmin kasâme usulünce köylüye yüklenmiştir.

4. İslam Sorumluluk Hukuku Açısından Kasâme Usulüyle Tazminin Değerlendirilmesi

²⁹ "Doğada kendiliğinden yetişen çalmsı bir bitki olan cehri önemli doğal boyama kaynaklarından biridir. Osmanlı döneminde özellikle ip ve kumaş boyamalarında sarı rengin elde edilmesinde kullanılmıştır. Osmanlı'da elde edilen renk ve ekonomik değerinden dolayı 'altınağacı' olarak adlandırılan cehri, yetiştiği bölgelere önemli ölçüde ekonomik katkı sağlamıştır." Özlem Karsandık Yazıcı, "19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Cehri Üretimi", *Asia Minor Studies* 7/1 (2019), 24.

³⁰ Mehmet Akman, "Osmanlı Hukukunda Faili Bilinmeyen İtlâf Durumlarında Öngörülen Ortak Sorumluluğun Hukuki Niteliği", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 9-10.

³¹ "Köylerde Faili Meçhul Harik Maddelerinde Cârî Kasame Usulünün Cehri ve Badem ve Armut ve Fıstık Bahçeleriyle Kavaklara da Teşmili Hakkında İradei Seniye", *Düstur*, I. Tertip, 7/926.

³² Akman, "Osmanlı Hukukunda Faili Bilinmeyen İtlâf Durumlarında Öngörülen Ortak Sorumluluğun Hukuki Niteliği", 11-12.

³³ Makedonya'da Üsküp'ün güneyinde tarihî bir şehir.

³⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Manastır Evrakı [TFR.I.MN]*, No. 99/1, Gömlek No. 9889.

İfade ettiğimiz üzere sorumluluk illiyet bağının iliştiği fiilin failine yüklenmektedir. Faili meçhul itlafta ise illiyet bağının iliştiği fiil tespit edilememektedir. Bu sebeple kıyas (yaygın kural) gereği meydana gelen zararın heder sayılması gerekmektedir. Lakin doktrinde birtakım maslahatlar ve zaruret gereği kasâme uygulamasıyla kıyastan dönüldüğüne dair veriler bulunmaktadır. Faili meçhul öldürme olaylarında fail bilinemediğinden kısas cezası uygulanamamaktadır. Fakat kısasın uygulanmadığı yerlerde bir tazmin türü olarak diyete hükmedilmektedir. Her ne kadar diyet, cezai yönü olan bir uygulama olsa da bir tazminattır.³⁵ Kısasın yerine uygulanan bir çeşit bedel ceza olması bunun en net göstergesidir.³⁶ Ayrıca diyet sorumluluğunun bazı durumlarda katilin âkilesine ve üçüncü şahıslara yüklenmesi diyetin ceza değil, bir nevi sosyal sigorta ve tazminat olduğuna delalet etmektedir.³⁷ Zira cezaların şahsiliği ilkesi gereğince başkasına ait cezai sorumluluğu yüklenmek mümkün değildir. Görüldüğü üzere doktrinde bir tazminat türü olarak diyet, faili meçhul öldürme olaylarında başkalarına yüklenebilmektedir. Burada canın heder olmaması hedeflendiği gibi ekonomik değeri yüksek olan tarım ürünlerinin heder olmaması için bu tür ürünlerin saldırıya uğraması durumunda tazmin sorumluluğunun kasâme usulü gereğince bölge ahalisine yüklenebilmesi mümkündür. Böylece toplumun sadece öldürme olaylarında değil, tarım ürünlerinin saldırıya uğramasına karşılık da hassasiyet geliştirmesi ve daha dikkatli olması beklenebilir. Klasik literatürde kasâmenin nas sebebiyle kıyasa (genel kural) aykırı olarak geçerlilik sağladığı kabul edilmiştir.³⁸ Osmanlı uygulamasında ise genel kurala getirilen bu istisnanın çerçevesi zaruret sebebiyle genişletilmiş olabilir.

Hz. Peygamberin uyguladığı ve klasik literatürde sınırları çizilen bu uygulama, mutlak hak statüsündeki yaşam hakkının muhafazası için sorumluluğun tespitinde kullanılmış, belirsizliğin ortadan kaldırılması için yemin ile failin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bu gerçekleşmediğinde ise illiyet bağı yemin ile faili görmediklerini ve kim olduğunu bilmediklerini beyan edenlerin fiiline yüklenmektedir. İslam sorumluluk hukukunda ferđî sorumluluk prensibi gereğince tazmin borcu, haksız fiil sahibine aittir. Fakat faili meçhul öldürme olaylarında bu prensip çeşitli nedenlerle esnetilmiştir.

³⁵ Şemsüddîn Ahmed b. Mahmud Kādîzâde, *Netâicü'l-Efkâr fî Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr (Tekmilet-ü Fethi'l-Kadîr)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 9/271.

³⁶ Ali Bardakoğlu, "Ceza", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/473.

³⁷ Ali Bardakoğlu, "Diyet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/478.

³⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*; 7/288.

İlliyet bağının ahalinin fiiline bağlanmasında sorumluluk hukuku açısından bir tutarsızlık olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira İslam sorumluluk telakkisinin en temel kaidelerinden biri zararın mümkün mertebe izale olunmasıdır.³⁹ Faili meçhul öldürme veya itlaf olaylarında sebepler zincirine bakıldığında illiyet bağının ilişeceği illet tespit edilememektedir. Fakat kasâme uygulamasıyla haksız fiilin işlendiği yerin ahalisinin bir nevi "asayişini sağlama sorumluluğunu" yerine getirmediği kabul edilmiştir. Bölge ahalisinin sözlü beyanlarıyla failer tespit edilemeyince illiyet bağı daha geniş açıdan ele alınarak ahalinin menfi fiiline bağlanmıştır. Böylece hukuk düzeni, ekonomik değeri nedeniyle büyük önemi haiz tarım ürünlerinin muhafaza sorumluluğunu yalnızca şahıslara değil, yerel toplumun tamamına yüklemiştir. Bölge ahalisinin bu sorumluluğu yerine getirmemesi bir nevi teaddî addedilmiştir. Bu sebeple illiyet bağı bölge ahalisinin menfi fiiline ilişmiştir. Dolayısıyla birlikte yaşamın getirdiği sorumluluklar bireyler arasında paylaşılmış, ortak fayda için kolektif telafi tercih edilmiştir.⁴⁰

Tarım ürünlerinde kasâme usulüyle tazmin yoluna gidilmesini, zamanın ve şartların değişmesi ile açıklamak da mümkündür. Bunun bir benzerini, zulmüyle maruf idarecinin sebep olduğu zararlarda sorumluluğun jurnalciye yüklenmesi örneğinde görmekteyiz. Kendisine güç yetirmek mümkün olmadığından mübâşir hükmündeki zalim idareci hukuken sorumluluk yüklenemeyen bir amil olarak kabul edilmiştir. Zalim idarecilerin, insanların malvarlıklarına haksız yere el koymaları çoğalınca, insanların sakladıkları mallarını kendi çıkarları için zalim yönetime jurnalleyenler ortaya çıkmaya başlamıştır. Fukaha da mülkiyet hakkını korumak maksadıyla tazmin yükümlülüğünü mübâşir konumundaki zalim yönetime yüklememiş, illiyet bağını genişleterek sebepler zincirinde geriye giderek müte sebیب olan jurnalciye yüklemiştir.⁴¹ Mübâşir konumundaki zalim yönetim, hukuken sorumluluk yüklenemeyen bir amil addedildiği gibi tarım ürünlerini itlaf eden failerin bilinmemesi de hukuken sorumluluk yüklenemeyen bir hâl addedilebilir. Böylelikle son derece önemli olan tarım

³⁹ Mecelle, md. 20, Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1/75; Mehmed Âtıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi ve Kavâid-i Külliye-i Fıkhiye'nin İzahı* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), 26.

⁴⁰ Eren Paydaş, "Hukuk Sosyolojisi Açısından Kasâme Kurumu", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2016), 604-605.

⁴¹ Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, 1/360-361; Şeyh Nizâm Burhanpurlu, *el-Fetâvâ'l-hindiyeye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1892), 4/8; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidiyeye* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 2/254; Süleyman b. Abdillâh el-Kırkağacı, *Şerhü'l-hâtıme fi'l-kavâ'id-i-fıkhiyye*, thk. Muhammed İmâd en-Nablusî (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 37.

ürünlerinin muhafazası sağlanabilir. İfade edildiği gibi bu uygulama, özellikle Hanefîliği resmî mezhep olarak kabul eden Osmanlılarda mezhebin sorumluluk telakkisine aykırı görülmemelidir. Failin bilinmemesi ve ekonomik açıdan önemi yüksek ürünlerin korunması sebebiyle fukaha, farklı bir şerî' çözümü (kasâme) tatbik etmiştir. Bunu yaparken ihtiyatlı davranışlar, kasâme usulüyle tazmini sadece yerel bazı tarım ürünlerinin itlafıyla sınırlandırmışlardır.

Sonuç

İslam sorumluluk telakkisinde illiyet bağı ve bu bağı salimen tespiti son derece önemlidir. Sorumluluk hukukuyla ilgili tikel bazı örneklerde fetva değişse bile sorumluluk için illiyet bağının gerekliliği bir sabite olarak kalmıştır. Yine tikel örneklerde muhtelif yorumlar olmakla birlikte sorumluluk için hepsinin ana dayanağı fiil ile zarar arasındaki illiyet bağı olmuştur. Zamanın ve şartların değişmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni ihtiyaçları karşılayabilmek için illiyet bağının tespitinde mümkün merteye zararın izale olunacağı prensibi göz önünde bulundurulmuştur. Bunun için zamanla illiyet bağı daha geniş perspektiften ele alınmıştır. Jurnalcinin sebep olduğu zararlar sebebiyle sorumlu tutulması ve zarar gören tarım ürünlerinin kasâme ile bölge halkına tazmin ettirilmesi bunun bir örneğidir. Böylelikle fıkıh ilminde asırlar evvel tartışılıp geliştirilen illiyet bağı fikri, zamanla ortaya çıkan yeni ve karmaşık olayların haline yardımcı olmuştur.

Özellikle sanayileşmenin ve şehirlerin kalabalıklaşmasının getirdiği yenilikler birçok sorunu da peşinden sürüklemiştir. Tüm bunlar sorumluluk anlayışının daha geniş bir perspektiften incelenmesini gerekli kılmaktadır. Fukaha yüzyıllar önce illiyet bağı anlayışını ortaya koyarak zamanla karşılaşılan yeni sorunlara çözüm üretilmesinin yolunu açmıştır. Tarım gibi önemli bir alanda ürünlere yönelik zararları engellemek ve ortaya çıkan zararların heder olmaması adına kasâme usulüne başvurulması da bunun bir neticesidir.

Kaynakça

- Akman, Mehmet. "Osmanlı Hukukunda Faili Bilinmeyen İtlâf Durumlarında Öngörülen Ortak Sorumluluğun Hukuki Niteliği". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 7-12.
- Aktan, Hamza. "Âkile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Akyıldız, Ali. "Hükümet (Tanzimat Dönemi ve Sonrası)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ali el-Hafîf. *ed-Damân fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2000.
- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaatü Ebü'z-Ziya, 1330.
- Âtîf Bey, Mehmed. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Şerhi ve Kavâid-i Külliye-i Fikhiye'nin İzahı*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 3. Basım, 1339.
- Aybakan, Bilal. "Zarar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Mehmet Âkif. *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye (el-Hidâye ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed el-. *Mecma'u'd-damânât fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/473-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Kasâme". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/528-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-. *el-Muhîttü'l-Burhânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Burhanpurlu, Şeyh Nizâm. *el-Fetâvâ'l-hindiyeye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2.

Basım, 1892.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. thk. İsmetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhur fi şerhi mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.

Gökmen, Emrah. *İslam Hukukunda ve Türk Hukukunda Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2022.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *el-'Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

Kādîzâde, Şemsüddîn Ahmed b. Mahmud. *Netâiciü'l-Efkâr fi Keşfi'r-Rumûz ve'l-Esrâr (Tekmilet-ü Fethi'l-Kadîr)*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Kahveci, Nuri. *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Karsandık Yazıcı, Özlem. "19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Cehri Üretimi". *Asia Minor Studies* 7/1 (2019), 24-33.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kırkağacı, Süleyman b. Abdillâh el-. *Şerhü'l-hâtime fi'l-kavâ'idi'l-fıkhiyye*. thk. Muhammed İmâd en-Nablusî. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *el-Muhtaşar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. 2 Cilt. Dâr-u İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, ts.

Pamir, Aybars. "İslâm ve Osmanlı Hukuku'nda Kasame Müessesesi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 54/4 (2005), 343-359.

Paydaş, Eren. "Hukuk Sosyolojisi Açısından Kasâme Kurumu". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2016), 595-614.

Sağlam, Hadi. "İslam Hukuku Tarihinde Faili Meçhul Cinayetler Meselesi (Kasâme Müessesesi)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*

◆ Sorumluluk Hukukunda Bir Çözüm Olarak İlliyet Bağının Genişletilmesi: Osmanlı'da Kasâme ile Hukuki Sorumluluğun Tespiti

Dergisi 3/2 (2010), 485-531.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.

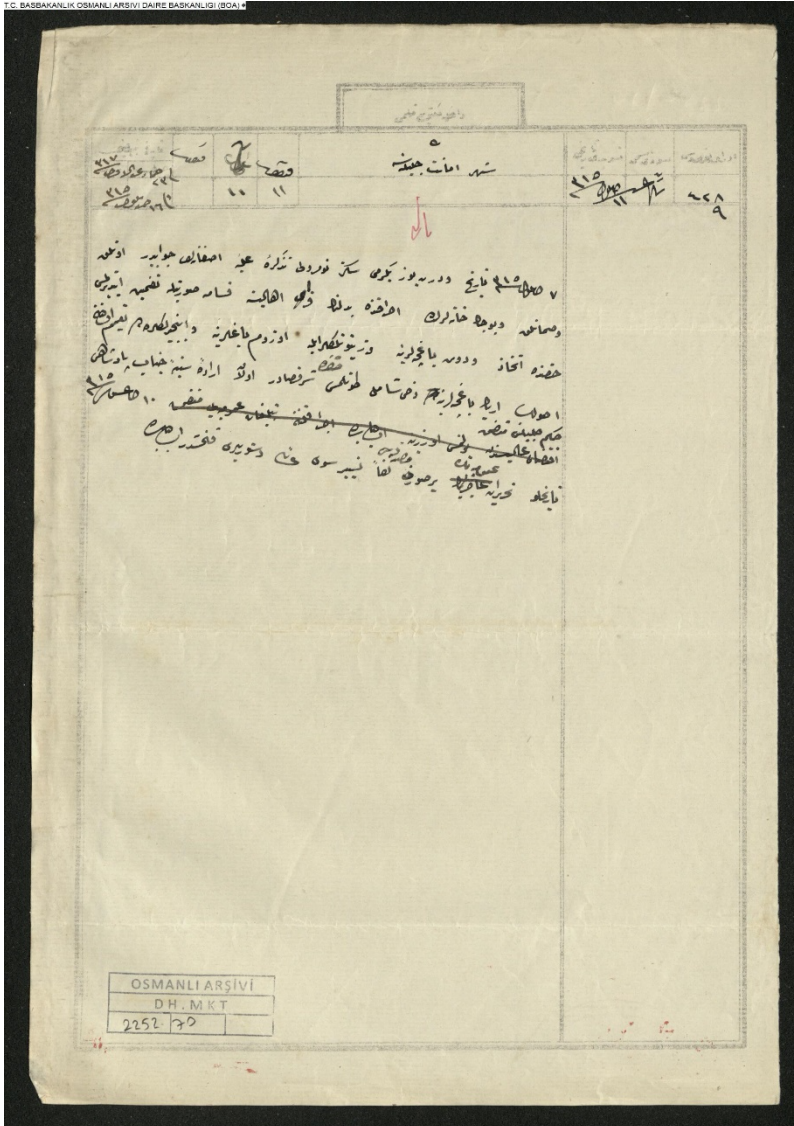
Sirâc, Muhammed Ahmed. *Đamânü'l-'udvân fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Camiiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1993.

Yıldız, Kemal. "Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 305-312.

Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2013.

Yıldız, Kemal. "Mübâşeret". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

◆ Sorumluluk Hukukunda Bir Çözüm Olarak İlliyyet Bağının Genişletilmesi: Osmanlı'da Kasâme ile Hukuki Sorumluluğun Tespiti



İslâm Hukukuna Göre Canlı Kalkan ile İlgili Hükümler Rulings on Human Shields According to Islamic Law

Yavuz GÖNAN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Hukuku Bilim Dalı
Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Law
Gumushane/Türkiye
yavuzgonan@gumushane.edu.tr ORCID: 0000-0003-4420-4112

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Kasım / November 2023

DOI: [10.53683/gifad.1372127](https://doi.org/10.53683/gifad.1372127)

Atıf / Citation: Gönan, Yavuz. "İslâm Hukukuna Göre Canlı Kalkan ile İlgili Hükümler /
Rulings on Human Shields According to Islamic Law". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25
(Ocak/January 2024/1): 237-266

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad>

Mail: ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University,
Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

İnsanlık tarihinde çeşitli gerekçelerle pek çok savaş meydana gelmiş ve bundan en çok etkilenenler de siviller olmuştur. Her ne kadar savaş, olgusal olarak istenilen bir şey değilse de gerçekleşmesi durumunda sivillerin, savaşın olumsuzluklarından asgari düzeyde etkilenmeleri arzu edilir. Bu bağlamda çatışmaların veya saldırıların hangi düzeyde yapılması gerektiği yönünde yasal düzenlemelerin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yasal düzenlemeleri ihlal edenlerin karşılaştıkları cezai müeyyidenin niteliği ve kapsamının tespiti de önem arz etmektedir. Böylece özellikle sivillerin can ve mal emniyeti mümkün mertebe temin edilebilsin. Tarihsel kayıtların da gösterdiği üzere sivillerin karşılaştığı en büyük problemlerden biri savaşlarda "canlı kalkan" olarak kullanılmalarıdır. İslâm hukuku canlı kalkan yapılan sivillere yönelik gerçekleştirilecek operasyonların niteliği ve düzeyi bakımından diğer hukuklardan farklı yasal düzenlemeler ortaya koymuştur. Bu noktada mezhepler Hz. Muhammed'in (s.a.s.) savaşlardaki uygulamalarını dikkate alarak kendi usulleri çerçevesinde hükümler tespit etmeye çalışmışlardır. Mezhepler veya fakihler arasında konuyla ilgili hüküm ve yaklaşım farklılıkları bulunmaktadır ki, bu da doğaldır. Çünkü fakihlerin yaşadıkları dönem veya coğrafyada, gelişen teknolojiye bağlı olarak savaş veya çatışmalarda da farklılaşmalar olmuştur. Bu çalışmada canlı kalkanla yönelik operasyonların meşru sınırlarına dair dört mezhebin görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mezhepler, Savaş Hukuku, Ceza Hukuku, Canlı Kalkan

Abstract

Throughout human history, numerous wars have taken place for various reasons, with civilians being the group most affected. Despite war being a highly undesirable phenomenon, it is important to ensure minimal impact on civilians in the event of its occurrence. Therefore, legal regulations are necessary to determine the appropriate level of conflict or attack. It is crucial to establish the form and extent of legal penalties for those who breach these regulations. Such measures help guarantee safety and protection of life and property, particularly for civilians. One of the most significant threats to civilians during wars is their use as "human shields," as historical records illustrate. Islamic law has established legal regulations that differ from other laws with regard to the type and extent of operations that can be performed against civilians who are being used as human shields. Sects have attempted to formulate provisions under their own procedures by considering the practices of Prophet Muhammad (PBUH) in wars. It is natural for there to be variations in interpretations and approaches among sects or jurists with regard to this issue. Due to variations in technology and geographical context during the time frame in which jurists lived, differences in conflicts and wars have arisen. This study will examine

the viewpoints of the four madhhabs regarding the rightful boundaries for operations against human shields.

Keywords: *Islamic Law, Madhhabs, Law of War, Criminal Law, Human Shields*

Extended Summary

War, which has maintained throughout human history, is a phenomenon that involves the most intense loss of life and property. War does not only take a place between warriors. In addition to this, innocent civilians such as women, children, the elderly people and the religious men have been also exposed to the negative effects of wars.

The causes and the sources of motivation for wars are different. The reasons include concrete elements such as expanding territories, owning water and agricultural basins, expanding and enriching economic resources. The sources of motivation are mostly religious arguments.

When we look at the history of warfare, the causes of wars have been largely determined by motivational sources; in fact, motivational sources have been used as the justification for these causes and the basis of legitimacy of wars. The consecration of the Crusades, which lasted for hundreds of years, as a way out for the economically cornered the Medieval Europe has showed us how effective the use of religious and ideological arguments as a source of motivation.

239

Legal regulations in other religions other than İslâm for the protection of innocent civilians from the negative effects of wars had been subjected in very late periods. Especially, when the texts of Judaism and Christianity is examined, it can be said that legal regulations for the protection of this group are almost non-existent.

Although the wars in the present time are based on ideological arguments, religious motives are highly determinative. The religious beliefs of a state or nation against which a war is waged may cause the attacks against them to be considered legitimate from their own point of view, and even the fact that they are of the same religion but belong to different sects may be a reason for the attack on the other side to be considered legitimate. In this context, innocent civilians being harmed by attacks against the other side's soldiers has not been considered to be objectionable.

The use of innocent civilians as human shields to win a war has a long history. As it has been mentioned in the research, for example, historical

records have showed that in the 7th century, the Chinese used members of “barbarian” tribes as human shields on the Turkish-Mongolian border and the Mongols used prisoners of war for the same purpose in front of the army during their invasions. Even Christian Europe had attempted to make legal arrangements for the protection of innocent civilians from the negative effects of wars, they had tried to make it real not through a single regulation, but through the Geneva Conventions, which consisted of several regulations in the 20th century. Nevertheless, innocent civilians had suffered the greatest damage, especially in the First World War, the Second World War and subsequent wars.

As far as Islām is concerned, the phenomenon of warfare had emerged as a command of Allāh during the 23 years historical period of the Medinan period for the Muslims to defend themselves and their homeland. The Prophet Muḥammad (PBUH) had taught Muslims how to treat enemy soldiers in wars in which he participated as an army commander and a head of state, and in other wars, and he had tried not to compromise the basic principles of the Qur’ān during war. He had endeavored to put into practice the principle that “War should be fought between soldiers; innocent civilians should not be directly involved in it.”. When he had seen that a woman had been killed in a battle, even though she was not a warrior, he had condemned this situation.

In later periods, the sects had made regulations on the law of war, by taking into account the practices of the Prophet Muḥammad (PBUH) and the Four Caliphs especially. The regulations on how prisoners of war should be treated as well as how innocent civilians should be treated during war are the first in the history of warfare. Through these regulations, the Islāmic army and soldiers had been tried to be kept away from exhibiting behaviors similar to the habits of the Jāhiliyya period. In fact, even the criminal sanctions for the treatment of innocent civilians, including those who were used as human shields, had been determined. In this respect, it can be said that Islāmic law had pioneered other laws and had a more systematic attitude than them at this point.

In this research, the views of the four fiqh sects of thought on the phenomenon of “human shields”, the measurement of the legitimacy of the treatment of human shields, and the penal sanctions to be applied to those who exceed the legitimate limits have been discussed and it has been hoped that this research will shed light on similar studies.

Giriş

Kelimenin tam anlamıyla bir koruma aracı olarak kullanılan, değişik boyut ve şekle sahip bir nesneyi ifade eden “kalkan”, temel bir askerî kavram olarak savunma yapmak ve insan vücudunu yaralanmaktan korumak amacıyla farklı bağlamlarda kullanılan evrensel ve kültürlerarası bir aracı ifade eder. “Canlı” kelimesi “kalkan” kelimesine sıfat yapıldığında mesele daha da karmaşık hale gelmektedir. Genel anlamda canlı kalkan¹ ifadesi sivillerin savaşın ortasında koruyucu bir işlev kazandığı durumları ifade eder. Yani canlı kalkan yapılan bedenler, teknolojinin bir insan eylemi biçimi olabileceği anlamında irâdî veya gayr-ı irâdî bir savaş teknolojisine dönüştürülür ve cansız kalkanlar gibi saldırı ve savunma arasında bir diyalektiği cisimleştirir.² Sivillere canlı kalkan statüsü atfetmenin semiyotik gücü bedenlerinin silah olarak yeniden kavramsallaştırılmasını ve onları meşru askerî hedeflerin uzantısı olarak tanımlayarak kendilerine uygulanan şiddetin rasyonelleştirilmesini mümkün kılar. Bu yönüyle masum siviller, potansiyel olarak öldürülebilecek bir özneye dönüştürülmüş olmaktadır.³

Canlı kalkan,⁴ askerî unsurlara eşlik etmek zorunda bırakılanlar, rehinelere gibi gayr-ı irâdî olanlar ve gönüllüler olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.⁵ Çalışmada bunlardan ilk ikisi konu edilecektir.⁶

¹ Bu terkinin İngilizcesi “human shields” Arapçası ise “تترس” tur.

² Bk. Neve Gordon - Nicola Perugini, “The Politics of Human Shielding: On the Resignification of Space and the Constitution of Civilians as Shields in Liberal Wars”, *Environment and Planning D: Society and Space* 34/1 (2016), 2-3.

³ Romain Douillard, “Human Shields in Contemporary Conflicts”, *IRSEM* 112 (2021), 7.

⁴ YÖK-TEZ veri tabanı incelendiğinde canlı kalkan konusunu ele alan bir tane Yüksek Lisans çalışması (bk. Müge Dalkıran, *İnsan Hakları Aktivizminde Beden Kullanımı: Gönüllü Canlı Kalkanlar* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2015).) bulunmaktadır. Ancak bu çalışma bizim çalışmamızdan farklı olarak gönüllü canlı kalkan konusunu ele almaktadır. Bununla birlikte yaptığımız araştırmalar neticesinde canlı kalkan konusunu İslâm hukuku perspektifinden ele alan Türkçe çalışma tespit edilememiştir.

⁵ Daniel P. Schoenekase, “Targeting Decisions Regarding Human Shields”, *Military Review*, (2004), 26. ‘dan aktaran Tobias Vestner, “Addressing the Use of Human Shields”, *Strategic Security Analysis* 8 (2019), 5.

⁶ Canlı kalkan teriminden, üçüncü kısmı anlayan ve bunu işleyen çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında sayılabilecek Banu Bargu’nun çalışmasında canlı kalkan terimi “başkalarını yok etmek ve terörize etmek için değil organize şiddete direnmek ve başkalarını korumak için hayatını tehlikeye atan kişi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Banu Bargu, “Human Shields”, *Contemporary Political Theory* 12/4 (2013), 1.

Mantıktaki tanımın ilkeleri dikkate alındığında bu tanım, efradını câmi ağıyarını mâni olması bakımından diğer iki tanımdan ayrılmaktadır. Zira ilk ikisinde canlı kalkan olarak nitelenen sivil unsurlar zorlama altında askerî bir unsur hüviyetine sokulurlarken, yani canlı kalkan yapılırlarken Bargu’nun tanımında kişi, böyle bir eylemin içine gönüllü olarak dâhil olmakta, bir

Özellikle modern dönemlerde canlı kalkan olgusu, ölüm ve yaralanma riskine rağmen çatışmalarda sivillerin yaygın biçimde kullanıldığı askerî bir taktik⁷ özelliği kazanmıştır.⁸ Canlı kalkanın savaş taktiği olarak kullanılmasının pek çok amacı olmakla birlikte en yaygın olanları üç tanedir:

i) Askerî açıdan stratejik bölgelerin düşman ateşi ve saldırısından korunması amacıyla sivillerin bu bölgelere yerleştirilmesi ya da savaşçıların, sivillerin yoğun olduğu bölgelere konuşlandırılması suretiyle canlı kalkanların savunma amaçlı kullanılması.

ii) Saldırı kuvvetleri tarafından saldırı sırasında kendilerine misilleme yapılmasını engellemek amacıyla siper yapılmak suretiyle canlı kalkanların taarruz amaçlı kullanılması.

iii) Birliklerin veya askerî teçhizatın taşınması ya da keşif misyonlarına liderlik edilmesi gibi durumlarda manevralar ve saldırgan olmayan eylemler sırasında canlı kalkanların, işgücü amaçlı kullanılması.⁹

Canlı kalkan kullanılması hem devletler hem de siviller açısından pek çok problem ve ikilem barındırmaktadır. Devletler açısından “politik ve stratejik ikilemin yanısıra etik ve yasal ikilem”¹⁰ de söz konusudur. Devletler

bakıma saldırıların durması için kendi canını feda etmektedir. Dolayısıyla üçüncü kısmın canlı kalkan olarak nitelenmesi mümkün değildir. Nitekim Uluslararası İnsancıl Hukuk bağlamında human shields terimi, Bargu'nun tanımını içerecek özellikte değildir. Bk. https://ihl-databases.icrc.org/customary-ihl/eng/docs/v1_rul_rule97, ts. (Erişim 09 Kasım 2022). Nils Melzer - Helen Durham, *International Humanitarian Law: A Comprehensive Introduction*, ed. Etienne Kuster (Geneva: International Committee of the Red Cross, 2016), 86.

Bunun yerine savaşı/saldırıyı durdurmak amacıyla “gönüllü olarak canını feda etme” özelliğini ihtiva eden yeni bir terimin oluşturulması daha yerinde olacaktır. Zira hem irâdî hem de gayr-ı irâdî unsur içeren bir tanımın kullanılması hukukun normatifliğine de objektifliğine de katkıda bulunmayacaktır. Başka bir deyimle gayr-ı irâdî özellikteki canlı kalkanın öldürülmesi ile irâdî özellikteki canlı kalkanın öldürülmesi durumlarına benzer hükümler bağlanacaktır. Herhangi bir saldırıda sonuçları itibarıyla gayr-ı iradî canlı kalkanların (involuntary human shields) öldürülmesi ile iradî canlı kalkanların (voluntary human shields) öldürülmesi arasında alan uzmanları arasında farklı değerlendirmelerin varlığı yukarıda dikkat çektiğimiz hususun önemini, yani irâdî canlı kalkanlar için farklı bir terimin oluşturulmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bk. Eduard Hovsepyan, “Legality of Attacks Against Human Shields in Armed Conflict”, *UCL Journal of Law and Jurisprudence* 6/1 (2017), 181.

⁷ Taktik ile strateji arasında umum-husus ilişkisi mevcuttur. Strateji, hem savaş hem barış dönemini ilgilendiren bir kavram özelliği taşıırken taktik, daha ziyade muharebenin düzenlenmesi ve yönetilmesini çağırıştırır. Detaylı bilgi için bk. Bora İyiat, *Türk Savaş Sanatı* (Ankara: Kripto, 2020), 18.

⁸ Bk. Vestner, “Addressing the Use of Human Shields”, 3.

⁹ Bk. Douillard, “Human Shields in Contemporary Conflicts”, 4-5.

¹⁰ Bk. Douillard, “Human Shields in Contemporary Conflicts”, 7.

“bir yandan saldırılarının hedeflerini değiştirmemeye karar verdikleri takdirde birçok sivilin hayatını riske edebilirler. Bunun sonucunda da tüm politik maliyetlerin yanısıra uluslararası toplum ve kamuoyu nezdindeki imajlarını zedeleyebilirler.”¹¹ Nitekim “canlı kalkanlarla karşı karşıya kalan silahlı kuvvetler, operasyonlarının meşruiyetini sarsabilecek sivil kayıplara neden olmak ile askerî kayıplara yol açan saldırılardan kaçınmak arasında ikileme karşı karşıya kalabilmektedir.”¹² Neticede bu tekniği benimseyen taraf, karşı tarafın sivil kayıplardan kaynaklanacak olası siyasi reaksiyonun etkisiyle askerî müdahalede bulunulmasını engellemeyi amaçlamaktadır.¹³ Canlı kalkan kullanımı karşı tarafın, görevini tamamlamasına engel olmasının yanısıra sivilleri de büyük bir risk altına sokabilmektedir. Sivillerin canlı kalkan olarak kullanılmasının etkisi, saldırı durumunda gerçekleşebilecek insan kaybı ile tümüyle bağlantılıdır. Sivil ölüm veya yaralanma olasılığı ne kadar yüksek olursa canlı kalkan kullanımı, saldırıları o kadar etkili bir şekilde caydıracaktır. Aynı şekilde bir saldırı durumunda sivil kayıplar ne kadar yüksek olursa karşı tarafın etik olmayan ve hatta yasadışı davranışından ötürü etkili bir şekilde suçlanması da mümkündür. Sonuç itibariyle düşük olasılıklı kayıp durumunda bile canlı kalkanlar, masum statülerine rağmen herhangi bir saldırının sonuçlarına maruz kalmaktadırlar.¹⁴

Tarihsel süreçte canlı kalkan terimi, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkmakla birlikte uygulama alanı yeni değildir. Zira 7. y.y.'da Çinliler, Türk-Moğol sınırında “barbar” kabilelerin üyelerini Moğollar ise işgalleri sırasında savaş esirlerini ordu önünde aynı amaçla kullanmaktaydı.¹⁵ Mâverdî'nin (ö. 450/1058) sözlerinden; İslâm'ın, sivillerin kasten öldürülmesini yasakladığını bildikleri için düşmanın, bunları kalkan yapmaktan çekinmedikleri ve bu yolla müslümanların savaş hak ve yükümlülüklerini engellemeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.¹⁶

¹¹ Douillard, “Human Shields in Contemporary Conflicts”, 7.

¹² Vestner, “Addressing the Use of Human Shields”, 3.

¹³ Bk. Matthew V. Ezzo - Amos N. Guiora, “A Critical Decision Point on the Battlefield - Friend, Foe, or Innocent Bystander”, *SSRN Electronic Journal*, (2008), 14.

¹⁴ Vestner, “Addressing the Use of Human Shields”, 5.

¹⁵ Douillard, “Human Shields in Contemporary Conflicts”, 3. Ayrıca bk. Justin Marozzi, *Tamerlane: Sword of İslam, Conqueror of the World* (Cambridge: Da Capo Press, 2006), 13.

Cengiz Han'ın, generallerine yapmış olduğu bazı tavsiyeler dikkate alındığında özellikle Moğolların, sistematik bir savaş stratejisi ve taktiği olarak sivilleri canlı kalkan şeklinde kullandıkları söylenebilir. Tavsiyesi için bk. Marozzi, *Tamerlane*, 13.

¹⁶ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 14/186.

Çoğunluk tarafından uluslararası hukukun başlangıcı kabul edilen Westphalia Antlaşması'nın (1648) imzalandığı¹⁷ "XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren uluslararası toplum, savaştaki düşmanca tutumlara yönelik kuralları ayrıntılı şekilde düzenleyen uluslararası antlaşmalar aracılığı ile silahlı çatışmaların neden olduğu ıstırapı sınırlamaya çalışmıştır."¹⁸ Böyle olmasına rağmen Cenevre Sözleşmeleri'ne kadar yakın tarihte Amerikan İç Savaşı'nda savaşıtlara yönelik izinsiz saldırıları önlemek amacıyla rehinelerin, önleyici rehinerler olarak kullanılması; benzer uygulamaların Güney Afrika Boer Savaşı'nda,¹⁹ Fransa-Prusya Savaşı'nda²⁰ ve her iki Dünya Savaşları sırasında devam etmesi; canlı kalkan kullanımına yönelik kısıtlayıcı kuralların getirilmesinden sonra bile İran-Irak Savaşı'nda, Körfez Savaşı'nda, Rusya-Çeçenistan çatışmasında ve İsrail-Filistin çatışmalarında²¹ benzer vakaların bildirilmesi²² özellikle Hıristiyan Avrupa devletlerinin ve Yahudi İsrail devletinin, sivilleri canlı kalkan yapmakta beis görmediklerine işaret etmektedir.

Tarih boyunca yapılan savaşlar belli gayeleri hedeflemiştir. Bunları belirleyen etkenler dünyevî olabileceği gibi dinî de olabilmektedir. Savaşma amaçları bakımından İslâm ile diğer hukuk sistemleri arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bu amaçlar sivillerin savaşlarda canlı kalkan yapıp yapılmamasında da belirleyici olmaktadır. "Yaratılıp yeryüzüne gönderildiği andan itibaren insanoğlu ile birlikte varlık sahnesinde yer alan savaşların amaç ve gerekçeleri toplum ve dönem itibariyle farklılık göstermektedir. İslâm öncesi dönemde kabile savaşları, otlak ve sulak alanları ele geçirmeyi, kan davası gütmeyi ve intikam almayı hedeflemektedir. İnsanoğlu gelişip modern hayata geçtikten sonra ise savaşların hedeflerinde çeşitlenme söz konusu olmuştur. Gelecekte karşı karşıya gelme potansiyelini bertaraf etmek, düşmanı korkutup caydırmak amacıyla yapılan önleyici

¹⁷ Bk. Yusuf Aksar, *Teoride ve Uygulamada Uluslararası Hukuk* (Ankara: Seçkin, 2021), 1/29.

¹⁸ Paolo Fusco, "Legal Status of Human Shields", (2003), 2.

¹⁹ Bu savaş hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin Günarslan, "Güney Afrika'da İngiliz-Boer Savaşı ve St. Helena Adası'ndaki Boer Esir Kampları", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/20 (30 Mayıs 2020), 6-26.

²⁰ Bu savaş hakkında bilgi için bk. "Fransa-Prusya Savaşı", *Vikipedi*, 26 Ekim 2022.

²¹ İsrail, işgal ettiği bölgede Filistinlilere yönelik "Neighbour Procedure/Erken Uyarı Prosedürü" uygulamaktadır. Bu prosedüre göre askerî güçlerin, amaçlarına ulaşmasına yardımcı olmak ve aldıkları riskleri azaltmak amacıyla Filistinli bir sivil tehlikeye maruz bırakılmaktadır. Bu kişi gönüllü olarak yardım etse bile klasik anlamda olmasa dahi gerçek anlamda bir canlı kalkan işlevi görmektedir. Bk. Roland Otto, "Neighbours as Human Shields? The Israel Defense Forces' 'Early Warning Procedure' and International Humanitarian Law", *Revue Internationale de La Croix-Rouge/International Review of the Red Cross* 86/856 (Aralık 2004), 780.

²² Fusco, "Legal Status of Human Shields", 4-5.

savaşlar/saldırıları, siyasi ve iktisadî savaşlar buna örnek verilebilir. Bu tür savaşlardaki hedefler arasında dünyaya hâkim olmak, diğer milletlerin kaynaklarını ele geçirmek, maddî ve millî kaygılarla diğer milletlerin içişlerine karışmak ve kendi harici menfaatlerini gözetmek gibi hedefler de bulunmaktadır. Dünyevî etkenlerin yanısıra dinî etkenler de söz konusudur. Papa ve Kilise'nin yüceltip teşvik ettiği Haçlı Savaşları gibi pek çok savaşın muharrik unsurunun altında da bu husus yatmaktadır.”²³

İslâm düşüncesi savaşın etkenleri ve sebepleri bakımından diğer inançlardan tümüyle farklılık göstermektedir. İslâm'da savaşmaktaki asıl amaç insanları karanlıklardan aydınlığa çıkartmak, dünya ve ahiret mutluluklarını ihtiva eden hak dini seçenleri mütemadiyen desteklemek, hakikatin önündeki engelleri ortadan kaldırmak, siyasetçi ve yöneticilerin kendi halkına yönelik zulmünü bertaraf etmek, saldırganlığı engelleyip İslâm ümmetini korumaktır.²⁴ Diğer din ve inanışların aksine amaçları dikkate alındığında İslâm dininin, hedeflerine ulaşma noktasında sivilleri savaşlarda canlı kalkan yapmayı bir savaş politikası ve stratejisi haline getirmesi düşünülemez. Nitekim İslâm tarihi kaynaklarına bakıldığında bunu çağrıştıran bir örneğe rastlamak mümkün değildir. İslâm dini, böyle bir anlayışa ve uygulamaya cevaz vermediğine göre fıkıh külliyatında da sivillerin müslümanlar tarafından canlı kalkan yapıp yapılmaması konusu ele alınmamıştır. Bunun yerine düşman unsurlar tarafından canlı kalkan yapılan müslüman veya gayrimüslim sivillere yönelik müslüman askerlerin nasıl muamele etmesi gerektiği konusu ele alınıp hukukî düzenlemeler yapılmıştır. Bu çalışma, bu konu ekseninde şekillenecektir.

Yapılış şekilleri itibarıyla savaşlar eskiden beri ya düzenli ve büyük orduların karşılıklı çarpışması ya da vur-kaç taktiği şeklinde yapılmaktadır.²⁵ Özellikle Hz. Muhammed (s.a.s.) döneminde her iki yöntemin uygulandığını gösteren pek çok örnek mevcuttur.²⁶ Mezhepler de Hz. Muhammed'in (s.a.s.) siyerini esas alarak kendi fikhî perspektifleri ve yöntemleri doğrultusunda savaş hukuku²⁷ anlayışlarını şekillendirip geliştirmişlerdir.

²³ Bk. Muhammed eş-Şalaş, “Ahlâkiyyâtü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî”, *Câmi'atü'l-Halil li'l-Buhûs* 3/1 (2007), 109.

²⁴ Bk. Şalaş, “Ahlâkiyyâtü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî”, 109.

²⁵ Bk. Veliyyüddin Abdurrahmân Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Dimaşk: Dâru Ya'rib, 2004), 1/457.

²⁶ Bu örneklerle ilgili detaylı bilgi için bk. Ali Bakkal, *İslâm'da Savaşın Meşrûiyet Sebepleri* (İstanbul: Rağbet, 2018).

²⁷ Günümüz uluslararası hukukunda konunun isimlendirilmesinde belli bir standart oluşturulabilmiş değildir. Savaş Hukuku, Silahlı Çatışmalar Hukuku veya İnsancıl Hukuk

Hız. Muhammed'in (s.a.s) ordu veya birliklerine bizzat komuta ettiği savaşlara gazve²⁸ bir başkasını bu amaçla görevlendirdiği savaşlara ise seriyye²⁹ denilmektedir. Cahiliyye dönemi savaş hukuku anlayışından farklı olarak Hız. Muhammed (s.a.s) kendi döneminde yapılan savaşlarda müslümanlar tarafından uyulması gereken kurallar vaz etmiştir. Vahyin ışığında ve denetiminde belirlenen bu kurallar vasıtasıyla Hız. Muhammed (s.a.s) savaş hukuku alanında ciddi bir devrim gerçekleştirmiştir. İslâm öncesi dönemde Arap kabilelerinin mihver özelliği olan asabiyet/kabilecilik³⁰ anlayışı savaş hukukunu şekillendirirken İslâm ile birlikte ahlâkî ve hukûkî normlar getirilmiştir. Bunların arasında kabile savaşları sırasında mağdur olan kadın, çocuk, yaşlı gibi bireylerin savaş sırasında haklarının korunmasını sağlayacak ve düzenleyecek hukukî mekanizmaların oluşturulmasının yanısıra düşman tarafından canlı kalkan yapılan sivillere yönelik saldırının niteliğini belirleyen düzenlemeler de yer almaktadır.

Fikhî mezhepler özelde Hız. Muhammed (s.a.s.), genelde raşit halifeler ve sonrasındaki dönemlerde gerçekleştirilen uygulamaları dikkate alarak bir savaş hukuku teorisi geliştirmişlerdir. Hiçbir başlangıç nihâî özellik taşımadığı gibi zamanın ve mekânın değişmesinin yanısıra savaş teknolojisindeki gelişmelere koşut olarak müçtehitler yeni durumlara farklı çözüm önerileri getirmişlerdir. Konuyla ilgili yapılacak başka çalışmaların ortaya koyacağı yeni veriler saklı kalmak şartıyla savaş hukuku ile cezâ hukuku arasında somut ve sağlam ilişkiyi fikhun tesis ettiği söylenebilir. Bu ilişkinin, özellikle canlı kalkanlara yönelik yapılacak saldırıların niteliğini de farklılaştırdığını klasik fıkıh literatüründe görmekteyiz. Başka bir ifadeyle mezhepler meşru bir savaş halinde olursa bile müslüman veya gayrimüslim sivillerin zarar görmesini azaltmak amacıyla yapılacak saldırılara uygulanacak cezaî müeyyidelerin neler olabileceği yönünde mevzuat

şeklinde kullanımlar bulunmakla birlikte bu çalışmada savaş hukuku tabiri kullanılacaktır. Mezkûr terimler hakkında bk. Aksar, *Teoride ve Uygulamada Uluslararası Hukuk*, 1/175; Melda Sur, *Uluslararası Hukukun Esasları* (İstanbul: Beta, 2021), 292.

²⁸ Bk. Hüseyin Algül, "Gazve", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ekim 2022).

²⁹ Bk. Serdar Özdemir, "Seriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ekim 2022).

³⁰ Kabilecilik olgusu; cahiliyye dönemi Arap kabilelerinin siyasi ve toplumsal birlikteliğini şekillendirme özelliğine sahiptir. Bireylerini cemaat ve kan birlikteliği esasına dayalı olarak bir araya getiren bu olgu/rabita vasıtasıyla her bir kabile o dönemde kendini güvende hissetmekteydi. Bk. Ahmed İbrahim eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-câhiliyyeti ve 'ahdî's-Resûl* (yy: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1985), 42. Kendi güvenlik politikalarının başat özelliğini taşıyan bu rabita, cahiliyye dönemi Araplarının savaş hukukunu "kabile üyesi zulme uğradığında ona yardım edecek, zalim olduğunda da onun yanında duracak şekilde" belirlemektedir. Bk. Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu*, 43, 70.

oluşturmuştur. Bu yönüyle İslâm hukuku, diğer dinlerden temayüz etmektedir.

1. Hanefî Mezhebine Göre Canlı Kalkan

Diğer mezheplerin aksine Hanefîler, müslüman askerlerin canlı kalkana saldırı yapmasının meşrûiyeti konusunda savaşın türü bakımından ayırında bulunmamaktadır. Onlara göre savaşın muhasara veya meydan savaşı şeklinde olmasının önemi yoktur.

Hanefî mezhebine göre düşman kalesinin İslâm ordusu tarafından kuşatıldığı sırada surların üzerinde müslümanların çocukları dahi canlı kalkan yapılırsa bu durum savaşın devam etmesine engel değildir. Buna göre uzaktan saldırı mahiyetinde ok atışı yapılmasında veya mancınık ile saldırmakta bir sakınca yoktur.³¹ Ancak canlı kalkan yerine düşman askerlerinin hedef alınması gerektiği vurgulanmıştır.³² Yapılan atış sonucunda veya kaleye su basılması ya da kalenin yakılması türünden yapılan saldırılar sırasında canlı kalkanın ölmesi halinde öldüren müslümanın diyet veya kefâret ödemesi gerekmediği belirtilmiştir.³³ Hanefîler sivillerin saldırıya maruz kalmaları meselesinde onların dinî aidiyetlerini doğrudan dikkate almak yerine savaşçı niteliğine sahip olup olmamalarını konuyla ilgili hükme dayanak kılmışlardır. Buna göre gayrimüslim olup savaşçı olmayan kadın, çocuk, yaşlı, âmâ, kötürüm, ma'tûh

³¹ Serahsî'nin belirttiği üzere; müslümana isabet edeceğinin kesin olarak bilinmesi durumunda saldırı yapılması İmam Muhammed'e göre helâl değildir. Bu konuda Muhammed'in, Şâfiî ile aynı görüşte olduğunu dile getiren Serahsî, Muhammed'in böyle bir saldırı neticesinde uygulanacak cezâî müeyyide ile ilgili görüşünden bahsetmemektedir. Buna göre saldırı yapılmasını helâl görmeyen İmam Muhammed'in, saldırı neticesinde canlı kalkanın ölmesi durumunda cezâî müeyyidenin uygulanmasını gerekli görmediği söylenebilir. Bk. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1409/1989), 10/65.

³² Doğrudan hedef alırken müslüman asker gücü nispetinde canlı kalkan ile düşman askeri arasında bilfiil ayırında bulunmalıdır. İkisini ayırt edememesi halinde ise en azından düşmanı vurmaya niyet etmelidir. Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-Înâye bi şerhi'n-Nukâye*, thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm (Beirut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1418/1997), 3/261.

³³ Bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr*, thk. Mecîd Haddûrî (Beirut: ed-Dârü'l-Müttehide, 1975), 135. Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 7/455. Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Ebü Yûsuf, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts), 65-66.

Ebü Hanîfe ve arkadaşlarına göre böyle bir saldırı neticesinde canlı kalkanın ölmesi halinde kefarete ödenmesi gerektiğini belirten kaynaklar da mevcuttur. Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salahaddin en-Nâhî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 2/710.

gibi sivillerin doğrudan hedef alınmalarını özellikle belirtmektedirler. Bununla birlikte sivillerin isabet alması durumunda müslüman askerin diyet veya kefâret ödemekle tecziye edilmesini hukuka uygun bulmamaktadırlar.³⁴

Ceza hukuku bakımından diğer mezheplerin gerekçelerini yetersiz ve işlevsiz bulan Hanefî fukahâsı, yaklaşımlarını naklî delillerden ziyade aklî gerekçelerle desteklemektedirler. Şayet müslümanlar sivilleri kalkan yaptıkları gerekçesiyle saldırı yapmaktan kaçınırsa düşmanın, müslümanları öldürme ve İslâm ordusuna galebe çalma olasılığı artacaktır. Hâlbuki gerekmesi halinde düşman ile savaşılmaması farz olup yerine getirilmediği takdirde cihad engellenmiş olacak ve böylece müslümanlar engellenmesi gereken bir zarar³⁵ görecektir. Bu ise kabul edilebilir değildir. Zira “zarar-ı âmî def’ için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”³⁶ ve “zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izale olunur”³⁷ gibi ilkeler zararın bertaraf edilmesini kural altına almaktadır. Ayrıca “müslüman askerlerin tazminat ödeme endişesi farz-ı ayn olan cihadın ikâme edilmesine engel oluşturacaktır.”³⁸

Hanefî mezhebinin genel görüşünün aksine Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) müslüman canlı kalkana atış yapılmasının caiz olmadığını,³⁹ buna rağmen öldürülmesi durumunda diyet ve kefâret ödenmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁰ Müslümanın canının her halükârda masum olduğu ilkesini esas alan İbn Ziyâd, savaş yükümlülüğünün yerine getirilmesini gerektiren bir zaruret bulunması durumunda atış yapılmasını câiz görmektedir. O, hükmün, zaruret ilkesine göre takdir edileceğini belirterek bu meseleyi açıktan ötürü ölecek durumda olan kişinin bir başkasının malını haksız yere almasına hukuken verilen ruhsata kıyas etmektedir. Buna göre hırsızlık hükümlerinin uygulanmasını gerektiren böyle bir duruma, zarurete binaen hırsızlık cezası verilmesi bile o kişi, aldığı malı tazmin etmekle yükümlüdür. Aynı şekilde müslüman canlı kalkanı öldürmek zorunda kalan kişi kısas ile cezalandırılmak yerine tazminat ödemekle yükümlü olmaktadır.⁴¹

³⁴ Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr*, 135.

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/65.

³⁶ Bu kâideye göre “hukukta asıl olan çoğunluğun yararının gözetilmesidir. Bir zarar söz konusu olduğunda da çoğunluğun zarar görmemesi esas alınır.” Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri* (İzmir: Tıbyan, 2012), 88.

³⁷ Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kâideleri*, 90.

³⁸ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/396.

³⁹ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/65.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, 7/396.

⁴¹ Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 7/396.

Ebû Hanîfe ile aynı dönemde yaşayan Evzâ'î (ö. 157/774) ve Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ise Fetih sûresinin 25. âyetini⁴² delil getirerek müslüman canlı kalkanlar da dâhil olmak üzere hiç kimseye doğrudan atış yapılamayacağını belirtmektedir.⁴³ Bu noktada Ebû Yûsuf, Evzâ'î'nin, ilgili âyeti mevzusu⁴⁴ dışına çıkartarak tevil ettiğini belirtmekte ve "şayet yanlarında müslüman siviller bulunduğu gerekçesiyle düşmana saldırılması yasak olsaydı düşmanın, kendi sivilleri yanlarında bulunduğu zaman da yasak olması gerekirdi. Hâlbuki sivillerin öldürülmesini ilkesel olarak yasaklayan Hz. Muhammed (s.a.s.) Tâiflileri, Hayberlileri, Kurayza ve Nadîroğullarını kuşatmış ve Tâiflilere mancınık saldırısı yapılmasını istemişti. Benzer şekilde şehirler ve kalelerde çocuk, kadın, yaşlı, esir ve tüccar eksik olmadığı için düşmana saldırılmaması gerekseydi Hz. Muhammed (s.a.s.) bunu yasaklar ve onlarla savaşmazdı. Bununla birlikte Tâiflilerle yapılan savaşlar dâhil diğer savaşlarda gerçekleşen olaylarla ilgili nakledilen rivâyetlerde selef-i sâlihîn döneminde siviller bulunduğu gerekçesiyle düşman kalelerine saldırı yapmaktan kaçındıklarına dair bir bilgi bize ulaşmamıştır"⁴⁵ diyerek görüşünü eleştirmiş ve buna dair yaklaşımını ortaya koymuştur.

2. Mâlikî Mezhebine Göre Canlı Kalkan

Mâlikîler canlı kalkana yapılacak saldırının meşrûiyetini bilfiil çatışmanın varlığına veya düşmanın galip gelme olasılığının mevcudiyetine dayanarak değerlendirmektedir. Şayet bu iki olasılık mevcut değilse müslüman olsun veya olmasın sivillere yönelik saldırıyı prensip olarak câiz görmemekle⁴⁶ birlikte canlı kalkanın gayrimüslim olması durumunda atış

⁴² ﴿وَلَوْلَا رَجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ...﴾

⁴³ Bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Huluvv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1417/1997), 13/141-142.

Kaynakta yer aldığı şekliyle Leys b. Sa'd'a göre fethedilmesi mümkün bir kalenin fethinden vazgeçilmesi haksız yere bir müslüman kalkanın öldürülmesinden daha tercihe şâyândır.

⁴⁴ Âyetin konusu, Hudeybiye Barış antlaşması sürecidir. Bu süreçte müslümanlar umre yapmak amacıyla Mekke'ye doğru yola çıkmışlar; ancak Mekkeliler tarafından şehre girmelerine izin verilmemiştir. Dolayısıyla şehir ne müslümanlar tarafından kuşatılmış ne de aralarında bilfiil çatışma yaşanmıştır. Bu nedenle Ebû Yûsuf; Evzâ'î'nin, canlı kalkanın öldürülmesiyle ilgili hükmün dayanağı olarak bu âyeti esas almasını eleştirmektedir. Âyetin kapsamı hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 21/305-307.

⁴⁵ Ebû Yûsuf, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, 66-68.

⁴⁶ Bk. Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm İbn Şâs, *'İkdü'l-cevâhiri's-şemîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîd b. Muhammed Ahmer (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, "1423/2003), 1/318.

yapılmasının câiz olduğunu belirtmektedirler.⁴⁷ Buna karşın muhasara edilen kaledeki müslüman canlı kalkana saldırı yapılması hususunda düşmanın galip gelme olasılığı bulunsa bile atış yapılamayacağını dile getiren Mâlikîler bu noktada korku nedeniyle dahi olsa müslümanın kanının dökülmesinin mubah olmayacağı ilkesinden hareket etmektedirler.⁴⁸ Sıcak çatışma esnasında müslüman canlı kalkan düşman safları içinde zorla tutuluyorsa saldırı yapılmadığı takdirde müslümanların hezimete uğramasından, İslâm nizamının ortadan kalkmasından veya ehl-i İslâm'ın ve müslüman güç unsurlarının çoğunluğunun yenilmesinden endişe duyulması halinde müdafaa yapılması vaciptir. Buna göre canlı kalkanın masumiyeti hukuken ortadan kalkmış olmaktadır.⁴⁹ Nitekim Karâfî'nin (ö. 684/1285) de dile getirdiği şekliyle böyle bir tasarrufta maslahat-ı mürsele bulunmaktadır. Mâlikîler maslahat-ı mürselenin küllî, kat'î ve zarûrî özellikte olmasını şart koşmaktadır. Buna göre canlı kalkanlarla ilgili bazı durumları farklı hükümlere tabi tutmaları mezhep sistematigi içinde anlamlıdır. Örneğin kale içindeki müslüman canlı kalkanlara saldırı yapılmasını helâl görmemelerinin, yani saldırı yapılmasında müslümanların maslahatının bulunmamasının nedeni onlara göre küllîlik özelliğinin bulunmamasıdır. Başka bir deyimle kaleye saldırı yapılmaması halinde müslümanların geneline zarar verecek bir fesat bulunmamaktadır.⁵⁰ Dolayısıyla saldırı

⁴⁷ Bk. Muhammed b. Hâmid el-Vâilî, *Buğyetu'l-muktesid şerhu Bidâyeti'l-müctehid* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1440/2019), 8/4547. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/408.

⁴⁸ İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhir*, 1/318. Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*, 1994, 3/408.

⁴⁹ İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhir*, 1/318. Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*, 1994, 3/408.

Müslüman(lar) canlı kalkan edinen düşmanın, onları hezimete uğratma olasılığının bulunması durumunda İslâm ordusunun canlı kalkanların masumiyetini dikkate almamasında korku unsuru mezhep içinde temel kriter olarak benimsenmektedir. Nitekim hezimete uğrama korkusu, İslâm ordusunun maslahatına aykırıdır. Bu durumda zarar gören müslümanlardan maksat, İslâm ordusu mudur, yoksa müslüman canlı kalkanlar mıdır? Ayrıca müslümanların ne kadarının zarar görmesi müslüman canlı kalkanlara yapılacak saldırıda bir ölçüt olmaktadır? soruları da cevaplanmaya muhtaç görünmektedir. Desûkî'nin değerlendirmesine göre müslümanlardan maksat, canlı kalkanlar değil, düşmanla savaştan İslâm ordusudur. Buna göre hiçbir müslüman zarar görmeyecekse veya az sayıda müslümanın veya müslümanların yarısının zarar görmesi gibi olasılıklar mevcutsa müslüman canlı kalkanların hedef alınmaması, düşmanın hedef alınması önerilmektedir. Buna karşın mücahitlerin yarısından fazlasının zarar görmesi olası ise canlı kalkanların masumiyeti ortadan kalkmakta, İslâm ordusunun hem düşman unsurları hem de canlı kalkanları hedef almasında hukuken sakınca görülmemektedir. Saldırı esnasında, hedef alınan müslüman canlı kalkanların sayısı mücahitlerin sayısından fazla olsa bile yapılan saldırı hukuken geçerli görülmektedir. Bk. Muhammed b. Ahmed b. Arafе ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala' ş-Şerhi'l-Kebîr* (Dârü'l-Fikr, ts.), 2/178.

⁵⁰ Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân Karâfî, *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/150.

yapılması câiz görülmemektedir.

Mâlikî fûrû' kaynaklarında muhasara durumunda yapılacak saldırıyla ilgili üç farklı temel taktik üzerinde durulmaktadır. Bunların referansları da Hz. Muhammed (s.a.s.) döneminde yapılan savaşlardır. Bu taktikler de ateşli saldırı/kalenin ateşe verilmesi, düşman kalesinin suya gark edilmesi ve mancınık saldırısı olmak üzere üç şekilde olmuştur. Konuyla ilgili hukukî yaklaşımlarını ortaya koyan mezhep, kullanılacak taktiklerin yanısıra kale içindeki unsurların savaşçı olup olmadıklarını da dikkate alarak ayırında bulunmakta, uygulanacak taktiğin meşruiyetiyle ilgili olarak değişen durum ve şartlara göre görüşler ileri sürmektedir.

Konu bağlamında İbn Rüşd (ö. 520/1126) muhasara altındaki kalelerde sadece savaşçıların bulunması durumunda ateşli saldırı yapılmasıyla ilgili olarak el-Müdevvené'de geçtiği şekliyle saldırının câiz olduğunu, Sahnun'a (ö. 240/854) göre ise câiz olmadığını söylemektedir. Kalenin suya gark edilmesi veya mancınıkla ateşli olmayacak şekilde dövülmesi taktiklerinin ise kullanılabilmesi hususunda mezhep içinde ittifak bulunduğunu belirtmektedir.⁵¹

Şayet kale içinde savaşçıların yanısıra onların kadınları ve çocukları mevcutsa yapılacak saldırının niteliği konusunda mezhep içinde dört farklı görüş karşımıza çıkmaktadır:

251

i) Esbağ'a (ö. 225/840) göre ateşli saldırının yanısıra suya gark etme veya mancınık saldırısı yapılması câizdir.

ii) İbnü'l-Kâsım'a (ö. 191/806) göre bu taktiklerden hiçbirinin kullanılması câiz değildir.

iii) İbn Habîb'e (ö. 238/853) göre ateşli saldırı yapılması câiz değildir. Suya gark etme veya mancınıkla saldırı yapılması câizdir.

iv) el-Müdevvené'de geçtiği şekliyle İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre mancınık saldırısı câizken diğer iki taktik câiz değildir.⁵²

Şayet kale içinde savaşçıların yanısıra müslüman esirler mevcutsa mezhep içindeki ortak kanaate göre ateşli saldırı veya suya gark etme tekniklerinin kullanılması câiz değildir. Buna karşın mancınık saldırısı yapılması konusunda ihtilaf bulunmaktadır. İbnü'l-Kâsım'a ve Eşheb'e (ö.

⁵¹ Bk. Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muhtasar-ı Halil ve ma'ahu el-Fethu'r-rabbânî fimâ zehle 'anhu'z-Zürkânî*, thk. Abdüsselâm Muhammed Emîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/200.

⁵² Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 3/200.

204/820) göre câiz iken İbn Habîb'in aktardığı şekliyle İmam Mâlik ve mezhebin Medine ve Mısır ekolüne göre ise câiz değildir.⁵³

3. Şâfiî Mezhebine Göre Canlı Kalkan

Düşman unsurlar kendi vatandaşlarını kalkan yapabileceği gibi müslümanları da kalkan yapabilirler. Bunları bilfiil çatışmanın yaşandığı sırada veya kale içinde canlı kalkan olarak kullanabilirler. Şâfiî mezhebi kaynakları, bu ayırlardan hareketle canlı kalkanlara yönelik uygulanacak taktiklerle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Mâverdî'nin⁵⁴ dile getirdiği taktikler ve buna dair hukukî yaptırımlar şöyle açıklanabilir:

a) Düşmanın, kendi sivillerini canlı kalkan olarak kullanması

a.1) Bilfiil çatışma esnasında düşmanın, kendi sivillerini canlı kalkan yapması durumunda onların çatışma sırasında öldürülmesinde hukuken bir engel bulunmamaktadır.⁵⁵ Çünkü siviller bulunduğu gerekçesiyle saldırı yapılmadığı takdirde müslümanların hem savaşmaktan kaçınmaları hem de geri çekilmeleri söz konusu olacaktır. Hâlbuki İslâm dini geri çekilmeyi yasaklamaktadır.

a.2) Mütareke sırasında kalkan yapılması:⁵⁶ Mütareke sırasında İslâm ordusunun kendilerine yapacağı saldırıyı engellemek amacıyla düşmanın, sivilleri kalkan yapması iki şekilde gerçekleşebilir:

252

a.2.1) Hile olarak kalkan yapma: Bu durum, ne İslâm ordusu tarafından düşmanın muhasara edilmesine ne de sivillerin ölümüne neden olsa bile düşmana saldırı yapılmasına engeldir.

a.2.2) Savunma amaçlı olarak kalkan yapma: Bu şekilde taktik izlemeleri muhasaranın kaldırılmasını gerektirmez. Ancak kaledekilere yapılacak saldırının hukukî boyutuyla ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır:

a.2.2.1) Cihat yükümlülüğünün yerine getirilebilmesi amacıyla saldırı yapılmasına mani bir durum yoktur. "Etkilenme ihtimalleri bulunduğu halde

⁵³ Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî*, 3/200.

⁵⁴ Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 14/187-188. Ayrıca bk. Ebü'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 13/246-249.

⁵⁵ Ayrıca bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Dârü'l-Minhâc, 1428/2007), 17/456.

⁵⁶ Cüveynî böyle bir durumda yapılacak olan saldırının hukukî hükmüyle ilgili mezhep içinde üç görüşün bulunduğunu belirtmektedir: a) Kesinlikle haram, b) Caiz ve c) Mekruh. Bk. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/457.

kaleye mancınık doğrultulması hukuken câiz olduğu gibi sivillerin doğrudan hedef alınması da câizdir. Ayrıca saldırı yapmaktan kaçınılması halinde düşman, bu durumu, cihâdın yapılmasına engel olmak amacıyla bir taktik olarak kullanacaktır.”⁵⁷

a.2.2.2) Bu, saldırı yapılmasını engelleyen bir durum olduğu için prensip olarak yasaktır.⁵⁸ Çünkü “Hz. Muhammed (s.a.s.) sivillerin öldürülmesini yasakladığı gibi onları öldürmemizi gerektiren bir durum da söz konusu değildir. Kaffâl’ın (ö. 365/976) en sahih olarak nitelediği görüş budur.”⁵⁹

b) Düşmanın, müslümanları canlı kalkan olarak kullanması

Bu konu İmam Şâfiî ve onun içtihadı etrafında şekillenen yeni görüşler olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Diğer mezheplerden farklı olarak bu meseleyi en ince ayrıntısına kadar hükme bağlama çabası Şâfiî mezhebinde görülmektedir. Bu bağlamda önce Şâfiî’nin görüşünün aktarılmasında, ardından zamanla savaş şekillerinde gerçekleşen farklılıkların da dikkate alınmasıyla mezhep içinde oluşan genel kanaatin aktarılmasında fayda mülhaza edilmektedir.

İmam Şâfiî’ye göre müslüman askerler, mümkün merteye canlı kalkanları doğrudan hedef almamaya çabalamalıdır. Buna rağmen canlı kalkanı öldürmesi durumunda müslüman asker ceza olarak bir köle azat etmelidir.⁶⁰ Böyle bir durumda müslüman askerin, canlı kalkan yerine düşman askerini hedef alması esastır.⁶¹ Şayet düşman askerine hamle yapan müslüman asker, müslüman canlı kalkanı doğrudan hedef alıp öldürürse İmam Şâfiî’ye göre kısas cezası gereği öldürülür. Eğer “düşmanı öldürmeyi amaçladım. Ancak hataen canlı kalkanı öldürdüm” derse bu durumda diyet ödemelidir. Şayet “onun müslüman olduğunu bilmiyordum” derse bu durumda kendisine kısas cezası verilemeyeceği gibi diyet de alınmaz, fakat kefâret ödemelidir. Eğer ilk hamleyi canlı kalkanın ardına saklanan düşman askeri yapar ve müslüman asker de canlı kalkanı öldürürse; “düşmanı

⁵⁷ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvîni er-Râfiî, *el-'Azîz Şerhu'l-Vecîz*, thk. Alî Muhammed İvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 11/398.

⁵⁸ Ayrıca bk. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi'l-fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/278.

⁵⁹ Râfiî, *el-'Azîz*, 11/398.

⁶⁰ Bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 4/258. İmam Şâfiî, bu kısımda müslüman askerin diyet ödemesi gerektiğini belirtmektedir.

⁶¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1983, 4/260.

öldürmeyi amaçlamıştım” demesi durumunda da kefâret ödemelidir. Buna karşın “canlı kalkan yapılan müslümanı öldürmeyi amaçlamıştım” dediğinde kısas cezası gerekir. Çünkü onun hiçbir şekilde müslüman birini taammüden öldürme hakkı yoktur.⁶² İmam Şâfiî'nin ceza verilip verilmemesini ve verilecek cezanın niteliğini müslüman askerinin kesin bilgi sahibi olup olmamasına ve öldürmeyi kasten yapıp yapmamasına göre tespit ettiği görülmektedir. Buna göre müslüman asker canlı kalkanın müslüman olduğunu kesin olarak biliyor ve onu taammüden öldürüyorsa kısas cezasının gerekeceğini, müslüman olduğunu bilmiyor ve onu hataen öldürüyorsa kefâret ödeyeceğini, müslüman olduğunu biliyor ancak onu hataen öldürüyorsa diyet ödeyeceğini belirtmektedir.

Düşman, müslümanları canlı kalkan yaparken kendini koruma amaçlı veya fidye amaçlı hareket etmiş olabilir. Böyle bir durumda saldırı yapmanın veya muhasarada bulunmanın hukukî durumu şu şekilde değerlendirilmiştir:

b.1) Bilfiil çatışma söz konusu değilse “ve saldırı yapılmasını gerektirecek bir zaruret de bulunmuyorsa”⁶³ saldırı yapmaktan kaçınılması yönünde mezhep içinde ortak görüş mevcuttur. Ancak düşman yurdunda bir müslüman bulunuyorsa ve canlı kalkan statüsünde değilse saldırı yapılması câizdir. Buna karşın saldırı yapmak yerine muhasarada bulunmanın hukukî durumuna gelince bunu belirleyen olasılıklar şu şekilde belirtilebilir:

i) Elleriindeki müslüman canlı kalkanları öldürmelerinden kesin emin olunması durumunda düşmanın muhasara edilip savaşa hazır halde beklenilmesi câizdir.

ii) Kesin emin olunmaması, yani öldürecekleri yönünde zann-ı galibin bulunması durumunda ise iki olasılık söz konusudur:

1) Düşmana saldırılmamasında müslümanlar için bir tehlike söz konusu olmayabilir. Dolayısıyla canlı kalkanların hayatta kalmalarının

⁶² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 6/38.

Müzenî bu meseleyi şerh ederken “amaçlama” olgusunu dikkate almadan sadece “bilme” olgusunu dikkate alarak uygulanacak ceza hakkında bilgi vermekte ve şöyle demektedir: “Şayet müslüman asker, kanının haram olduğunu kesin olarak bildiği müslüman canlı kalkanı öldürürse hem diyet ödemeli hem de köle azat etmelidir. Eğer bilmeden onu öldürürse diyet ödemez, sadece köle azat eder.” Bu noktada O, meseleyi dârü'l-harbdaki müste'menin öldürülmesi halinde uygulanacak cezaya kıyas etmektedir. Bk. Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî, *el-Muhtasar min 'ilmi'ş-Şâfiî ve min ma'nâ kavlihi*, thk. Ebû Âmir Abdullah Şerefüddîn ed-Dâğıştânî (Riyad: Dâru Midrâc, 1440/2019), 2/505.

⁶³ Râfiî, *el-'Azîz*, 11/398.

sağlanması amacıyla düşmanı muhasara etmekten kaçınmak gerekir. Çünkü canlı kalkanların hemen öldürülmesi gibi bir tehlike bulunmadığı gibi düşmanla mütareke yapılmasında da müslümanlar için bir tehlike bulunmamaktadır.

2) Düşmana saldırılmaması halinde müslüman esirlerin harîm-i ismetine dokunulması gibi bir tehlike söz konusu olabilir. Dolayısıyla düşmana saldırmaktan kaçınılması gerekir.

b.2) Bilfiil çatışma gerçekleştikten sonra müslümanları canlı kalkan yapmaları: Böyle bir durumda esirlerin korunması amacıyla da olsa İslâm ordusu savaş meydanını hiçbir şekilde terk etmemelidir. Zira iki ordunun karşı karşıya gelmesi ile savaş kaçınılmaz olmaktadır. Bu durumda harbin gereği olarak saldırıda bulunması gereken müslümanların, canlı kalkanlar yerine düşmanı doğrudan hedef alması esastır.

Cüveynî; muhasara durumunda yapılacak saldırının hükmünü müslüman kalkanlara yönelik kullanılacak silahların⁶⁴ türü ile irtibatlandırarak farklı bir perspektifle şöyle açıklamıştır: “Fethedilmesi gereklilik arz eden bir kalede bir veya daha fazla müslüman bulunuyorsa ve kalenin fethi de ancak mancınık doğrultulması veya genel savaş araçlarının kullanılması ile mümkün ise durum şöyle değerlendirilir: Eğer bu savaş araçları kale içindeki müslümanlara doğrudan ulaşacak durumda ise bu araçların kullanılması kesinlikle yasaktır. Şayet kalede çok az sayıda müslüman bulunuyorsa ve saldırıdan doğrudan etkilenmeyecekleri yönünde de kuvvetli bir kanaat oluşmuşsa mancınıkla saldırı hususunda iki görüş mevcuttur: a) Kesinlikle yasaktır. Çünkü orada hem müslüman bulunmaktadır hem de atış yapılması durumunda o müslümanlar öldürülebilir. Hâlbuki Allah nezdinde dünyalık bir şeyin yok olması müslüman kanının dökülmesinden ehvendir. b) Saldırıdan doğrudan etkilenmeyecekleri için caizdir. Çünkü içinde bulunulan bölge dârü'l-harbirdir. Düşman ise müslüman esirleri kale içinde farklı noktalara yerleştirmiş olabilir. Bu ise onların, İslâm ordusuna karşı kendilerini güvence altına alma

⁶⁴ Tahrip etme, yok etme ve öldürme boyutu itibariyle savaş âletlerinin etkisi farklılık gösterdiği ölçüde bu tür âletlerin kullanımı hususunda fukahânın da görüşleri farklılaşmıştır. Fukahâ; su ve ateş gibi unsurlar dışında kılıç, mızrak, ok, kurşun, top gibi savaşlarda kullanılması âdet haline gelmiş âletlerin kullanılarak düşmanla savaşılacağı konusunda ittifak etmiştir. Bu ittifakın hukukî dayanağı ise savaşmanın meşruiyet kaynağı olan “فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم”/ Müşrikleri yakaladığımız yerde öldürün (Bakara, 2/191) âyetinin umûmî anlamıdır. Buna göre “Allah Teâlâ bu âyette müşriklerle savaşılmasını mutlak olarak emretmiş; hangi savaş âletinin kullanılacağı hususunda herhangi bir kayıt getirmemiştir” demektirler. Râfî, *el-'Azîz*, 11/394-395.

taktiğidir.”⁶⁵ Dolayısıyla bu görüşte olanlara göre bu hile saldırı yapılmasının önünde bir engel oluşturmamaktadır.

Birebir saldırı esnasında bir müslümanın kalkan edinilmesi durumunda hangi silahların hangi durumlarda kullanılacağına dair Cüveynî şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Eğer bir düşman bir müslümanı kalkan edinmişse;

i) Bunu, müslüman savaşçıları doğrudan hedef almak yerine kendini korumak amaçlı yapmış olabilir. Bu durumda canlı kalkanı hedef almadan düşmanı hedef alma imkânı mevcutsa mızrak, kılıç gibi savaş aletleri kullanılabilir. Ancak ok atmaktan sakınılmalıdır. Çünkü ok atmak güvenilir bir saldırı taktiği değildir. Her ne kadar düşmanı hedef alsın da müslümanın isabet alması söz konusudur ve bu, helâl değildir.

ii) Düşman, müslüman birini kalkan edinerek savaşırken müslüman asker de kalkanı hedef almadığı takdirde düşmanın kendisini öldüreceğine dair bir kanaate sahip olmuşsa canlı kalkana isabet ettirmesi helâl değildir. Çünkü öldürüleceği yönünde kişide oluşan korku bir müslümanın öldürülmesinin nedeni olamaz. Böyle bir durumda müslüman kalkanı öldüren kişi günah işlemiş olmaktadır.”⁶⁶

c) Düşmanın; zimmî, müste'men veya köleyi kalkan olarak kullanması

256

Düşmanın zimmî, müste'men veya (müslüman) köleyi kalkan olarak kullanması durumunda saldırı yapılmasını gerektirecek bir neden bulunmadığı takdirde müslümanlar bu kişilere saldırı yapamaz. Çünkü bu kişilerin kanlarının dökülmesinin önündeki hukukî engel bu kişilerle yapılan ahittir/zimmet sözleşmesidir. Şayet saldırı yapılmasını gerektiren bir neden mevcutsa birebir çatışma esnasında bu kişileri kalkan yaptıkları gerekçesiyle saldırı yapmaktan kaçınıldığı takdirde düşmanın zafer kazanma olasılığı bulunur ve İslâm ordusunun zarar görmesi açığa çıkarsa saldırı yapılması câizdir. Ancak saldırı esnasında bu kişiler imkân ölçüsünde korunarak hedef alınmamasına özen gösterilir. Çünkü saldırıdan vazgeçmenin oluşturacağı mefsetet saldırının oluşturacağından daha fazladır. Küllî emirlere riayet edilmesi ve İslâm topluluğunun savunulması için bir grubun ölmesi

⁶⁵ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/458. Ayrıca bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm - Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417), 7/22-23. Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih fi şerhi't-Tenbih*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 16/394-395.

⁶⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/458-459.

ihtimal dâhilinde ise de saldırı yapılması câizdir. Canlı kalkan yapılan müste'men ve köleye yapılan saldırının hukukî durumu her ne kadar zimmiye yapılan ise de zaruret bulunmadığı halde müste'men öldürüldüğünde diyet ödenirken köle öldürüldüğünde kölenin kıymeti ödenir.⁶⁷

Bu taktiklerin hukukî yaptırımına gelince özellikle canlı kalkanın müslüman olması dikkate alınarak farklı hukukî yaptırımlar önerilmekte ve Mâverdi⁶⁸ tarafından, öldürülen müslüman canlı kalkanın hakkının tazmini hususunda dört farklı durum ortaya konmaktadır:

a) Kesin olarak müslüman olduğu bilinen canlı kalkanın kasten öldürülmesi durumunda konuyla ilgili iki olasılık söz konusudur:

a.1) Öldürülmesini gerektirecek bir zaruret bulunmadığı halde öldürülmesi: Bu durum, dâru'l-İslâm'da olduğu gibi kısas yapılmasını gerektirir. Zira savaş yapılan yerin "dâru's-şîrk" özelliğinde olması, müslümanın kanının dökülmesini mübah kılan bir neden değildir.

a.2) Öldürülmesini gerektirecek bir zarurete binaen öldürülmesi: Düşman saldırısının bertaraf edilmesi türünden bir zaruret söz konusu ise kısasın gerekliliği hususunda iki yorum mevcuttur. Bunları da İbn Ebî Hüreyre (ö. 345/956); mükrehe kısas uygulanmasıyla ilgili İmam Şâfiî'nin iki görüşünü tahrîç ederek şöyle aktarmıştır:

a.2.1) Mükrehe kısas uygulanması gerektiği gibi canlı kalkanı öldürene de kısas gerekir. Nitekim her ikisi de yani mükreh ile canlı kalkanı öldüren asker zaruret noktasında müşterektirler.

a.2.2) Mükrehe kısas gerekmediği gibi canlı kalkanı öldürene de kısas gerekmez. Bu durumda diyet ile birlikte kefâret öldürenin malından ödenmelidir. Nitekim şüphe nedeniyle kısas hükmünün düştüğü kasten adam öldürmenin diyeti bu şekildedir.

b) Müslüman olduğu kesin olarak bilinmeyen canlı kalkanın kasıt olmaksızın öldürülmesi: Böyle bir durum kısas ve diyet ödenmesini gerektirmemekle birlikte kefâret ödenmelidir.⁶⁹ Nitekim Kur'an'da (فإن كان من

⁶⁷ Bk. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/191. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/6.

⁶⁸ Bk. Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 14/189. Ayrıca bk. İbnü'r-Rif'a, *Kifâyet*, 16/396-397.

⁶⁹ Ayrıca bk. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 17/460.

قَوْمٌ عَدُوٌّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرِ رَقَبَةٍ⁷⁰ buyrulmaktadır. Bu âyet kefaret ödeme yükümlülüğüyle ilgilidir.

c) Müslüman olduğu kesin olarak bilinmeyen canlı kalkanın kasıtlı olarak öldürülmesi durumunda kısas gerekmez. Çünkü kısasın düşmesini gerektirecek şüphe unsuru mevcuttur. Ancak diyet ve kefaret ödenmelidir. Konuyla ilgili Ebû İbrahim el-Müzenî'nin (ö. 264/878) değerlendirmesi ise müslüman olduğu bilinmediği için sadece kefaret gerekir, diyet gerekmez şeklindedir.

d) Müslüman olduğu kesin olarak bilinen canlı kalkanın kasıt olmaksızın öldürülmesi durumunda kısas gerekmez, kefaret gerekir. Diyetin gerekliliği hususunda ise iki görüş vardır:

d.1) Öldürmenin gerçekleştiği mekânın dâru'ş-şirk özelliğine sahip olması müslümanın kanının dökülmesini mubah kıldığı için diyet gerekmez.

d.2) Canlı kalkanın müslüman oluşu kanının dökülmesini haram kıldığı için diyet ödenmelidir. Buradaki diyet, âkilenin yüklendiği hâtâen öldürme diyetidir.

4. Hanbelî Mezhebine Göre Canlı Kalkan

Düşman, kadın ve çocuk gibi öldürülmeleri câiz olmayan birini kalkan edinmişse onlara saldırı yapılması câiz olup düşman savaşçılar doğrudan hedef alınmalıdır. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.s.) yanlarında siviller bulunduğu halde düşmana karşı mancınık saldırısında bulunmuştur. Bununla birlikte İslâm ordusunun saldırı yapmaktan kaçınması halinde cihâdın kesintiye uğraması gibi bir durum söz konusudur. Yenilgi korkusu içindeki düşman, müslümanların sivillere saldırmayacaklarını bildiği için onları kalkan olarak kullanacaktır.⁷¹ Başka bir deyimle sivilleri canlı kalkan yapmayı bir savunma veya savaş taktiği olarak kullanacaklardır.

Sıcak çatışma yaşansın veya yaşanmasın saldırı yapılması câizdir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.s.) kalkan yapılan gayrimüslim sivillere yönelik saldırı yapılması için sadece harbin kızıştığı, birebir çatışmaların yaşandığı ortamı dikkate almamıştır.⁷²

⁷⁰ "...Öldürülen, mümin olmakla birlikte size düşman olan bir topluluktan ise mümin bir köle âzat etmek lazımdır..." (en-Nisâ, 92)

⁷¹ Alâüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Huluuvv (Kahire: Hicr, 1415/1995), 10/75. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1417/1997, 13/141.

⁷² Bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, 10/75. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1417/1997, 13/141.

Şayet müslümanlar canlı kalkan olarak kullanılmış ve İslâm ordusuna galip gelmeleri endişesi oluşmamışsa saldırı yapılması câiz değildir. Fakat “müslümanlar saldırı yapmayı bıraktıkları takdirde”⁷³ düşmanın, galip gelmesi yönünde bir endişe oluşmuşsa doğrudan düşmanı hedef alarak saldırı yapılması câizdir. Zaruret bulunmadığı halde saldırı yapıldığında canlı kalkan zarar görürse veya ölürse bu durumda tazminat ödenmelidir. Buna karşın saldırı yapılmasını gerektiren bir zaruret mevcutsa saldırı yapılması câiz olup doğrudan hedef alınan düşman olmalıdır.⁷⁴ Bu noktada mezhep fakîhleri İslâm ordusunun, düşmanın saldırısından etkilenmeme veya müslüman kalkanlara saldırı yapılmadan düşmana galebe çalma imkânının bulunması ya da savaşın henüz başlamamış olması gibi nedenlere dayanarak zaruret oluşmadığı için saldırı yapılmasının câiz olmadığını ifade etmektedirler.⁷⁵

İbn Kudâme (ö. 620/1223) ödenecek tazminatın niteliği ile yapılan saldırının türü arasında ilişki kurarak şöyle demiştir: “Müslüman birini kalkan yapan düşmana ok atılıp kalkan ölmüşse bu durumda bakılır:

i) Düşman, saldırıya başladıktan sonra müslümanı kalkan yapmış ve müslüman asker de kalkanı öldürmüşse kefaret ödemelidir. Saldıranın âkilesinin ayrıca diyet ödemesi gerekip gerekmediği hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır.

ii) Eğer saldırıdan önce müslüman kalkan yapılmışsa saldırı yapılması câiz olmaz. Ancak düşmanın İslâm ordusuna karşı galip geleceğine dair oluşan endişenin ardından müslüman kalkana saldırılır, fakat hedef alınmadığı halde kalkan öldürülürse diyet ödenmesinin gerektiğini savunanlar bulunduğu gibi gerekmediğini savunanlar da bulunmaktadır. Eğer endişe yokken canlı kalkan öldürülmüşse diyet ödenmelidir. Çünkü böyle bir durumda saldırı yapılması câiz değildir.⁷⁶

⁷³ Ebû Bekr Takıyyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Me'ûne üli'n-nuhâ şerhu'l-Müntehâ'l-irâdât*, thk. Abdülmelik b. Abdilazîz Duheşş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1429/2008), 4/343.

⁷⁴ Merdâvî, *el-İnsâf*, 10/76. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1417/1997, 13/141-142.

⁷⁵ Bk. Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Huluvv (Kahire: Hicr, 1415/1995), 10/76.

⁷⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Huluvv (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1417/1997), 11/521.

Sonuç ve Öneriler

Teknolojinin gelişmesine bağlı olarak hem savaşlarda kullanılan askerî teçhizâtlarda hem de savaşların türleri ve niteliklerinde farklılıklar gözlenmektedir. İnsan vazgeçilmez unsur olma bakımından savaşın öznesi olduğu gibi savaşın yıkıcı etkilerine maruz kalma bakımından da savaşın nesnesi konumundadır. Savaşın meşruiyet sınırlarını ve gidişatını belirleyen ise insanın zihniyetidir. Bu zihniyetin kaynağı dinî referanslar olabileceği gibi beşerî ideolojiler de olabilir. Bunları manevî sâik olarak adlandırmak mümkündür.

Manevî sâiklerin insana bakışı, özellikle savaş olgusu çerçevesinde düşmana bakışı savaşın gidişatını önemli ölçüde belirlemektedir. İslâmî referanslara bakıldığında savaş hiçbir zaman karşı tarafın topyekûn ortadan kaldırılmasının bir aracı olarak görülmemektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) sünneti de bunun en önemli delilidir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) vahiy doğrultusunda savaş hukukunun temellerini atmış ve genel kurallarını belirlemiştir. Fikhî mezhepler de bu belirlemeleri esas alarak kendi usulleri çerçevesinde savaş hukukunu dönemin şartlarına göre geliştirmişlerdir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) döneminde karşılaşılmayan, yaşanmayan olgulardan biri de sivillerin canlı kalkan yapılması hususudur. İslâm, fetihler yoluyla Hicaz bölgesinin dışına yayılıp farklı din ve milletler ile karşılaşınca müslümanlar için canlı kalkan olgusu yeni bir durum oluşturmuştur. İslâm meşru amaca ulaşmak için dahi olsa düşmanı durdurmak veya püskürtmek amacıyla sivilleri düşmana karşı canlı kalkan olarak kullanmayı hiçbir zaman bir seçenek olarak kabul etmemiştir. Buna rağmen düşmanın, İslâm ordusunu durdurmak amacıyla sivilleri canlı kalkan yaptıklarına şahit olunmuştur.

Bu yeni durumun hukukî boyutunu ele almak ve çözüm önerileri sunmak mezheplerin önemli faaliyet alanlarından biri olmuştur. Nitekim çalışmamızda da detaylı olarak ele alındığı üzere sadece savaşın kimlere karşı ve nasıl yapılması gerektiğinin hukukî kurallarını tespit etmekle kalmamışlar; özellikle canlı kalkan yapılan masumlara yönelik müslüman askerlerin nasıl davranması gerektiğinin kurallarını da tespit etmişlerdir. Bu kuralların ihlali halinde hangi cezanın uygulanacağını da belirlemek suretiyle savaş hukuku ile ceza hukuku arasında ilişki kurmuşlardır. Bu yönüyle İslâm hukuku diğer hukuklara temâyüz etmektedir.

Konuyu ele alma bakımından mezhepler incelendiğinde canlı kalkan olgusunu en detaylı şekilde ele alıp inceleyen Şâfiî mezhebidir. Ardından

sırasıyla Mâlikî, Hanbelî ve Hanefî mezhebinin geldiği görülmektedir.

Canlı kalkana yönelik meşrû saldırı hususunda Hanefiler, doğrudan hedef alınmamasını tavsiye etme dışında hukukî düzenlemelerde bulunmamışlardır. Saldırı neticesinde canlı kalkan öldüğü veya yaralandığı takdirde öldüren veya yaralayan hakkında cezâî müeyyide belirlememişlerdir.

Diğer mezhepler ise yapılacak saldırının meşruiyetini canlı kalkan yapılan kişinin müslüman olup olmaması, sıcak çatışmanın varlığı, canlı kalkanın düşman tarafından tutulduğu pozisyon gibi hususları dikkate alarak tespit etmeye çalışmışlar ve uygulanacak müeyyide türlerini detaylı bir şekilde ele almışlardır. Bununla birlikte örneğin Mâlikîlerin muhasara altındaki kalede sivillerin, savaşçılarla bir arada bulunması durumunda, Şâfiî mezhebinin ise zimmî veya müste'men durumundaki sivillerin canlı kalkan yapılması durumunda İslâm ordusunun nasıl hareket etmesi gerektiğine yönelik hukukî düzenlemelerde bulunması da ayrıca dikkat çekicidir.

Çalışmadaki diğer örneklerin de gösterdiği üzere fakîhler, kendi dönemlerinin şartlarını da dikkate alarak genelde savaş hukuku özelde ise canlı kalkana yapılacak meşru saldırının çerçevesini en ince ayrıntısına kadar belirlemeye çalışmışlardır. Bu belirlemelerde Hz. Muhammed (s.a.s.) ve raşit halifeler dönemlerindeki uygulamaların büyük etkisinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu çalışmamızda da mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini tespit etmeye çalıştık.

Günümüzde savaşların niteliklerinde farklılıklar görülmektedir. Hz. Muhammed (s.a.s.) ve raşit halifeler döneminde yoğunluklu olarak kara ve kısmen de deniz savaşları mevcuttu. Günümüzde bunlara tüm çeşitleriyle birlikte hava savaşları da eşlik etmektedir. Ayrıca selef döneminde savaşlar çoğunlukla meydan muharebesi veya muhasara şeklinde gerçekleşirken günümüzde şehir savaşları veya meskûn mahal çatışmaları gibi oldukça girift ve problemlili savaş veya çatışma şekilleri mevzubahistir. Bu tür çatışmalarda müslüman veya gayrimüslim sivillerin canlı kalkan yapılması daha yaygın hale gelmiştir. Dolayısıyla böyle bir durumda İslâm ordusunun nasıl hareket etmesi gerektiğine dair düzenlemelerin, mezheplerin belirlediği normlar ve uyguladıkları usuller de dikkate alınarak modern savaş şekilleri bağlamında yeniden tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Kaynakça

Aksar, Yusuf. *Teoride ve Uygulamada Uluslararası Hukuk*. 2 Cilt. Ankara: Seçkin, 6. Basım, 2021.

Algül, Hüseyin. "Gazve". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ekim 2022. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/gazve>

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Fethu bâbi'l-İnâye bi şerhi'n-Nukâye*. thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1. Basım, 1418/1997.

Bakkal, Ali. *İslâm'da Savaşın Meşrûiyet Sebepleri*. İstanbul: Rağbet, 1. Basım, 2018.

Bargu, Banu. "Human Shields". *Contemporary Political Theory* 12/4 (2013), 1-19. https://www.academia.edu/4777379/Human_Shields

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdümelîk b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 1428/2007.

Dalkıran, Müge. *İnsan Hakları Aktivizminde Beden Kullanımı: Gönüllü Canlı Kalkanlar*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2015. 262

Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ala's-Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Dârü'l-Fikr, ts.

Douillard, Romain. "Human Shields in Contemporary Conflicts". *IRSEM* 112 (2021), 10.

Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd. *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1. Basım, ts.

Ezzo, Matthew V. - Guiora, Amos N. "A Critical Decision Point on the Battlefield - Friend, Foe, or Innocent Bystander". *SSRN Electronic Journal*, 1-33. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1090331>

Fusco, Paolo. "Legal Status of Human Shields", 1-36. https://files.studiperlapace.it/spp_zfiles/docs/20050125105209.pdf

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm - Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1417.

Gordon, Neve - Perugini, Nicola. "The Politics of Human Shielding: On the Resignification of Space and the Constitution of Civilians as Shields in Liberal Wars". *Environment and Planning D: Society and Space* 34/1 (2016), 168-187. <https://doi.org/10.1177/0263775815607478>

Günarlan, Hüseyin. "Güney Afrika'da İngiliz-Boer Savaşı ve St. Helena Adası'ndaki Boer Esir Kampları". *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/20 (30 Mayıs 2020), 6-26. <https://doi.org/10.34189/asbd.7.20.001>

Hovsepyan, Eduard. "Legality of Attacks Against Human Shields in Armed Conflict". *UCL Journal of Law and Jurisprudence* 6/1 (2017), 168-195. <https://doi.org/10.14324/111.2052-1871.083>

İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahmân Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed Derviş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'rib, 1. Basım, 2004.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Huluvv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Huluvv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.

İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Huluvv. 30 Cilt. Kahire: Hicr, 1. Basım, 1415/1995.

İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullâh b. Necm. *İkdi'l-cevâhiri's-seminne fi mezhebi âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîd b. Muhammed Ahmer. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, "1423/2003.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekr Takıyyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Me'ûne ûli'n-nuhâ şerhu'l-Müntehâ'l-irâdât*. thk. Abdülmelik b. Abdilazîz Duheş. 12 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 5. Basım, 1429/2008.

İbnü'r-Rif'a, Ebû'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Kifâyetü'n-nebîh fi şerhi't-Tenbîh*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Bâslûm. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

İyiat, Bora. *Türk Savaş Sanatı*. Ankara: Kripto, 4. Basım, 2020.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*. thk. Muhammed Hacî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*. thk. Muhammed Hacî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-serâi'*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

Marozzi, Justin. *Tamerlane: Sword of İslâm, Conqueror of the World*. Cambridge: Da Capo Press, 1. Basım, 2006.

Mâverdí, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.

Melzer, Nils - Durham, Helen. *International Humanitarian Law: A Comprehensive Introduction*. ed. Etienne Kuster. Geneva: International Committee of the Red Cross, 2016.

Merdâvî, Alâüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân b. Ahmed el-. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Huluvv. 30 Cilt. Kahire: Hicr, 1. Basım, 1415/1995.

Müzenî, Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ el-. *el-Muhtasar min 'ilmi's-Şâfiî ve min ma'nâ kavlihi*. thk. Ebû Âmir Abdullah Şerefüddîn ed-Dâğıştânî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Midrâc, 1. Basım, 1440/2019.

Otto, Roland. "Neighbours as Human Shields? The Israel Defense Forces' 'Early Warning Procedure' and International Humanitarian Law". *Revue Internationale de La Croix-Rouge/International Review of the Red Cross* 86/856 (Aralık 2004), 771-787. <https://doi.org/10.1017/S1560775500180459>

Özdemir, Serdar. "Seriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ekim 2022. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/seriyye>

Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvîni er-. *el-'Azîz Şerhu'l-Vecîz*. thk. Alî Muhammed Ivaz - Âdil Ahmed

- Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1997.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrüislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-
Bahrü'l-mezheb. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-
İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Schoenekase, Daniel P. "Targeting Decisions Regarding Human Shields".
Military Review.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut:
Dârü'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Suğdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed es-. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*.
thk. Salahaddin en-Nâhî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım,
1404/1984.
- Sur, Melda. *Uluslararası Hukukun Esasları*. İstanbul: Beta, 15. Basım, 2021.
- Süneykî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-.
Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib. 4 Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Şâfii, Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım,
1983.
- Şâfii, Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, ————— 265
1983.
- Şalaş, Muhammed eş-. "Ahlâkıyyâtü'l-harb fi'l-fıkhî'l-İslâmî". *Câmi'atü'l-
Halîl li'l-Buhûs* 3/1 (2007), 105-140.
- Şerîf, Ahmed İbrahim eş-. *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-câhiliyyeti ve 'ahdi's-Resûl*.
yy: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1985.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Asl*. thk.
Mehmet Boynukalın. 455 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım,
1433/2012.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *es-Siyerü's-sağîr*.
thk. Mecîd Haddûrî. Beyrut: ed-Dârü'l-Müttehîde, 1. Basım, 1975.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Mühezzeb fi'l-
fıkhî'l-İmâm eş-Şâfî*. 3 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ
ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil

Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1422/2001.

Vâilî, Muhammed b. Hâmid el-. *Buğyetu'l-muktesid şerhu Bidâyeti'l-müctehid*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1440/2019.

Vestner, Tobias. "Addressing the Use of Human Shields". *Strategic Security Analysis* 8 (2019), 1-20.

Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: Tibyan, 3. Basım, 2012.

Zürkânî, Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muhtasar-ı Halîl ve ma'ahu el-Fethu'r-rabbânî fimâ zehele 'anhu'z-Zürkânî*. thk. Abdüsselâm Muhammed Emîn. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2002.

"Fransa-Prusya Savaşı". *Vikipedi*, 26 Ekim 2022.
https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Fransa-Prusya_Sava%C5%9F%C4%B1&oldid=28744782

https://ihl-databases.icrc.org/customary-ihl/eng/docs/v1_rul_rule97, ts. 266
Erişim 09 Kasım 2022.

Âbidin Paşa'nın Hayatı ve "Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa" Adlı Risalesi¹

Âbidin Pasha's Life and Treatise entitled "Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa"

Kadir ACAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Graduate Student, Giresun University, Institute of Social Sciences,
Department of Islamic History and Arts Giresun/Türkiye

kdracar37@hotmail.com ORCID: 0000-0002-6249-4451

Yavuz Selim GÖL

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İlahiyat, İslam Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı

Asst. Prof., Giresun University, Faculty of Theology, Department of
Islamic History and Arts

Giresun/Türkiye

yavuz.gol@giresun.edu.tr ORCID: 0000-0001-7759-4482

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Aralık / December 2023

DOI: [10.53683/gifad.1361683](https://doi.org/10.53683/gifad.1361683)

Atıf / Citation: Acar, Kadir-Göl, Yavuz Selim. "Âbidin Paşa'nın Hayatı ve "Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa" Adlı Risalesi / Âbidin Pasha's Life and Treatise entitled "Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa"". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 267-289

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹ Bu çalışma, 4-5 Mayıs 2023 tarihinde Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen "Bütün Yönleriyle Âbidin Paşa Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulmuş olan "Âbidin Paşa'nın "Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa" Adlı Risalesi" başlıklı bildirisinin genişletilmiş halidir. Sözlü bildirisinin özet veya tam metni herhangi bir platformda yayınlanmamıştır.

Öz

Âbidin Paşa (öl. 1906), Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş önemli devlet adamlarından birisidir. 1843 yılında Preveze'de dünyaya gelen Âbidin Paşa, Osmanlı Devleti'nde kaymakamlık, mutasarrıflık gibi görevleri yanında başkent İstanbul'da kurulan farklı komisyonlarda görev almıştır. Ayrıca Adana, Sivas, Ankara, Selanik, Cezayir gibi şehirlerde de valilik görevini yürüttü. Kendisi, ülkemizin yetiştirdiği önemli sanatçılardan olan Âbidin Dino'nun da (öl. 1993) dedesidir. Ankara'da yürüttüğü valilik görevi anısına günümüzde bir semte de adı verilmiş olan Âbidin Paşa, sadece yöneticilik vasfıyla değil ilmi çalışmalarıyla da tanınan bir devlet adamıdır. Onun en çok bilinen çalışmalarından birisi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin meşhur eseri Mesnevi üzerine yapmış olduğu şerhidir. Âbidin Paşa sadece bu çalışmayla yetinmemiş, kimi zaman gerekli gördüğü bazı alanlarda eserler kaleme almıştır. Onun ilmi yönünü yansıtan belki de en ilginç çalışmalarından biri kaleme aldığı reddiyedir. Âbidin Paşa, Mısır'da bir papaz tarafından yazılmış olan el-Ecûbetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye adlı esere karşın yazdığı Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa adlı bu reddiyede önemli hususlara değinmiştir. Bu makalemizde Âbidin Paşa'nın hayatı, eserleri ve bu eserlerinde ele aldığı konulara temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Âbidin Paşa, Âlem-i İslâm, Reddiye, Dino.

Abstract

'Âbidin Pasha (d. 1906) is one of the important statesmen who grew up in the last period of the Ottoman Empire. 'Âbidin Pasha, who was born in Preveza in 1843, served in different commissions established in the capital Istanbul, in addition to his duties as district governor and mutasarrif in the Ottoman Empire. During these duties, he also served as governor in cities such as Adana, Sivas, Ankara, Thessaloniki and Algeria. He is also the grandfather of 'Âbidin Dino (d. 1993), one of the important artists of our country. 'Âbidin Pasha, whose name is given to a district in memory of his governorship in Ankara, is a statesman known not only for his administrative qualities but also for his scientific works. One of his best-known works is his commentary on Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî's famous work Masnavî. 'Âbidin Pasha was not satisfied with this work alone, but also wrote works in some areas he deemed necessary from time to time. Perhaps one of his most interesting works that reflects his scientific side is the refutation he wrote. 'Âbidin Pasha touched upon important issues in his refutation titled " 'Âlem-i İslâmîyyet Mudâfa'a", which he wrote against the work called el-Eğwibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye, written by a priest in Egypt. In this article, 'Âbidin Pasha's life, works and the subjects he discussed in these works will be touched upon.

Keywords: *Islamic History, 'Ābidīn Pasha, 'Ālem-i Islam, Refusal, Dino.*

Extended Summary

In every period of Islamic history, importance was given to the qualified statesmen. The education system in which the governors, commanders and viziers, who were selected from among intellectually qualified people, were trained also supported them in this direction. The Ottoman Empire is among the important states that follow this tradition. There is a state structure that has tried to be meticulous about this issue, especially in its recent periods, which we think is still not fully understood today. He sent many students for education to Western states with advanced levels of knowledge and science. He tried not to neglect the national and religious education processes of these people. One of the important statesmen who grew up in this last period is 'Ābidīn Pasha (d. 1906), who is the subject of our study. 'Ābidīn Pasha's name is not well known among the public in our country. However, it has a place in people's minds as long as it is identified with the name of a district in the capital. On the one hand, although he is known through his grandson, the famous painter 'Ābidīn Dino, this is not enough for us to be aware of some of his interesting aspects. For this reason, we started this study with the aim of introducing 'Ābidīn Pasha's answers to the claims of a Christian priest. However, during the process, we came to the conclusion that he was a name that needed further research. While doing research for this paper, when we saw that 'Ābidīn Pasha had more than just this work, his stormy life, his achievements and his power within the state, we decided to do a more comprehensive study. It was concluded that it was possible to better recognize the late Ottoman state structure, which was especially ignored by the public. In the first part of our study, we touched upon the beginning of 'Ābidīn Pasha's life adventure. Afterwards, we touched upon 'Ābidīn Pasha's duties at state levels. We also talked about his scientific studies, which are one of his outstanding aspects. This part really makes a big difference for a statesman. Because 'Ābidīn Pasha, who wrote important works at a level not expected from an average statesman, was not satisfied with only limited areas. He wrote studies on state functioning and even financial systems, as well as in religious fields. This situation also points to the versatile characteristics of 'Ābidīn Pasha. One of 'Ābidīn Pasha's important works is the commentary on the work called *Masnāvī* by the great Islamic şūfī Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī. 'Ābidīn Pasha, who gained a great reputation due to this work, thus revealed his versatile scientific personality. One of 'Ābidīn Pasha's interesting works is his work on the stock market, which emerged in the last periods of the Ottoman Empire.

‘Ābidīn Pasha, who also served as a stock exchange commissioner, also has knowledge and experience in the field of finance. He described the stock market system as a "game of weather". ‘Ābidīn Pasha also wrote a commentary called *Me‘alī-i Islām*, in which he discussed the superior features of the Islamic religion. With this work, he also demonstrated his knowledge of the Qur'anic sciences. He also gave some advice for people to live happier lives in his work titled *Sa‘ādet-i Dunyā*. Another important work is *Ḳaṣīde-i Bürde* by Bûsîrî, famous Egyptian poet. It is his commentary on *Ḳaṣīde-i Bürde* written for the Prophet Muḥammed with this work, he also tried to reflect the love he had towards the Prophet Muḥammed. After mentioning the details of these works, we talked in more detail about ‘Ābidīn Pasha's work called *‘Ālem-i Islāmīyet Mudāfa‘a*, which is very important for us. We witnessed how the work was identified by the Ottoman bureaucracy and the sensitivity shown in this process and the effort made to prevent the dynamics of the society from being disrupted. In the text he wrote regarding this treatise, ‘Ābidīn Pasha tried to take a stand against the belief disorders that a missionary priest wanted to create in the Islamic society by giving reasonable answers to the allegations put forward by the priest. At this point, he approached with the sensitivity of a statesman and also handled the issue with the meticulousness of a scientist. More detailed research by tracing this work will probably shed light on the recent period of today's Egyptian state. On the other hand, greater recognition of this work will also help to better see the anti-Islamic activities carried out in the Ottoman lands. In the last part of our study, we tried to address the issues related to ‘Ābidīn Pasha's political past. In this respect, it was possible to determine the position he achieved in the state bureaucracy. This study, which introduces a statesman who stands out both with his own personality and the place his family members achieved in the state and society, will also lead to more comprehensive studies on ‘Ābidīn Pasha. It is of great importance for Ottoman history researchers as it is an important reflection not only of himself but also of the period in which he lived. It will also help late period research on Egypt, which is an important part of Islamic geography.

Giriş

İslâmî ilimlerde reddiye geleneği ilmi gelişmenin en güzel örneklerinden birisidir. Özellikle İslâmî ilimlerin tartışma zemininin daha güçlü olduğu dönemlerde çokça yapılan reddiyelerin son dönemlerde de yapılır olduğunu tespit etmek önemli bir gelişmedir. Ayrıca bu geleneğin sadece ilmî yönüyle değil devlet adamı yönüyle de bilinen bir isim tarafından sürdürülmüş olması büyük önem arz etmektedir. Çalışmamızın konusunu

teşkil eden bu reddiye de önemli bir devlet adamının elinden çıkmış olması bakımından ilgi çekicidir.

Âbidin Paşa İslâm'ın izzetini korumak amacıyla, İslâm'a haksız iddialarla saldıran bir esere yazdığı reddiye² ile İslâmî ilimlerdeki reddiye geleneğine önemli bir katkı yapmıştır. Bizler de onun yazdığı bu reddiyede ele aldığı konulara ilişkin değerlendirmeler yaparak onun bu değerli çalışmasını günümüz araştırmacılarıyla buluşturacağız.

Âbidin Paşa'nın karşıt bir çalışma yaptığı eser Mısır'da bir papaz tarafından kaleme alınmış olan *el-Ecvibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye* adlı eserdir.³ Ancak bu eserin asıl metnine ulaşılması mümkün olmamıştır. Fakat bu eserde yer alan iddialara karşı verilen cevaplarla eserin içeriği hakkında bilgi edinmek mümkün olacaktır. Âbidin Paşa kaleme aldığı reddiyesini eserin içeriğini oluşturan on fasıl üzerinden ele almıştır. Bu on fasılı bildirdikten sonra bu talihsiz çalışmanın içeriğinin bunlardan müteşekkil olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple de çalışmanın bu içerikten oluştuğu anlaşılmaktadır.

Mısır'da kaleme alınan bu zararlı risale, Tebriz ve doğu bölgelerine tesir etmiştir. Bunun üzerine Van vali vekili Şemşi Paşa ve merkez naibi Emin Efendi taraflarından Edirne Müftüsü Kureyşîzâde el-Hâc Muhammed Fevzî Efendi'ye posta yoluyla iki mektup gönderilmiştir. Mektupta, "Mısır'da haşa Kur'ân'a iftira atan ve yalan yanlış ifadeler barındıran bir risale basılmıştır. Bahr-i Sefid valisi Âbidin Paşa tarafından zikredilen bu risaleye reddiye olarak bazı cevaplar düzenlenmiştir. Reddiye Malumat Gazetesi tarafından basılmış ve Papaz rezil ettirilmiştir. Zikrettiğimiz bölgeler de görev yapmış olmanız hasebiyle bir cevap yazmanız rica olunur."⁴ Bunun üzerine Fevzî Efendi *el-Ecvibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye* adlı risaleye *Nücûmu'l-ihtidâ fî rucûmi'l-a'dâ* adında bir reddiye kaleme alıp neşrettirilmiştir.⁵

Âbidin Paşa'nın Künyesi ve Ailesi

Adı Âbidin'dir. Lakin kendisinin kaleme aldığı *Konsolid Hava Oyunları*

² İskender Pala, "Âbidin Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/310.

³ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdafaa* (İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1315), 5.

⁴ Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi, *Nücûmu'l-ihtidâ fî rucûmi'l-a'dâ* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 06342), 2-3.

⁵ Hidayet Aydar, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Bir Katkı: Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefricu'l-kalak fî tefsiri sûreti'l-Felak Adlı Sure Tefsirinin İşârî Yönden İncelenmesi" 6/2 (2022), 633-656.

İstikrâzât adlı eserinde adı Âbidin Bey olarak da geçmektedir.⁶ Yaptığımız kaynak taramasında Âbidin Paşa'ya ne zaman "Paşa" unvanı verildiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Yukarıda ismini zikrettiğimiz eserin basım yılı dikkate alındığında "Paşa" unvanının 1874'ten sonra verildiği kanaati oluşmaktadır.⁷ Paşa unvanını aldıktan sonra Âbidin Paşa ismiyle şöhret bulmuştur.⁸

Annesi, Arnavutluk'ta ikamet eden Çapar ailesine mensup⁹ Saliha Hanım'dır. Babasının adı ise Ahmet'tir. O da Arnavutluk'un dağlık bir kesiminde ikamet eden Çam¹⁰ ailesine mensuptur.¹¹ Âbidin Paşa, babasının Yanya vilayetine taşınacağı sırada, II. Abdülhamid Han'ın tahsis ettiği Bekir Ağa'dan ve Tepedelenli Ali Paşa'dan kalma konakta, 1843 yılında 24 Mart Çarşamba gecesi saat 4:00 civarlarında (5 Rebü'l-evvel 1259) dünyaya gelmiştir.¹² Âbidin Paşa'nın Malik ve Veysel isimli iki ağabeyi, Şerife ve Şemsiye isimli iki de ablası vardır. Dino ailesinin beşinci çocuğudur.¹³

Âbidin Paşa'nın babası Ahmet Bey, Preveze'ye göç etmiş zengin bir şahsiyettir. Zenginliği Tepedelenli Ali Paşa'dan gelmektedir. Tepedelenli Ali Paşa önceleri Arnavutluk'ta faaliyet gösteren bir çete lideridir. Yunanlara karşı yaptığı başarılı işlerle padişahın dikkatini çekmeyi başarmış ve Osmanlı adına Arnavutluk bölgesinin yönetimi kendisine verilmiştir. Ali Paşa bundan sonraki süreçte iktidar olma hırsıyla merkez yönetimin haberi olmadan bölgeye idareciler atamaya başlamış ve yabancı devlet temsilcileriyle gizli görüşmeler yaparak devlete karşı bir isyan hazırlığı içerisine girmiştir. Padişah yaşanan olayları duyduktan sonra başlayan bu isyanı durdurmak için Hurşit Paşa'yı göndermiş ve Ali Paşa yenilerek idam ile cezalandırılmıştır. Ali Paşa'dan kalan birçok toprak ve malikâne padişah

⁶ M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1971), 2, 915.

⁷ Celali Yılmaz, *Borsa Risalesi: Hava Oyunları* (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2020), 31.

⁸ İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007), 67.

⁹ Ebu Abdullah Şerefeddin Muhammed b. Said b. Hammad Bûsîrî, *Terceme ve şerh-i Kaside-i bürde*, çev. Âbidin Paşa (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324), 9.

¹⁰ Arnavutluk'un güneyinde yer alan Camerial Çamurya bölgesinde ikamet eden kişilere verilen isimdir.

¹¹ Hasan Anuş, "Edeb-i Farisi der Anadolu ve Balkan", *Danışname-i Edebi Farisi* (Tahrân, 1383), 1/559.

¹² Bûsîrî, *Terceme ve şerh-i Kaside-i bürde*, 7; M. Orhan Bayrak, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)* (İstanbul: Aksüt Matbaası, 1979), 89.

¹³ M. Şehmus Güzel, *Âbidin Dino 1913-1942* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 2.

tarafından Ahmet Bey'e tevdi edilmiştir.¹⁴ Ahmet Bey 1849 yılında Ramazan ayının 27. günü sabaha karşı kolera hastalığından Konya vilayetinde vefat etmiştir. Mezarı, Konya Alaaddîn Camii'nde bulunan Alaaddîn Türbesi'nin yakınındadır.¹⁵ Annesi ise 1887 tarihinde Preveze'de vefat etmiştir.¹⁶

Gül Hanımla evli olan Âbidin Paşa'nın iki kızı iki oğlu vardır. Kızlarının ismi Nefise ve Halide¹⁷, oğullarının adı ise Salim Bey ve Rasih Bey'dir.¹⁸ Bununla beraber Paşa'nın Rodos'ta yaptığı görev sırasında doğan Meri adında bir gayrimeşru kızı da bulunmaktadır.¹⁹ Âbidin Paşa'nın damatları Osmanlı Devleti'nin önemli devlet adamlarından Derviş Paşa ve Mustafa Nuri Bey'dir. Mustafa Bey, Paşa'nın Adana valiliği sırasında yardımcılığını yürütmüş bir memurdur. Mustafa ile Nefise Hanım'ın üç oğlu olur. Bunlar karikatürist Sedat Nuri, gazeteci Celal Nuri ve hukuk profesörü Suphi Nuri'dir. Derviş Paşa ile ilgili ise detaylı bilgi bulunmamakla beraber Âbidin Paşa'nın yeğenidir.²⁰

Paşa'nın oğullarından Rasih Bey, Saffet Hanım ile evlenir. Bu evlilikten Arif Dino, Ali Dino ve Türkiye'nin en önemli ressamlarından olan Âbidin Dino dünyaya gelir. Abidin Dino hatıratında babası hakkında şu bilgileri vermektedir. "Babam iyi biniciymiş, çok cirit oynamış, ava gitmiş, bir sürü şey öğrenmiş. Hesaptan anladığı için olacak, daha genç yaşta Divan-ı Muhasebat Reisliğine tayin edilmiş. Karman çorman imparatorluk hesaplarına çeki düzen vermek, denetlemek değme babayığidin harcı değil! Derken nasıl bir hastalığa bu, babam silme sağır olur ve resmi görevi bırakmak zorunda kalır."²¹

Âbidin Paşa'nın, yapılan arşiv incelemeleri neticesinde ulaşılan bilgilere göre, Ankara valisi iken hastalandığı anlaşılmaktadır. Sadârete yazdığı telgrafta romatizma ve şiddetli göz rahatsızlığından dolayı on beş gün süre ile tedavi olmak için İstanbul'a gelmek istediğini beyan etmiştir.²² Akabinde yapılan tedavinin başarısız olduğu, Âbidin Paşa'nın üç ay süre ile Viyana ve Niş'e gidip tedavi olmak için istediği izinden anlaşılmaktadır.²³

¹⁴ Ahmet Nadir İşisağ, *Âbidin Paşa Bir Adana Valisi* (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019), 6.

¹⁵ Bûsîrî, *Terceme ve şerh-i Kaside-i bürde*, 9.

¹⁶ Bûsîrî, *Terceme ve şerh-i Kaside-i bürde*, 6.

¹⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Umumi [Y..PRK.UM.]*, No. 35, Gömlek No. 83.

¹⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hususi [İ..HUS.]*, No. 16, Gömlek No. 44.

¹⁹ Zeynep Avcı, *A'dan Z'ye Âbidin Dino* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 16.

²⁰ İşisağ, *Âbidin Paşa Bir Adana Valisi*, 5.

²¹ Güzel, *Âbidin Dino 1913-1942*, 17.

²² Osmanlı Arşivi (BOA), *Hususi Maruzat [Y..A...HUS.]*, No. 408, Gömlek No. 32.

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hususi Maruzat [Y..A...HUS.]*, No. 411, Gömlek No. 144.

Paşa'ya sarayda sadrazamlık görevi verilmesi beklenirken²⁴, dönemin dahiliye nâzırı başkanlığında Yemen ıslahatları için kurulan komisyon üyeliği görevi verilmiştir.²⁵ Âbidin Paşa, Yıldız Sarayı'nda gerçekleştirilen ıslahat görüşmeleri sırasında Arap İzzet Paşa'nın odasında geçirdiği kalp krizi nedeniyle 10 Mayıs 1906'da vefat etmiştir.²⁶ Âbidin Paşa İstanbul'da bulunan Fatih Camii'nde yer alan türbesine defnedilmiştir. Türbesinin mimarisi kare planlı ve Klasik Osmanlı, Roma, Hint-İslâm üsluplarını yansıtmaktadır.²⁷

1.1 İlmi Kişiliği ve Yazdığı Eserler

Âbidin Paşa bir devlet adamı olmasına rağmen yoğun işlerinden vakit ayırarak birçok alanda kıymetli eserler kaleme almıştır. Paşa, ilmi geçmişiyle ilgili bilgileri Defter-i Âbidin Paşa²⁸ aslı eserinde şu şekilde aktarmıştır. "Tahsil-i uluma meylim anlaşılmasından dolayı lisan-ı Arabi ve Farisi de yedi tülâsı olan Osman Efendi'nin işi hocalık değil iken Preveze Camii şerifinde mahza bir medrese açıp acizleriyle ve diğer beş talebeye beş sene sarf ve nahiv ve mantık ve Farisi'den Gülistan ve Hafız-i Şirazi ve fenn-i kitabete dahi çalıştırmış ve muahharen dahi mesnevi şerhiyle kesret-i iştigal üzere meşgul olunmuştu.²⁹ O sıralarda Helenistan'ın meşhur hocalarından Komonas adlı zat her nasılsa Helenistan'ı terkle, Preveze'ye geldi de Helen lisanında şair-i meşhur Omiras (Homeros) işarma kader ki müellifin Helen dilini ikmal ile ilm-i tabiat gibi ulumu haftada üç defa, Fransız lisanın ilerletmek için Helen mektebindeki Fransızca hocası Mösyö Kaftanoğlu'ndan tül müddet ders aldım. Badehu silahşör olduk da merhum Fuat Paşa'nın emriyle Fransız lisanına daha ziyade kesb-i maharet etmek için Deraliye'de nam Fransız Mektebine iki sene yedi ay devam edip Fransızca lisanında kesb-i maharet eyledim. Şimdi lisan-i Türki ve Helen ve Fransızca'yı tekellümden başka elseyi mezkureyi kemal-i suhuletle yazarım. Ve Arabi ve Farisi lisanlarında dahi okuduğumu anlar ve hangi manayı ister isem elfazını düşünerek tekellüm edebilirim..."³⁰

²⁴ İşısağ, *Âbidin Paşa Bir Adana Valisi*, 5.

²⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hususi [İ..HUS.]*, No. 129, Gömlek No. 7.

²⁶ Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, 92.

²⁷ Nacide Öter, "Âbidin Paşa Türbesinin Mimari Özellikleri", *Art-Sanat* 17 (2022), 359-374.

²⁸ Defter-i Âbidin Paşa ile ilgili detaylı bilgi için bk. Halis Çanakçı, *Âbidin Paşa'nın Notlarından Osmanlı Devleti'nin Son Yılları (1888-1906)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

²⁹ İşısağ, *Âbidin Paşa Bir Adana Valisi*, 8.

³⁰ Âbidin Paşa, *Defter-i Âbidin Paşa -I* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mehmet Zeki Pakalın, 00019), 3-5.

Paşa aldığı eğitimlerin neticesinde Arnavutça, Fransızca, Arapça, Farsça³¹ ve Yunanca dillerini okuyup yazmanın yanı sıra bu dillerde şiir ve yazılar kaleme almıştır. Paşa, Arapça olarak *Ber Tarz-ı Nevin-i Nahv-ı Arab* adında bir nahiv kitabı yazmıştır.³² Bunun yanı sıra yazmış olduğu şiir ve yazıları İstanbul'da bulunan *Neogolos* adında bir gazetede yayınlanmıştır. Yayınlanan bu edebi eserler neticesinde Paris'te Silogos adıyla ün salmış bir cemiyet tarafından takdir edilmiştir.³³

1.1.1. Tercüme ve Şerh-i Mesnevi Şerif

Âbidin Paşa'nın kendi kaleme aldığı ve onu konu edinen eserlerde tasavvufi hayatıyla ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Yalnızca Paşa'nın İstanbul'da bulunan Merkez Efendi³⁴ dergahının halveti şeyhi Nurettin Efendi'ye intisap ettiği bilgisi bulunmaktadır.³⁵

Mevlâna Celaleddin-i Rumi'ye ait olan *Mesnevî*'nin³⁶ şerhleri arasında en önemlilerinden olan bu eserin yazılış hikâyesi de manidardır. Paşa, 9 Haziran 1881 yılında Dışişleri Bakanlığı'na tayin edilir. Lakin bu görevinde başarılı olamaz. Bu başarısızlığın nedenini ise Nuri İleri şöyle anlatmaktadır: "Padişah, "Âbidin Paşa sefaretlere sık gidiyorsunuz. Balolarda, danslarda fazla görülüyorsunuz. Münasip bulmuyorum." der. Sadrazam Kadir Paşa söz alarak, "Hariciye Nazırının vazifesidir padişahım." der.³⁷ Bunun üzerine Sadrazam Kadir Paşa, Âbidin Paşa ve bazı nazırlar istifa ederler. Padişah bu istifayı yeterli bulmayarak Âbidin Paşa'yı payitahttan uzaklaştırır. Ancak uzaklaştırma düşüncesiyle ona Adana valiliği görevi verir. Buradaki görevi sırasında 6 ciltlik şerhi yazmaya başlar. Bu şerh 1886 yılında İstanbul ve Sivas'ta basılmıştır.³⁸

1.1.2. Konsolid Hava Oyunları İstikrâzât

Âbidin Paşa'nın ilk kaleme aldığı eser olarak bilinen *İstikrâzât*, Paşa'nın

³¹ Anuşe, "Edeb-i Farisi der Anadolu ve Balkan", 1/559.

³² Detaylı bilgi için bk. Âbidin Paşa, *Ber Tarz-ı Nevin Nahv-ı Arabi* (Rodos: Vilayet Matbaası, 1908).

³³ Güzel, *Âbidin Dino 1913-1942*, 19.

³⁴ Detaylı bilgi için bk. Reşat Öngören, "Merkez Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/200-202.

³⁵ Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufi Düşünceleri*, 45-48.

³⁶ Detaylı bilgi için bk. Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/325-334.

³⁷ Güzel, *Âbidin Dino 1913-1942*, 20-21.

³⁸ İsa Çelik - Birol Yıldırım, "Mesnevî Şârihi Bir Ankara Valisi: Âbidin Paşa'nın Tasavvufi Düşünceleri", *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 5/11 (2017), 26-67.

Borsa Komiserliği³⁹ görevi sırasında yazılmıştır. Paşa'nın bu göreve getirilmesinin temel nedeni 1873'te meydana gelen ekonomik krizdir.⁴⁰ Mali çöküş sebebiyle edindiği tecrübelerden sonra yazılan bu risale Osmanlı'ya ait borçlar hakkında birçok bilgiyi içinde barındırmaktadır.⁴¹

1.1.3. Meâli-i İslâmiyye

Âbidin Paşa son valilik görevi sırasında, İslâm dininin üstünlüklerini anlattığı, ayetlerle desteklenen bir tefsir kaleme almıştır. Paşa 53 ayrı sureden seçmiş olduğu 171 ayeti sade ve anlaşılır bir şekilde tefsir etmiştir.⁴² Ayetleri, kendi fikirlerine delil olarak şerh ettiği *Mesnevi'*den beyitlerle açıklamaya çalışmıştır.⁴³ Dini kavramları hem bireysel hem de toplumsal olarak ele almıştır. Örneğin ibadetlerin topluma ve bireylere olan faydalarını şu şekilde açıklamıştır: "Cenab-ı Hakk'a yapılan ibadetler iki türlüdür. Biri kelime-i tevhid, namaz, oruç, hac gibi sadece âmiline mahsus, diğeri ise sadaka ve zekât vermek, din ve devlet uğruna cihad etmek ve insanlara meşru şekilde iyilik ve yardım etmek ve bunlara benzer ahlak-ı celile ve cemileden kaynaklayan e'âl-i hayriyyedir. Bu suretle keyfiyyet-i ibadet ve ubudiyet, bâis-i kemâl âli'l-âl olmuş olur."⁴⁴

1.1.4. Saâdet-i Dünya

Âbidin Paşa'nın Cezâyir-i Bahr-i Sefid⁴⁵ valiliği sırasında yazmış olduğu bu eser, Allah'ın insanlara bahşettiği nimetleri ve güzel ahlakı baz alır. Dünya'nın bir oyun olduğundan, Allah'ın bize verdiği akli gerektiği gibi kullanmaktan, kader konusundan ve birçok ahlaki ilkeleri örnekler vererek açıklamıştır. Eserin son bölümünde de kendisi hakkında birçok bilgiyi kaleme almıştır.⁴⁶

³⁹ Fiyat dalgalanmasını ve alım-satım işlemlerini takip etmek için atanan memura verilen isimdir.

⁴⁰ Yılmaz, *Borsa Risalesi: Hava Oyunları*, 33.

⁴¹ Nuri Şimşekler, "Devlet Adamı Ve Mesnevî Şârihi Âbidin Paşa Hayatı - İdareciligi - Eserleri", *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9/10 (1995 1994), 117-126.

⁴² Alfred Piku, *Osmanlı Döneminde Arnavut Asıllı Müelliflerin Kur'an İlimleri Ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 78-80.

⁴³ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Tercüme ve şerh-i Mesnevi-i Şerif.*, çev. Âbidin Paşa (Ankara: Vilayet Matbaası, 1887), 223-233.

⁴⁴ Âbidin Paşa, *Meali-i İslamiye* (İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1898), 178.

⁴⁵ Cezâyir-i Bahr-i Sefid olarak adlandırılan bölge, merkezi Gelibolu olan içerisinde İstanköy, İmroz, Bozcaada ve günümüzde Yunanistan'a ait Sakız, Limni, Midilli adalarından oluşan yere verilen isimdir. Detaylı bilgi için bk. Mahmut Şakiroğlu, "Cezâyir-i Bahr-i Sefid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/500-501.

⁴⁶ Âbidin Paşa, *Saadet-i Dünya* (Rodos: Cezair-i Bahr-i Sefid Vilâyet Matbaası, 1312), 4-160.

1.1.5. Şerh-i Kasîde-i Bürde

Mısırlı ünlü şair Bûsîrî tarafından Hz. Peygamber için kaleme alınan *Kasîde-i Bürde*, Âbidin Paşa tarafından şerh edilmiştir. *Kasîde*, ününü sanat değerinden daha ziyade müellifin ömrünün bir kısmını felçli geçirdiği ve bu hastalıktan kurtulmasına vesile olduğuna dair rivayetlerden almaktadır. Ele alınan rivayet şu şekildedir; Bûsîrî gece yatmadan önce hastalığından dolayı Allah'a şifa için dua eder. O gece rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Allah Resulü ondan kendisi için yazmış olduğu kasideyi okumasını ister. O da "Yâ Resûlellah! Ben senin için birçok kaside yazdım, hangisini istersin?" der. Bunun üzerine Hz. Peygamber kasidenin ilk beytini okumasını ister ve sonuna kadar dinler. Bûsîrî kasideyi tamamladıktan sonra Hz. Peygamber hırkasını bacaklarının üstüne örter ve felçli kısmı sıvazlar. Müellif uyandıktan sonra hastalığından kurtulmuştur. Bu olay her ne kadar dilden dile yayılmış bir menkıbe olsa da kasidenin birçok yerinde şifa motifleri geçmektedir.⁴⁷

Âbidin Paşa bu eseri şerh ederken eserin giriş kısmının ilk dokuz sayfasında kendi şahsına ait öz geçmişini kaleme almıştır. *Kasîde-i Bürde*'de bulunan beyitler alınarak teker teker Türkçeye tercüme edilmiş ve anlaşılması zor olan Arapça kelimeler için Ma'nâ-yı Elfâz başlığı adı altında Türkçe karşılıkları verilmeye çalışılmıştır.⁴⁸

1.1.6. Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa

277

İslâmî ilimlerde reddiye geleneği ilmi gelişmenin en güzel örneklerinden birisidir. Özellikle İslâmî ilimlerin tartışma zemininin daha güçlü olduğu dönemlerde çokça yapılan reddiyelerin son dönemlerde de yapılırdığını tespit etmek önemli bir gelişmedir. Ayrıca bu geleneğin sadece ilmî yönüyle değil devlet adamı yönüyle de bilinen bir isim tarafından sürdürülmüş olması büyük önem arz etmektedir. Çalışmamızın önemli bir kısmını teşkil eden bu reddiye de önemli bir devlet adamının elinden çıkmış olması bakımından ilgi çekicidir.

Âbidin Paşa İslâm'ın izzetini korumak amacıyla, İslâm'a haksız iddialarla saldıran bir esere yazdığı reddiye⁴⁹ ile İslâmî ilimlerdeki reddiye geleneğine önemli bir katkı yapmıştır. Bizler de onun yazdığı bu reddiyede ele aldığı konulara ilişkin değerlendirmeler yaparak onun bu değerli

⁴⁷ Mustafa Kaya, "Kasîdetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/568-569.

⁴⁸ Bûsîrî, *Terceme ve şerh-i Kaside-i Bürde*, 2-168.

⁴⁹ İskender Pala, "Âbidin Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/310.

çalışmasını günümüz araştırmacılarıyla buluşturacağız.

Âbidin Paşa'nın karşıt bir çalışma yaptığı eser Mısır'da bir papaz tarafından kaleme alınmış olan *el-Ecvibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye* adlı eserdir.⁵⁰ Ancak bu eserin asıl metnine ulaşılması mümkün olmamıştır. Fakat bu eserde yer alan iddialara karşı verilen cevaplarla eserin içeriği hakkında bilgi edinmek mümkün olacaktır. Âbidin Paşa kaleme aldığı reddiyesini eserin içeriğini oluşturan on fasıl üzerinden ele almıştır. Bu on fasıl bildirdikten sonra bu talihsiz çalışmanın içeriğinin bunlardan müteşekkil olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple de çalışmanın bu içerikten oluştuğu anlaşılmaktadır.

Mısır'da kaleme alınan bu zararlı risale, Tebriz ve doğu bölgelerine tesir etmiştir. Bunun üzerine Van vali vekili Şemşi Paşa ve merkez naibi Emin Efendi taraflarından Edirne Müftüsü Kureyşîzâde el-Hac Muhammed Fevzî Efendi'ye posta yoluyla iki mektup gönderilmiştir. Mektupta, "Mısır'da – haşa- Kur'ân'a iftira atan ve yalan yanlış ifadeler barındıran bir risalenin basılmıştır. Bahr-i Sefid valisi Âbidin Paşa tarafından zikredilen bu risaleye reddiye olarak bazı cevaplar düzenlenmiştir. Reddiye Malumat Gazetesi tarafından basılmış ve Papaz rezil edilmiştir. Zikrettiğimiz bölgelerde görev yapmış olmanız hasebiyle bir cevap yazmanız rica olunur."⁵¹ Bunun üzerine Fevzî Efendi *el-Ecvibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye* adlı risaleye *Nücumu'l-ihtidâ fî rucûmi'l-a'dâ* adında bir reddiye kaleme alıp neşrettirilmiştir.⁵²

2. *el-Ecvibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye* Adlı Risale ile İlgili Ahmed Muhtar Paşa'nın Tahrirâtı

Ahmed Muhtar Paşa, 1882 yılında İngiltere'nin Mısır'a asker çıkarmasıyla başlayan Mısır meselesini salahiyyete kavuşturması için 5 Kasım 1885'te Osmanlı Devleti adına Mısır fevkalâde komiserliğine görevlendirildi.⁵³ Komiserlik görevi sırasında Mısır'da yazıldığı tespit edilen bir risale ile ilgili şikâyetler vuku bulunca konuyla ilişkin değerlendirmeler yapmıştır. Bu konuyla ilgili yapmış olduğu değerlendirme ve akabinde almış olduğu tedbirler Ahmed Muhtar Paşa'nın Tahrirâtı adlı arşiv belgesinde

⁵⁰ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdafaa* (İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1315), 5.

⁵¹ Kureyşîzâde Mehmed Fevzî Efendi, *Nücumu'l-ihtidâ fî rucûmi'l-a'dâ* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, 06342), 2-3.

⁵² Hidayet Aydar, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Bir Katkı: Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefricü'l-kalak fî tefsiri sûreti'l-Felak Adlı Sure Tefsirinin İşâri Yönden İncelenmesi" 6/2 (2022), 633-656.

⁵³ Rifat Uçarol, "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/445-448.

detaylı bir şekilde anlatılmıştır. İlgili metin aşağıda yer almaktadır:

"12 Nisan 1895 tarihinde Cuma günü 733 numarasıyla makamı sadarete gönderilen şikayet dilekçesi hasebiyle Cenâb-ı hilâfet penâhileri buyrulmak üzere aşağıda görüldüğü gibi arz ve tahrir kılındığım cihanşumül cenâbı cihan bânileri buyruldukta ol babda ve gâtibe-i âhvalde emr-i ferman veliyyül emîr vel-ihsân efendimiz hazretlerindedir.

el-Ecvibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye ismiyle nesh olunan özel risale, Din-i İslâmiye'ye tecâvüzat vuku bulunmasından dolayı etkili tedbirler şiddete başvurulmasından dolayı geçen hafta sunmuş olduğum 12 Nisan 1895 tarihli 733 sayılı dilekçe hükümetimize arz olunmuştu. Mesele meclisimiz tarafından tetkik edilmiş zararlı risalenin basıldığı matbaalar bilinen veya bilinmeyen bir yerde ise de bunun dağıtım merkezinin misyoner cemaatlere ait kitapçı dükkanları olduğu anlaşılmıştır. Hidiv'in Hariciye Nazırı Butros Paşa'yı tehditkâr bir şekilde İngiliz General Konsolosu Lord Kromer'e gönderilmiştir. Zikredilen risalenin satılması ve mevcudunun dahi ortadan kaldırılması sureti tembih olmuştur. Müslümanlar tarafından neşredilmiş bir risâleye mukabil bu risâlenin dahi neşr olunmakta olduğu özü dermiyan edilmiş ise de dedikleri risalenin velev bir nüshası olsun meydanda olmadığından müdâfaa sözü şayan kabul görülemeyerek reddolunmuş ve dükkancılarda ba'de ma bu kitâbeleri dükkanlardan kaldıracakları sözünü vermiş oldukları haberiyle avdet eylediği tahkik kılındığı mücerred ma'lumât olmak üzere arz olunur ol babda."⁵⁴

2.1. II. Abdülhamid'e Yazdığı Mektup

Âbidin Paşa Cezayir'de valilik görevi yaptığı sırada misyoner bir papaz tarafından yazılan ve zararlı olduğunu düşündüğü bir risaleye cevap mahiyetinde bir reddiye yazmak istedi. Ancak bunun için dönemin padişahu II. Abdülhamid'den izin alması gerekiyordu. Bu iznin kendisine verilmesi için Âbidin Paşa aşağıda metni yer alan mektubu yazdı. Mektup metni şu şekildedir:

"Mısır'da Din-i Mübin-i Ahmediyye ve Kur'ân-ı Azimü's-Şân aleyhine basılan zararlı bir risale Mısır halkı üzerinde pek çok etkiye sebep olmuştur. Kulları Ankara'da iken Kardinal Lavizzi'ye yazdığım etkili bir reddiye ile nâcizâne diğer eserlerim bilindiğinden, bununla alakalıda münasip bir reddiye yazmak üzere bahsi geçen risâleyi Mısır ulemasından bilmediğim bir kişi takdimini cüretkâr bulduğum bir resmi yazı ile tarafıma gönderilmiştir.

⁵⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Esas Evrakı* [Y..EE..], No. 129, Gömlek No. 76.

Risâlenin müellifi sinsi bir sûretle ayetlerin maksadını istediği gibi açıklamıştır. Böyle bir risâle reddiyesiz bırakılınca sonuçları mâlum olduğundan din gereğince derhâl acizâne kaleme aldığım reddiyei burada bulunan çeşitli müftü ve ulema kullarına gösterdiğimde fevkalade güzel buldular. Din-i Mübin-i Ahmediyye'nin hâmi-i yeganesi emiru'l-müslimin halife-i ruy-i zemin veli nimet bi-minneti Padişah-ı Diyanetperver Efendimiz olduğundan gerek bu zararlı risaleyi gerek Türkçe yazdığım reddiye ile bu reddiyenin Arapça olarak dahi tercümesini gibbe-i felek mertebe-i Hazret-i Cihan penâhilerine takdime cüret eylerim. Reddiyenin değerlendirilmesi halinde risâle sâhibinin sinsi maksatları tamamıyla yüce zatınızca anlaşılacaktır. Zikredilen reddiyenin Mısır'da basılması ve dağıtılması için görevli kişilere emir verilmesi, Din-i Mübin-i Ahmediyye'ye azîm bir hizmet olacağından gereğinin yapılması herhalde merhameti sonsuz olan Cenab-ı zillullahilerine bağlıdır. Bu bağlamda ve her durumda emr-i ferman ve'l-ihsan ve nimet âzam şevketli Padişah-ı âlem-i penâh Efendimiz Hazretlerindir."⁵⁵

3. *el-Ecvibetü'l-Kur'âniyye 'ale'l-es'ileti'l-Mesîhiyye* Adlı Risalede Yer Alan Fasıllara İlişkin Cevapları

Âbidin Paşa, bu risalede ilk fasıl olan "Kur'ân-ı azimu's-şân'ın Tevrat ile İncil'i tasdik etmesi"⁵⁶ hususunda muhatabının Arap diline vakıf olmadığını da işaret ederek büyük bir mantık hatasına düştüğünü tespit etmiştir.⁵⁷ İlk olarak kendi iddiasından vurduğu muhatabının "yanlış olduğunu düşündüğü bir Kitab'ın tasdiğiyle kendi Kitap'larını doğruladıklarını" söyleyerek esasından Kur'ân'ın doğruluğuna iddiayı ortaya atanın da inandığını ortaya koymaktadır. Burada Âbidin Paşa iddia sahibinin kendisini boşa düşürdüğünü göstermektedir.

İkinci fasılda ise Kur'ân'ın Kitâb-ı Mukaddes'e inanmayı bir nâkisa olarak zikreden müellif, Âbidin Paşa'ya göre burada önemli bir yanlış içerisindedir. İncil ve Tevrat'a iman etmenin İslâm'da net bir emir olduğunu kabul eden Âbidin Paşa, bu kitapların günümüzdeki durumlarına göre değil, asıl olarak bu kitapların indirildiği hallerine iman etmeyi esas aldığını zikreder. Bu da mezkur risalenin müellifinin büyük bir yanlış içerisindedir. Çünkü bu durumun kendi içlerinde bile önemli bir problem olduğu öteden beri bilinmektedir. Zira Âbidin Paşa'nın ifadesine göre bu durum Hristiyan din adamları tarafından da kabul edilmektedir.

⁵⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Umumi* [Y..PRK.UM.], No. 32, Gömlek No. 12.

⁵⁶ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdafaa*, 7.

⁵⁷ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdafaa*, 7.

Hatta İncil nüshalarının çoğalmasa üzerine Hristiyan din adamlarının yaptıkları eleme ile nüsha sayılarını dörde (Matta, Markos, Luka, Yuhanna İncilleri) düşürdükleri İznik Konsili'ne atıf yapmaktadır. Burada müellifin kendi kitaplarının mevcut durumunu gözden kaçırdığını ifade ederek İslâm'ın bu kitapların asıllarını esas aldığını belirtmektedir.

Müellifin üçüncü fasılda ele aldığı konu ise nesh meselesidir. Müellif İncil'de nesh bulunmadığını iddia ederek bu konuda Kur'ân'ın problemlili olduğunu belirtmektedir. Âbidin Paşa nesh meselesinin zamanın değişmesi ile İncil'de bulunan hususlarla ilgili olduğunu belirterek bunun tabii bir değişim olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸

Âbidin Paşa'nın reddiye yazdığı eserin dördüncü faslında ise ele alınan konu Kur'ân'ın Hz. İsa'yı tasdik etmiş olmasıdır. Bu hususa dikkat çeken ve Hz. İsa'nın tasdik edilmesinin Kur'ân'a bir nâkisa getirdiğini iddia eden müellife Âbidin Paşa itiraz etmektedir.⁵⁹ Kur'ân'ın bu ve diğer peygamberleri asıyla kabul ettiği ve mevcut durumda onların vefat edip gittiklerini, mevcut bazı aykırılıkların kendilerinden kaynaklanmadığını ifade etmektedir. Bu durumda onların gönderildikleri zaman ve emirlerle değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Diğer türlü bir durumun yanlış olduğunu belirterek sanki Hristiyanlığın Kur'ân tarafından tasdik edildiği gibi bir algı oluşturmaya çalışmasının önüne geçmektedir.

Çalışmada ele alınan fasıllardan beşincisi ise Hz. Muhammed (sas) hakkındadır. Buna göre Hz. Muhammed'in ayetleri ve mucizeleri kendisinin getiremeyeşi bir eksiklik gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Ancak Âbidin Paşa bu durumun peygamberliğin bir gereği olduğunu belirterek bunun bir eksiklik değil aksine mükemmeliyet belirtisi olduğunu göstermektedir.⁶⁰ Diğer taraftan onun geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanmasına dair yapılan atıf (Fetih, 48/2) sebebiyle müellif bu hususu bir eksiklik olarak değerlendirmektedir. Ancak Âbidin Paşa bu durumun insani olduğunu ve inan olmanın gerekliliği olduğunu belirtir. Hatasızlığın Allah'a mahsus olduğunu ifade ederek bu durumun peygamberliğine herhangi bir hâlel getirmediğine vurgu yapmaktadır.⁶¹

Âbidin Paşa müellifin altıncı fasılda ele aldığı konulara detaylı açıklamalar yaparak konuyu daha anlaşılır hale getirmeye çalışmıştır.

⁵⁸ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa*, 9.

⁵⁹ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa*, 10.

⁶⁰ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa*, 10-11.

⁶¹ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa*, 12.

Müellifin bu fasıldaki temel iddiası Kur'ân'da bir tenakuz (zıtlık) olduğu üzerine kuruludur. Bu iddianın doğru olmadığını verdiği çok sayıda örnekle ispat eden Âbidin Paşa müellifin esasında kendi içinde bir tenakuza düştüğünü de ifade eder. Âbidin Paşa, zahiren böyle anlaşılabilir örneklerle birlikte yaptığı itirazlar geniş bir yer tutmaktadır. Ayrıca müellifin dini taassubunun bakış açısına derin bir etki bıraktığından bahseder. Özellikle Nuh Tufanı ve Ashab-ı Kehf ile ilgili geniş değerlendirmeleri göze çarpmaktadır.

Müellif yedinci fasılda kendi iddialarını desteklemek amacıyla Kur'ân'ın tarihi hataları olduğunu belirtse de Âbidin Paşa örneklerle Kur'ân'ın tarihi açıdan herhangi bir hata içermediğini delillendirmektedir. Burada eski tarihi kayıtları esas alan müellif bu kayıtlar üzerinden Kur'ân'ın hatalı olduğunu iddia eder. Âbidin Paşa ise Kur'ân'ın değil bu kayıtların hatalı olabileceği tezinden yola çıkarak müellifin ithamlarını boşa çıkarmaktadır. Diğer taraftan kullanılan bazı kelimelerin başka dillere ait olduğunu iddia eden müellife Âbidin Paşa bunun tabii bir durum olduğu cevabını vermektedir.⁶²

Müellifin sekizinci fasılda⁶³ Kur'ân'ın kendi içerisinde kendisiyle münakaşa ettiğine dair ifadelerine detaylı cevaplar verilmektedir. Bu cevapların Kur'ân'ın kendi içerisinde sanki birbiriyle çelişir gibi görülen hususları ele almaktadır. Bu değerlendirmeler müellifin net bir biçimde yanlışlığı içerisinde olduğunu göstermektedir.

Müellif dokuzuncu fasılda Kur'ân metni içerisinde birtakım hurafelerin var olduğunu iddia etmektedir.⁶⁴ Âbidin Paşa bu hususa karşın iddialarını ortaya koyarak Kur'ân'da yer alan bilgilerin tamamen güvenilir bilgiler olduğunu ifade etmektedir.

Onuncu ve son fasılda müellif, mucizelerle ilgili şüphelerini beyan etmeye girişmiştir. Bu kısımda müellife kendi kültüründen cevaplar veren Âbidin Paşa bu durumun kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir. Müellif ayrıca yukarıda ele aldığı iddialara dayanarak kendince bir tebliğ faaliyeti yapmış ve Müslümanların dinlerindeki tahrifat sebebiyle Hristiyanlığa girmelerinin daha uygun olacağını söylemiştir.⁶⁵

4. Siyasi Kişiliği

⁶² Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdafaa*, 13-23.

⁶³ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdafaa*, 23.

⁶⁴ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdafaa*, 32-33.

⁶⁵ Âbidin Paşa, *Âlem-i İslâmiyyet Müdafaa*, 34-40.

Yıldız Sarayı'nda Sultan Abdülaziz'e yapılan darbe ve akabinde Feriye Sarayı'ndaki şaibeli ölümü⁶⁶ sonrasında saray muhafızlığı görevi için Arnavut soyundan olanlar tercih edilmeye başlamıştır. 1866 yılında Âbidin Paşa, abisi Veysel Paşa ile silahşörlük görevi için saraya seçilmişlerdir. İki yıl silahşörlük görevi yaptıktan sonra Preveze Mutasarrıf Muavinliği ve 1872 yılında İzmir Hukuk Temyiz Meclisi ikinci başkanı olarak atanmıştır. Âbidin Paşa'nın görevlerini üstün bir başarıyla ifâ etmesi sebebiyle Hukuk Komisyonu Başkanlığı'na tevdi edilmiştir.⁶⁷

1877-78 yıllarında meydana gelen ve Doksanüç Harbi olarak isimlendirilen Osmanlı-Rus savaşı neticesinde Osmanlı Devleti ağır bir mağlubiyet yaşamıştı.⁶⁸ Bu savaşın sonucunda ortaya çıkan en büyük problem siyasi olarak Ermeni meselesi olmuştur. Temel sebep ise Osmanlı'nın Avrupa devletleri ile gerçekleştirdiği Berlin Antlaşması'nın 61. maddesidir.⁶⁹ Maddeye göre Ermenilerin buldukları yerlerde onların lehlerine ıslahatlar yapılacak ve bunu Avrupa devletlerine ne derece uygulandığının denetleyicisi olma sözü verilmiştir. Artık sorun Osmanlı'nın iç meselesi olmaktan öte geçmiştir.⁷⁰ Anlaşma gereği Âbidin Paşa, Diyarbakır'a bölgenin adli, asayiş ve idari sorunlarını çözüp otoriteyi güçlendirmek amacıyla 21 Haziran 1879'da iki yüz yirmi beş kuş harcırah ile görevlendirilmiştir.⁷¹

Âbidin Paşa'nın Diyarbakır'da yürüttüğü Ma'mûratü'l-azîz Komiserliği sırasında bölgenin güvenliği ve otoritenin sağlanması için yapmış olduğu uygulamaların başarılı olması sonucunda görev alanı genişletilerek Rumeli Beylerbeyi⁷² rütbesi verilmiştir.⁷³ Akabinde 13 Ağustos 1879 tarihinde Paşa'nın kariyerindeki ilk valilik görevi olan Sivas valiliğine yirmi bin kuruş maaşla tevdi edilmiştir.⁷⁴

⁶⁶ Abdülnasır Yener, "Sultan Abdülaziz'in Tahttan İndirilişi ve Darbeyle Gelen Meşrutiyet", *Şehir ve İrfan Araştırmaları Dergisi* 2 (Mayıs 2016), 102-113.

⁶⁷ İşisağ, *Âbidin Paşa Bir Adana Valisi*, 2.

⁶⁸ Mahir Aydın, "Doksanüç Harbi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/498-499.

⁶⁹ Ali İhsan Gencer, "Berlin Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/516-517.

⁷⁰ Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987), 110-125.

⁷¹ Âbidin Paşa, *Defter-i Âbidin Paşa -II* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mehmet Zeki Pakalın, 00024), 8.

⁷² Tanzimat'ın ilanından sonra bu rütbeyi kazanan kişilere paşa denilirdi.

⁷³ Çanakçı, *Âbidin Paşa'nın Notlarından Osmanlı Devleti'nin Son Yılları (1888-1906)*, 24.

⁷⁴ Âbidin Paşa, *Defter-i Âbidin Paşa -II* (Mehmet Zeki Pakalın, 00024), 9.

1880 yılına gelindiğinde Doksanüç Harbi'nin etkileri hala devam etmekte ve ülkenin batısı Selanik'te, yerel çetelerin boy göstermesi ahalinin iç güvenliğini tehdit ediyordu. Merkez otoritenin güvenlik görevlilerinin yetersiz kalması işleri daha da zorlaştırıyordu.⁷⁵ Âbidin Paşa'nın Ma'mûratü'l-azîz Komiserliği görevi sırasında halkın güvenliğini sağlamak için yaptığı uygulamalar ve çetelere karşı verdiği mücadeleler neticesinde devlet otoritesini sağlayan güçlü bir devlet adamı olduğunu göstermişti. Bu sebeple Âbidin Paşa 28 Şubat 1880 tarihinde Selanik valiliğine tayin edilmiştir.⁷⁶

Âbidin Paşa, Selanik'te göreve başlamasından yaklaşık olarak bir yıl kadar sonra 22 Ocak 1881 tarihinde Adana valiliğine tayini gerçekleştirilmiştir.⁷⁷ Âbidin Paşa göreve başladığında vilayetteki en mühim sorunun ucu bucağı bulunmayan bataklıkların kurutulması tarım alanlarına çevirmeyi düşünüyordu. Bu sayede hem halka hem de devlete önemli bir gelir getireceğine inanıyordu. Bataklıkların ıslahı için gerekli finansal harcamaları bizzat kendisi yaparak bazı ıslah edilecek yerleri de kendine tahsis edilmesini talep ediyordu.⁷⁸ Dâhiliye Nezâreti ile yapmış olduğu telgraflar sonucunda Paşa'nın isteği mâkul görülmüştür.⁷⁹ Paşa ıslah çalışmalarını yalnızca kendine verilen bataklıklarla sınırlı tutmayıp satın alma yoluyla çalışmaların yapılacağı bölgenin sınırlarını genişletmiştir. Yapılan bu satın almalar neticesinde alınan araziler çok ucuz fiyatlara kapatıldığı ve arazilerin tapularını eşinin üzerine yapmasından dolayı Bab-ı âli'ye birçok şikâyet gitmiştir. Âbidin Paşa alınan arazilerde usulsüz bir satışın olmadığına dair topladığı mazbataları Dâhiliye Nezâreti'ne göndermiştir. Yapılan incelemeler neticesinde bir süre bu suçlamaların önüne geçilmiştir.⁸⁰ Lakin Meclis-i Vükela'nın yaptığı incelemeler neticesinde Paşa görevinden alınarak yerine Aziz Paşa getirilmiştir.⁸¹

Âbidin Paşa 7 Temmuz 1886 tarihinde Ankara valiliğine atandığında⁸² Ankara'da üretim, güvenlik, kıtlık, ulaşım, su sorunu, asayiş ve eğitim gibi alanlarda çözülmesi gereken önemli problemler bulunmaktadır. Problemlerin çözümü için gerekli olan birimlere telgraflar çekerek sorunları

⁷⁵ Çanakçı, *Âbidin Paşa'nın Notlarından Osmanlı Devleti'nin Son Yılları (1888-1906)*, 25.

⁷⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Mahsus [İ..MMS.]*, No. 66, Gömlek No. 3092.

⁷⁷ Âbidin Paşa, *Defter-i Âbidin Paşa -II* (Mehmet Zeki Pakalın, 00024), 9.

⁷⁸ Çanakçı, *Âbidin Paşa'nın Notlarından Osmanlı Devleti'nin Son Yılları (1888-1906)*, 28.

⁷⁹ Âbidin Paşa, *Defter-i Âbidin Paşa -I* (Mehmet Zeki Pakalın, 00019), 1.

⁸⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Umumi [Y..PRK.UM.]*, No. 6, Gömlek No. 77.

⁸¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Resmî Maruzat [Y..A...RES.]*, No. 20, Gömlek No. 43.

⁸² Âbidin Paşa, *Defter-i Âbidin Paşa -II* (Mehmet Zeki Pakalın, 00024), 9.

çözmeye başlar.⁸³ Yaptığı çalışmalar neticesinde Âbidin Paşa birçok sorunu ortadan kaldırmayı başarır ve Ankara'ya önemli hizmetler yapar. Lakin bir grup insan valinin halka zulmettiğini iddia etmiş, Paşa da bu iddialarla yaptığı başarılı çalışmaların gölgelenmeye çalışıldığını öne sürmüştür.⁸⁴ Bu olaylar neticesinde Sadaret Makamı detaylı bir rapor hazırlayıp sunmasını istemiştir. Yapılan sunumdan bir süre sonrasında Paşa'ya Osmani Nişanı verilmiştir.⁸⁵

Değerlendirme ve Sonuç

İslâm inancının ve düşüncesinin gayrimüslim topluluklar tarafından çok kez farklı iddialarla eleştirildiği bilinmektedir. Genellikle akli delillerle yola çıkmış gibi görünen iddiaların inanç temelli bir rahatsızlık olduğu görülmektedir. Ele aldığımız çalışma da bunun ilginç örneklerinden birini oluşturmaktadır ve Müslüman itikadını bozmak niyetiyle bir gayrete girişmiştir. Müellif farklı fasıllarda İslâm inancının ve özellikle de içerisinde hiçbir şüphe bulunmayan Kur'ân metninin güvenilirliğini sorgulayarak Müslümanların şüpheye düşmesini sağlamaya gayret etmektedir.

Âbidin Paşa hem Müslüman bir ilim adamı hem de bir devlet adamı olmanın verdiği sorumluluk hissiyle İslâm'ın temeline ve Müslümanların inancına yapılan bu saldırıya kayıtsız kalamamış ve kaleme aldığı reddiye ile bu konudaki sorumluluğunu yerine getirmeye çalışmıştır. Esasında Âbidin Paşa'nın gayretinin haksız olmadığı müellifin son kısımda Müslümanlara hitaben yaptığı Hristiyanlığa gelmeleri çağrısı ile net bir biçimde görülmektedir. Müellifin asıl amacı İslâm dinine yönelik eleştirilerinin Müslümanları dinlerinden soğutması ve farklı alternatiflere meyletmeleri, bu minvalde kendi görüşüne en uygun olan Hristiyanlığa tabi olmalarıdır. Bu yönde bir çağrının Mısır'da yapılmış olması da anlamlıdır. Zira Bizans'ın önemli merkezlerinden birisi olan ve yoğun Hristiyan nüfusa sahip olan Mısır İslâm fetihleriyle erken döneme tanışmış ve İslâm'ın önemli merkezlerinden birisi olmuştur. Mezkûr risalenin kaleme alındığı dönem ise Osmanlı İmparatorluğu'nun üzerinde büyük emelleri olan Batıların her yönden saldırıya geçtiği bir dönemdi. Papazlık görevi ifa eden risale müellifi de kendi gücü nispetinde kendi ülküdaşlarının amaçlarına hizmet etmeye ve bölgede bulunan Müslüman nüfusunun azalarak kendilerine intisap etmelerine yönelik bir gayret içerisindeydi. Âbidin Paşa da onun bu amacına ulaşmasına engel olabilmek adına kaleme aldığı reddiye ile büyük bir hizmet ifa etmiştir.

⁸³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Umumi* [Y..PRK.UM.], No. 14, Gömlek No. 1.

⁸⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Umumi* [Y..PRK.UM.], No. 24, Gömlek No. 54.

⁸⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye* [İ..DH.], No. 1132, Gömlek No. 88400.

Âbidin Paşa'nın devlet kademelerinde göstermiş olduğu başarının yanında ilmî açıdan da güçlü bir isim olduğu diğer çalışmaları ile de bilinmektedir. Bizim de konumuzu teşkil eden reddiyesi onun bu konudaki yetkinliğini göstermektedir. Bu alana yönelik çalışmaların daha da artarak derinleşmesi, hem Âbidin Paşa'nın isminin bir semt ismi olmaktan öteye geçmesi adına hem de diğer devlet ricâlinin bu konuda yapmış oldukları çalışmaların gün yüzüne çıkarılması adına büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

Âbidin Paşa. *Âlem-i İslâmiyyet Müdâfaa*. İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1315.

Âbidin Paşa. *Ber Tarz-ı Nevin Nahv-i Arabi*. Rodos: Vilayet Matbaası, 1908.

Âbidin Paşa. *Defter-i Âbidin Paşa -I*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mehmet Zeki Pakalın, 00019.

Âbidin Paşa. *Defter-i Âbidin Paşa -II*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Mehmet Zeki Pakalın, 00024.

Âbidin Paşa. *Meali-i İslâmiye*. İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1898.

Âbidin Paşa. *Saadet-i Dünya*. Rodos: Cezair-i Bahr-i Sefid Vilâyet Matbaası, 1312.

Anuşe, Hasan. "Edeb-i Farisi der Anadolu ve Balkan". *Danışname-i Edebi Farisi*. C. 1. Tahran, 1383.

Avcı, Zeynep. *A'dan Z'ye Âbidin Dino*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2018.

Aydar, Hidayet. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Bir Katkı: Mehmed Fevzî Efendi'nin Tefrîcu'l-kalak fî tefsîri sûreti'l- Felak Adlı Sure Tefsirinin İşârî Yönden İncelenmesi" 6/2 (2022), 633-656.

287

Aydın, Mahir. "Doksanüç Harbi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bayrak, M. Orhan. *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)*. İstanbul: Aksüt Matbaası, 1979.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Dahiliye [İ..DH..]*. No. 1132, Gömlek No. 88400.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Esas Evrakı [Y..EE..]*. No. 129, Gömlek No. 76.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Hususi [İ..HUS..]*. No. 16, Gömlek No. 44.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Hususi [İ..HUS..]*. No. 129, Gömlek No. 7.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Hususi Maruzat [Y..A...HUS..]*. No. 408, Gömlek No. 32.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Hususi Maruzat [Y..A...HUS..]*. No. 411, Gömlek No. 144.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Mabeyn Cetvelleri [Y..PRK.MBC..]*. No. 9, Gömlek No.

47.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Mabeyn-i Hümayun [İ..MBH.]*. No. 4, Gömlek No.12.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Mahsus [İ..MMS.]*. No. 66, Gömlek No. 3092.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Resmi Maruzat [Y..A...RES.]*. No. 20, Gömlek No. 43.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Umumi [Y..PRK.UM.]*. No. 35, Gömlek No. 83.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Umumi [Y..PRK.UM.]*. No. 32, Gömlek No. 12.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Umumi [Y..PRK.UM.]*. No. 6, Gömlek No. 77.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Umumi [Y..PRK.UM.]*. No. 14, Gömlek No. 1.

(BOA), Osmanlı Arşivi. *Umumi [Y..PRK.UM.]*. No. 24, Gömlek No. 54.

Bûsîrî, Ebu Abdullah Şerefeddin Muhammed b. Said b. Hammad. *Terceme ve şerh-i Kaside-i bürde*. çev. Âbidin Paşa. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324.

Ceyhan, Semih. “Mesnevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Çanakçı, Halis. *Âbidin Paşa'nın Notlarından Osmanlı Devleti'nin Son Yılları (1888-1906)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Çelik, İsa. *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.

Çelik, İsa - Yıldırım, Birol. “Mesnevî Şârihi Bir Ankara Valisi: Âbidin Paşa'nın Tasavvufî Düşünceleri”. *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 5/11 (2017), 26-67.

Gencer, Ali İhsan. “Berlin Antlaşması”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Güzel, M. Şehmus. *Âbidin Dino 1913-1942*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.

İşisağ, Ahmet Nadir. *Âbidin Paşa Bir Adana Valisi*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2019.

Kaya, Mustafa. “Kasîdetü'l-Bürde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kodaman, Bayram. *Sultan II.Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987.

- Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi. *Nücümü'l-ihtidâ fi rucûmi'l-a'dâ*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 06342.
- Mevlana Celaleddin-i Rumi, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Tercüme ve şerh-i Mesnevi-i Şerif*. çev. Âbidin Paşa. Ankara: Vilayet Matbaası, 1887.
- Öngören, Reşat. "Merkez Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Öter, Nacide. "Âbidin Paşa Türbesinin Mimari Özellikleri". *Art-Sanat* 17 (2022), 359-374.
- Özege, M. Seyfettin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1971.
- Pala, İskender. "Âbidin Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Piku, Alfred. *Osmanlı Döneminde Arnavut Asıllı Müelliflerin Kur'ân İlimleri Ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Şimşekler, Nuri. "Devlet Adamı Ve Mesnevî Şârihi Âbidin Paşa Hayatı - İdareciliği - Eserleri". *Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9/10 (1995 1994), 117-126. 289
- Uçarol, Rifat. "Gazi Ahmed Muhtar Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yener, Abdülnasır. "Sultan Abdülaziz'in Tahttan İndirilişi ve Darbeyle Gelen Meşrutiyet". *Şehir ve İrfan Araştırmaları Dergisi* 2 (Mayıs 2016), 102-113.
- Yılmaz, Celali. *Borsa Risalesi: Hava Oyunları*. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 3. Basım, 2020.

Etbâu't-Tâbiîn Neslinden Gelen Bir Âlim Zaviyesinden İsnad ve İsnadla İlgili Bazı Konulara Bakış: Abdullah b.

Mübârek'in Yaklaşım ve Katkıları¹

An Overview of Some Issues Related to Isnād and Isnād from a Scholar
from the Generation of the Tabā al- Tâbiîn Abdullah b. al-Mubârak's
Approach and Contributions

Hamdi TÜRKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı
Asst. Prof., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of
Hadīth

Bayburt/Türkiye

hturkoglu@bayburt.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5740-2401

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Aralık / December 2023

DOI: [10.53683/gifad.1369708](https://doi.org/10.53683/gifad.1369708)

Atıf / Citation: Türkoğlu, Hamdi. "Etbâu't-Tâbiîn Neslinden Gelen Bir Âlim Zaviyesinden İsnad ve İsnadla İlgili Bazı Konulara Bakış: Abdullah b. Mübârek'in Yaklaşım ve Katkıları / An Overview of Some Issues Related to Isnād and Isnād from a Scholar from the Generation of the Tabā al- Tâbiîn Abdullah b. al-Mubârak's Approach and Contributions". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 290-320

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

¹ Bu makale, "Abdullah b. el-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri" isimli doktora tezinden istifade edilerek üretilmiştir.

Öz

Etbâu't-Tâbiîn tabakasından olan Abdullah b. el-Mübârek, hicrî ikinci asırda hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi alanların önemli simalarından biridir. Hadis tarihinin tedvin ve tasnif gibi iki önemli dönemine şahit olan Abdullah b. el-Mübârek, hadis ilminin muhtelif konuları hakkındaki düşünceleri ve telif etmiş olduğu eserleri ile bu dönemin hadis ilminin şekillenmesine katkı sunduğu gibi sonraki dönemde yapılacak çalışmalar için de örnek teşkil etmektedir. Telif etmiş olduğu eserlerin tasnif döneminin ilk ürünleri olması ve bu eserlerin bir kısmının günümüze ulaşması hicrî ikinci asırdaki tasnif anlayışını ve zihniyetini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Diğer taraftan hadis ilminin muhtelif konuları hakkındaki yaklaşımları, ilgili konuların gelişmesi ve şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle isnadın hadis için önemini vurgulaması, râvilerin adalet ve zabtı konusundaki açıklamaları, cerh ve ta'dil alanında râviler hakkındaki değerlendirmeleri bu konuların temelini oluşturduğu söylenebilir. Bu sebeple bu çalışmada İbnü'l-Mübârek'in isnada ve isnadla doğrudan alakalı bazı konulara yaklaşımı tetkik edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Abdullah b. el-Mübârek, İsnad, Cerh ve Ta'dil, Râvi.*

Abstract

Abdullah b. al-Mubâarak, one of the Taba al-Tâbiîn (followers of the followers), is one of the most influential figures in the fields of ḥadīth, fiqh, and mysticism in the second century of Hijrī. Abdullah b. al-Mubâarak, who witnessed two critical periods of the history of ḥadīth, such as the period of codification and classification, contributed to the shaping of the science of ḥadīth of this period with his thoughts on various subjects of the science of ḥadīth and the works he wrote, as well as setting an example for the studies to be carried out in the following period. The fact that his works are the first products of the classification period and that some of these works have survived to the present day is essential in terms of reflecting the understanding and mentality of classification in the second century of Hijrī.

On the other hand, his approaches to various topics of ḥadīth science and methodology made significant contributions to the development and shaping of the related topics. In particular, it can be said that his emphasis on the importance of Isnād for ḥadīth, his explanations on the justice and zabṭa of the narrators, and his evaluations of the narrators in the field of jarḥ and ta'dil form the basis of these issues. For this reason, in this study, Ibn al-Mubâarak's approach to Isnād and some issues directly related to Isnād will be examined.

Keywords: *Ḥadīth, Abdullah b. al-Mubâarak, Isnād, Jarḥ wa Ta'dil, Rāwī.*

Extended Summary

Abdullah b. al-Mubâarak was from the tebe-i tabiîn class. He is one of the crucial figures in fields such as ḥadīth, fiqh, and mysticism in the second century of the Hijrī. It witnessed two critical periods in the history of ḥadīth, such as codification and classification. Abdullah b. al-Mubâarak contributed to shaping the ḥadīth science of this period with his thoughts on various subjects of the science of ḥadīth and the works he compiled. At the same time, his ideas and works set an example for the studies to be carried out in the following period.

The name of Ibn al-Mubâarak is mentioned within the scope of medā ru'l-ḥadīth. He was closely interested in Isnād and issues directly related to it. Because, like many ḥadīths, Ibn al-Mubâarak has words expressing the importance of Isnād. At the same time, the narrator's views on justice and record, cancellation, and amendment attract attention. Because Ibn al-Mubâarak's views on these issues not only form the basis of the relevant issues but also contribute to the development of these issues.

Abdullah b. al-Mubâarak expressed the importance of Isnād for the Islamic religion in general and the science of ḥadīth in particular. His statement: "Isnād is from religion. If there were no Isnād, anyone could say whatever he wanted, and religion would disappear. It is from religion to demand muttaṣil Isnād. A person who demands the commandments of religion without references is like the situation of a person who tries to climb to the roof of a house without a ladder. "If the person who narrated the ḥadīth without attribution is asked, whoever narrated this to you, he will be left speechless." His words emphasize the importance of imputation. With this approach, he states that the main element that will protect the religion from modification, alteration, and distortion is the Isnād system.

On the one hand, Ibn al-Mubâarak pointed out the importance of Isnād, and on the other hand, he stated that ḥadīths should be taken from narrators who were meticulous in using Isnād. He gave importance not only to the reliability of the narrators but also to the authenticity of the chain, which is a characteristic of the authentic ḥadīth. If there was any flaw or interruption in the Isnād, he explained it.

One of the issues that Ibn al-Mubâarak focuses on regarding Isnād is esaḥḥu'l-esānid. Esaḥḥu'l-esānid, which is used in the most authentic sense of the seneds, is the sened consisting of Süfyān es-Sewrī

→Mansūr→İbrahim→Alkame→İbn Mes'ūd, according to Ibn al-Mubārak.

As a result, Ibn al-Mubārak, who considered Isnād as a religion and said that Isnād was the only element that would protect the ḥadīth religion, emphasized the importance of Isnād in his lifetime, contributed to the development and establishment of Isnād and created awareness about the use of Isnād both for his period and for the following periods. On the other hand, he draws attention to the importance of the narrators in the Isnād being sika and muttaşil of the chain.

Justice and restraint are the two most important qualities that a trustworthy narrator must have. Although the scope and meaning of these adjectives became clearer in later periods, it is possible to see that statements that would nourish these attributes and enable them to enter the ḥadīth literature were also made by early scholars. Ibn al-Mubārak's discussions with some ḥadīth scholars about justice also point to this.

Ibn, Sufyan es-Sewrī and Sufyan b. Uyeyne The discussions of ḥadīth scholars, such as about justice, point to this.

It is understood that Ibn al-Mubārak also has an important place in the field of jarḥ and ta'dil. Although it has not survived to the present day, It has made mention of a work named at-Tāriḥ, which includes the biographies of narrators, although it has not been survived to the present day.

Ibn al-Mubārak considered the narrator's lying, the narrator's sin and ignorance, the narrator's tadrīs, the narrator's disrespect for the predecessors, the narrator's not receiving the ḥadīth he narrated directly from the teacher, the narrator's weakness of memory and making many mistakes in his narrations, and the narrator's narration of Munkar or individual narrations as reasons for negation.

Ibn al-Mubārak considered the narrator's lied (kizb) the most severe reason for criticism and stated that the narrations of a narrator who was found to be lying should not be taken again. He criticized many people due to denial. If the narrator was not a propagandist/dā'ī, he did not care that he belonged to sects such as Murji'a, Jabriyya and Kadariyya. For this reason, just supporting these sects is not a reason for dissent, according to Ibn al-Mubārak. However, if the narrator becomes a fanatic and invites people to his sect, then the narration of this narrator will not be respected in his eyes. Although Ibn al-Mubārak saw tadrīs as a flaw in the absolute sense, he did not abandon each of his mudallis and their narrations. However, he acted more selectively and cautiously regarding the narrations of these narrators. It

is seen that Ibn al-Mubâarak criticized some narrators for not taking the ḥadīth he narrated from his teacher. In other words, it considers the narrator's narration as if he had heard a ḥadīth from a teacher whom he had not heard from, as a reason for cerh. There is information in the sources that Ibn al-Mubâarak considered persisting in making many mistakes and narrating from memory without memorizing it firmly as grounds for jarḥ.

Abdullah b. al-Mubâarak, there are many words of jarḥ and ta'dil that are used when evaluating the narrators. The narrators whom Ibn al-Mubâarak criticized were true.

Giriş

Horasan'da hadisleri ilk tasnif eden Abdullah b. el-Mübârek (118-181/736-797),² hicrî ikinci asırda yaşamış önemli hadis âlimlerinden biridir. Öncesi ve sonrasıyla bu asır hadis ilmi ve tarihi bakımından önemli bir yere sahiptir. Rivayet asrı olarak nitelendirilen bu üç asır, İslamî ilimlerin teşekkül ettiği, geliştiği ve sistemleştiği asırlardır. Dolayısıyla bu asırlarda yaşamış muhaddislerin hadis ilminin muhtelif konuları hakkındaki görüşleri ve kaleme aldıkları eserleri aynı zamanda yaşadıkları dönemin hadis anlayışını yansıtmaktadır. Başka bir deyişle ilk dönemlerde yaşamış âlimlerin yaklaşım ve çalışmalarıyla katkılarının tetkik edilmesi bu dönemin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu anlayış çerçevesinde ismi medâru'l-hadis kapsamında zikredilen ve tebe-i tabiîn neslinden olan İbnü'l-Mübârek'in isnad ve isnadla doğrudan alakalı konulardaki yaklaşımı üzerinde durulacaktır. Zira birçok muhaddis gibi İbnü'l-Mübârek'in de isnadın önemini dile getiren sözleri bulunmaktadır. Aynı zamanda râvinin adalet ve zabtı, cerh ve ta'dil konusundaki görüşleri dikkat çekmektedir. Çünkü İbnü'l-Mübârek'in bu konulardaki görüşleri ilgili konuların temelini oluşturduğu gibi bu konuların gelişmesine katkı sağlamaktadır.

Bu çalışma, İbnü'l-Mübârek'in isnad sistemine yaklaşımını, râvilerin adalet ve zabtı konusundaki görüşlerini ve râvilerin cerh edilmesinde esas aldığı kriterlerini konu edinmektedir.

1. İsnad Hakkındaki Görüşleri ve İsnad Sisteminin Gelişmesine Katkıları

İsnad hadis ilminin önemli konularından biridir. Babanzâde Ahmed Naim'in (ö. 1934) ifadesi ile elfâz-ı mahsûse ile nâkil veya nâkillerini beyan

² Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahmân el-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404), 611.

etmek suretiyle metn-i hadisi kâiline ref‘ ve îsâl yani izafe etmek anlamına gelmektedir.³

Birçok muhaddis gibi Abdullah b. el-Mübârek de isnadın genelde İslâm dini, özelde ise hadis ilmi için önemini dile getirmiştir. Onun şu sözleri isnadın önemini vurgulamaktadır: “İsnad dındendir. İsnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi ve din yok olurdu”⁴ Bu ifadesiyle o, dini tebdil, tağyir ve tahriften koruyacak asıl unsurun isnad sistemi olduğunu dile getirmektedir. Yine İbnü’l-Mübârek, isnadı dinin emirlerine sahih bir şekilde ulaşmayı sağlayan, sünneti ayakta tutup hadis uydurma niyetinde olanları afallatan bir sistem olarak görmekte ve bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: “Muttasil isnadı talep etmek dındendir. İsnadsız dinîn emirlerini talep eden kimsenin durumu merdiven olmadan evin damına çıkmaya çalışan kişinin durumu gibidir. İsnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi. Hadisi, isnadsız rivayet eden kimseye denilse ki bunu sana kim rivayet etti, o kalakalır”⁵

Ona nispet edilen başka bir rivayette de “bizimle, şu kavim⁶ arasında ayaklar (الاقوال) yani isnad vardır” diyerek isnadın dini koruması ve ayakta tutması konusundaki önemini ifade etmektedir. Müslim’in *Sahih*’ini tahkik eden Muhammed Fuâd Abdülbâkî’nin de söylediği gibi isnad canlı bir varlığa veya herhangi bir şeyi ayakta tutacak direğe benzetilmiştir. Ayakları olmayan bir canlı nasıl ayakta duramazsa⁷ veya direği olmayan bir yapı nasıl yıkılırsa isnadsız hadis de bir işe yaramaz. Bu sebeple hadis ve sünneti

³ Ahmed Naim Babanzâde, *Sahihî Buhârî Muhtasarı Tecdîdi Sarîh* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 1/72.

⁴ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, 209; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Neysâbüri, *Ma’rifetü ulumi’l-hadis*, thk. Seyyid Mu’zam Hüseyin (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1977), 6; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, thk. Nureddin Itr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1406), 256.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrakî, İbrahim Hamdi el-Medenî (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, 1357), 292-293.

⁶ Burada İbnü’l-Mübârek’in kendi dönemindeki muhaddislerle sahâbe arasında bir mukayese yaptığı ifade edilmektedir. Zira sahâbe hadisi vasıtasız bir şekilde doğrudan Hz. Peygamber’den nakletmiştir. Aynı zamanda bu ifade ile ehl-i hevâdan yalan söyleyen kimselerin kastedildiği de belirtilmektedir. Buna göre ehl-i sıdk ve adâlet sahibi muhaddisler ile müfterî ehl-i vad’ ve’-dalâl arasındaki farkın isnadı kullanmak olduğu ifade edilmektedir. Bk. Muhammedü’l-Emin b. Abdillâh el-Üramî el-Alevî el-Hererî, *Şerhu Sahihî Müslim (el-Kevekbü’l-vehhâc ve’r-raozu’l-behhâc fi şerhi Sahihî Müslim b. el-Haccâc)* (Mekke: Dâru’l-Minhâc-Dâru Tavkî’n-Necât, 1430/2009), 1/263; Muhammed b. Ali b. Adem Musa İsyübî el-Vellevî, *Kurretu ayni’l-muhtâc fi şerhi Mukaddimeti Sahihî’l-İmam el-Haccâc (Dâru İbni’l-Cevzî, 1424)*, 2/84.

⁷ Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: İsâl’l-Bâbi’l-Halebî ve Şurakâ, 1374/1955), Mukaddime, 5.

dolayısıyla da dini ayakta tutacak şeyin isnad olduğu vurgulanmakta ve sahîh isnadla nakledilen hadislerin önemine işaret edilmektedir.

İbnü'l-Mübârek bir yandan isnadın önemine işaret ederken diğer yandan isnad kullanımında titiz davranan râvilerden hadis alınmasını belirtmiştir. Ona “kimlerin hadisini alalım?” diye sorulduğunda, “Allah için ilim öğrenen, isnadda sıkı davranan kimseden alınız. Bir kimse, sika olan birinden hadis alır, fakat aldığı kimse sika olmayandan almış olabilir; sika olmayan birinden alır, fakat o sikadan almış olabilir. Gerekli olan ve kabul edilen, sikanın sikadan aldığı ilimdir” cevabını vermiştir.⁸ Buna göre İbnü'l-Mübârek isnadın önemini vurgulamakla birlikte isnaddaki râvilerin de güvenilir olmasının gerekli olduğuna işaret etmiştir.

Abdullah b. el-Mübârek, sadece râvilerin sika olmasına değil, aynı zamanda sahîh hadisin bir vasfı olan senedin muttasıl olmasını da önemsemiştir. Şayet isnadda herhangi bir kusur, inkıtâ' varsa bunu açıklamıştır. Nitekim Müslim'in mukkadimesindeki bir rivayet buna ışık tutmaktadır; Ebû İshâk İbrahim b. İsâ et-Tâlekânî, Abdullah b. el-Mübârek'e, “Ya Ebâ Abdîrrahmân! Kulağımıza gelen şöyle bir hadis var: “Hiç şüphe yok ki kendi namazınla beraber anne ve babana da namaz kılman, orucunla beraber onlara da oruç tutman iyilik üstüne iyilik kabilindedir” dedi. Bunun üzerine Abdullah: Ya Ebâ İshâk, bu hadis kimdendir? deyince, Şihâb b. Hirâş'tandır, dedim. İbnü'l-Mübârek “o güvenilirdir. Ya o kimden almış?” dedi. “Haccâc b. Dînâr'dan” dedim. “O da güvenilirdir. O kimden almış?” deyince Rasûlullah (s.a.s.) buyurmuş, dedim. İbnü'l-Mübârek, “Yâ Ebâ İshâk, şüphesiz ki, Haccâc b. Dînâr'la Hz. Peygamber arasında öyle çöller var ki, o çöllerde binek hayvanlarının boyunları kopar” dedi.⁹

Arz ettiğimiz bu konuşma İbnü'l-Mübârek'in hem râvilerin mevsûk hem de isnadın muttasıl olmasını önemseddiğini göstermektedir. Bu iki unsur ise sahîh hadisin icmalen şartlarını oluşturmaktadır.¹⁰

Bilindiği üzere adâlet ve zabt vasıflarını en üst derecede taşıyan râvilerden müteşekkil senedler muhaddislerce en sahîh sened olarak telakki edilmiş ve bu durum *esahhu'l-esânîd* tabiriyle ifade edilmiştir. Örneğin Buhârî'nin en sahîh sened dediği ile Müslim'in ki birbirinden farklıdır. Bunun temel sebeplerinden biri herhangi bir hadis otoritesinin bir isnadda yer alan

⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 1/277.

⁹ Müslim, Mukaddime, 5; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 392.

¹⁰ Müslim, Mukaddime, 5; Ahmet Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973), 43.

râvileri başka isnadlardaki râvilerden daha sika görmesi veya râvinin fakîh olması gibi bir yönünü tercih etmesidir. Hadis imâmlarının râvilerin evsâfî hakkındaki ictihâdlarının farklı olması, birden çok isnadın esahhu'l-esânîd diye nitelendirilmesine sebep olmuştur.¹¹

İbnü'l-Mübârek'in isnadla ilgili üzerinde durduğu hususlardan biri de esahhu'l-esânîd'dir. Bu kavram senedlerin en sahihi anlamında kullanılmaktadır.¹² Ancak esahhu'l-esânîd'in hangi râvilerden oluşan isnadın olduğu meselesi muhaddislere ve beldelere göre değişmektedir. İbnü'l-Mübârek'e göre esahhu'l-esânîd Süfyân es-Sevrî→Mansûr→İbrahim→Alkame→İbn Mes'ûd'dan oluşan senedir. O bu senedin en çok tercih edileni ve en iyisi olduğunu söyleyerek hadis bu senedle ulaşmışsa sanki Hz. Peygamber'den işitilmiş gibi olacağını bildirmiştir.¹³ Ayrıca İbnü'l-Mübârek, âlimlerin üzerinde *icma'* ettikleri senedin bu sened olduğunu ifade eder. Zehebî bu isnadın Iraklıların yanında en sahîh sened olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Bu sebeple İbnü'l-Mübârek'in yukarıdaki sened üzerinde *icma'* edildiği şeklindeki açıklamasını bölgesel *icma'* olarak anlamak daha uygun olacaktır. Vekî' b. Cerrâh da bu senedi, esahhu'l-esânîd diye nitelemekte ve kendisine yöneltilen bir soru üzerine, bu seneddeki râvilerin fakîh olduğunu söyleyerek tercih ettiğini açıklamaktadır.¹⁵ Öyle anlaşılıyor ki o, Iraklıların ve İbnü'l-Mübârek'in bu senedi en sahîh sened olarak görmelerinin sebebi, râvilerin sika ve fakîh olmasıdır. İbnü'l-Mübârek'in günümüze ulaşan eserlerinde bu senedle nakledilen tek bir rivayet tespit edilmiştir.¹⁶ Temel hadis kaynaklarında ise hem İbnü'l-Mübârek hem de başka kimseler, mezkûr senedle rivayette bulunmuşlardır.¹⁷

¹¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbnü's-Salâh*, thk. Rebi' b. Hâdî (Riyâd: Dâru'r-Raye, 1994), 1/248.

¹² Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 27.

¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 398.

¹⁴ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 7/236.

¹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 436.

¹⁶ Abdullah b. el-Mübârek, *Kitâbü'z-Zühed ve yelîhi kitâbu'r-rekâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425), Hadis No: 772.

¹⁷ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boga (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), Tefsir, 361, Libâs, 83, 85; Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyânî, 1395), Nikâh, 44; Süleyman b. Eşas es-Sicistânî Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), Nikâh, 31; Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebü Gudde (Haleb: Mektebetü'l-

Netice itibariyle isnadı dinden sayan ve özelde hadisi genelde ise dini koruyacak yegâne unsurun isnad olduğunu söyleyen İbnü'l-Mübârek yaşadığı dönemde isnadın önemini vurgulamış, isnadın gelişmesine ve yerleşmesine katkı sağlamış, isnad kullanımını konusunda hem kendi dönemi için hem de sonraki dönemler için farkındalık oluşturmuştur. Diğer tarafından isnadda yer alan râvilerin sika, senedin muttasıl olmasının önemine dikkat çekmiştir.

2. Râvilerin Adâlet-Zabtına Yaklaşımı ve Katkıları

Adâlet ve *zabt*, sika (güvenilir) bir râvide bulunması gereken en önemli iki niteliktir. Adâlet, râviyi takvâya yönelten ve insanî değerlere uygun olmayan davranışlardan uzak tutan bir vasıftır.¹⁸ Bir başka ifadeyle adâlet bir Müslüman'ın Yüce Allah'a ve insanlara karşı iyi olmasını sağlayan vasıfların bütünüdür.

Her ne kadar bu sıfatların kapsamı ve anlamı sonraki dönemlerde daha da netleşse de bu vasıfları besleyecek ve hadis literatürüne girmesini sağlayacak beyanların ilk dönem âlimleri tarafından da yapıldığını görmek mümkündür. İbnü'l-Mübârek, Süfyan es-Sevrî ve Süfyan b. Uyeyne gibi muhaddislerin adalet hakkındaki müzakereleri buna işaret etmektedir. Böyle bir müzakere ortamında İbnü'l-Mübârek adalet veya âdil râvi hakkında şunları söylemektedir: “Âdil kişi, *ehl-i ilmin kendisinden razı olduğu ve hadis yazdığı kişidir ve böyle bir kişinin şehadeti makbûldür.*” Süfyan es-Sevrî'nin, İbnü'l-Mübârek'in bu görüşünü beğendiği ifade edilmektedir.¹⁹ Süfyan es-Sevrî'nin hicrî 161 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulunca râvinin adalet ve zabt vasıflarının hicrî birinci asrın ortalarında muhaddislerin gündeminde bulunmaya devam ettiği söylenebilir.

Başka bir konuşma sırasında İbnü'l-Mübârek'e adâletten sorulduğu zaman şöyle cevap vermiştir: “*Kimde şu beş haslet bulunursa (o kimse âdildir): 1. Cemaate devam etmek 2. İçkiden (nebîz) uzak durmak 3. Dindarlığına zarar verecek bir şey yapmamak 4. Yalan söylememek 5. Aklî bir kusur taşımamak.*”²⁰

İbnü'l-Mübârek'in dile getirdiği ilk dört madde râvinin adâletini oluşturan hasletlerdir. Zira âdil bir râvi, Yüce Allah'ın emirlerini yerine

Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406), Nikâh, 68; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İh'yai'l-Kütübî'l-Arabi, ts.), Nikâh, 18, 52.

¹⁸ İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2012), 69.

¹⁹ Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 1/193.

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 79.

getiren ve yasaklarından kaçınan kişidir. Dolayısıyla âdil râvi, cemate devam eder. Toplumun düzenini ve huzurunu bozacak içkiden ve yalan gibi dindarlığa zarar verecek her türlü aşırılıktan kaçınır. Bütün bunlar sonraki dönemlerde *takvâ* tabiri ile ifade edilmiştir. Buna göre takvâ sahibi bir râvi büyük günahlardan uzak durur ve küçük günahlarda ısrar etmez. İbnü'l-Mübârek'in belirttiği "râvide akli bir kusurun olmaması" durumu ise râvinin zabtı ile ilgili bir niteliktir. Bu nedenle İbnü'l-Mübârek'in, "adâlet" kavramı ile râvinin hem adâlet hem de zabtına işaret ettiği söylenebilir. İstihlamların henüz netleşmediği erken dönemlerde zabt ile ilgili bir vasfın adâlet kapsamında zikredilmesi ise doğal karşılanmalıdır.

Ayrıca İbnü'l-Mübârek, râvinin adâlet ve zabtına zarar veren kusurları bildirmiş ve dört vasfın kendisinde bulunduğu râvilerden hadis yazılmayacağını belirterek bunları şöyle ifade etmiştir: 1. *Hatada ısrar etmek ve çok yanlış yapmak* 2. *Kezzâb olmak* 3. *Dâî (propagandist) olmak* 4. *Ezberlenmediği halde hâfızadan rivayet etmek*.²¹ Yukarıda olduğu gibi burada da adalet ve zabtla ilgili vasıfların iç içe dile getirildiği söylenebilir.

Hadis usûlünde *meta'inü aşere* olarak isimlendirilen on tenkit noktasından biri râvinin aşırı derece hata yapmasıdır.²² İbnü'l-Mübârek, yukarıdaki maddelerde ifade edildiği gibi hatası doğrusundan çok olan bir râvinin rivayetlerini metrûk olarak addetmiş, aynı zamanda hatasında ısrar eden bir şahsın rivayetleri ile de ihticâc edilemeyeceğini ifade etmiştir: "*Bir kimse bir hadiste hata yapar ve hatası kendisine açıklanır da o inadından veya başka bir sebepten hatasında ısrar ederse rivayetlerinin tamamı sâkit olur.*" Onun bu yaklaşımına Abdurrahmân b. el-Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve Humeydî gibi muhaddislerin de katıldığı bildirilmektedir.²³

İbnü'l-Mübârek râvinin çokça hata yapmasını râvi açısından bir kusur olarak görmesinin yanında bu şekilde olan râvileri duyurmak suretiyle insanların bu gibi kimselerden hadis almaması konusunda ikazda bulunmuştur. Sözelimi o, dindarlığı ve takvasıyla bilinen Abbâd b. Kesîr'in çok hata yapması sebebiyle ondan rivayette bulunulmamasını insanlarla paylaştığı görülmektedir.²⁴

Râvilerin adâlet ve zabtından bahsederken İbnü'l-Mübârek'in sahâbe

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 143.

²² Aydın, *Hadis İstihlamları Sözlüğü*, 180.

²³ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe (Dâru Tayyibe, ts.), 1/339.

²⁴ Tâhir b. Salih Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416), 91.

hakkındaki görüşlerine de değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi hadis ilminde sahâbenin adâleti konusu önemli bir yere sahiptir. Sahâbe hakkındaki bazı âyet²⁵ ve hadislerden²⁶ hareketle sahâbenin âdil olduğu izah edilmeye çalışılmıştır.

Yukarıda adâlet ve zabt konusundaki görüşlerini zikrettiğimiz İbnü'l-Mübârek, sahâbe konusunda son derece titiz davranmış ve sahâbenin sonraki nesillerden faziletli olduğunu açıkça dile getirmiştir.²⁷

Selefe sövmeyi cerh sebebi sayan²⁸ İbnü'l-Mübârek'in sahâbe hakkındaki görüşü de Ehl-i Sünnet ulemâsının görüşü ile örtüşmektedir. Sahâbe arasında vuku bulan hâdiseleri fitne olarak değerlendiren İbnü'l-Mübârek, bu olaylara karışan hiçbir sahâbinin fitneci veya bozguncu olmadığını söylemiştir. Konu ile ilgili Nuaym b. Hammâd, İbnü'l-Mübârek'in şunları söylediğini nakletmektedir: "Sahâbe arasında meydana gelen savaş bir fitnedir. Fakat ben onların hiç birisinin bozguncu olduğunu söyleyemem."²⁹

3. Abdullah b. el-Mübârek'e Göre Cerh Sebepleri

Hadis ulemâsı, cerh ve ta'dîl ilmine çok önem vermiş, cerh ve ta'dîlin meşruiyeti ve gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir. Bazı mutasavvıflar, râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarını açıklayan Abdullah b. el-Mübârek'e: "Gıybet mi ediyorsun!" dediklerinde, İbnü'l-Mübârek onlara şöyle karşılık vermiştir: "Sus! Biz râvilerin durumlarını açıklamazsak hak batıldan nasıl ayrılacak." Aynı şekilde Şu'be, "gün, gıybet günüdür" diyerek benzer bir yaklaşımı dile getirilmiştir.³⁰ Her iki muhaddisin cerh ve ta'dîl konusundaki bu duruşu ve tutumu hicrî II. asırda bu konulara yaklaşıma ışık tutmaktadır.

İbnü'l-Mübârek'in biyografisine yer veren neredeyse bütün kaynaklar, ulemâ tarafından dile getirilen "İbnü'l-Mübârek gibisini görmedim, onun gibisi bize gelmedi" sözünü kaydederler. Yine "Horasan senin gibisini çıkarmadı", "Müslümanların ve bütün beldelerin imamı", "imamlar dört kişidir. Onlardan biri de İbnü'l-Mübârek'tir." gibi ifadeler³¹ onun hadis ilmi

²⁵ Âl-i İmrân 3/110; el-Feth 48/18; et-Tevbe 9/100.

²⁶ Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 207, 208, 210, 221.

²⁷ Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/33.

²⁸ Müslim, Mukaddime, 5; Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, 45.

²⁹ Zehebi, *Siyer*, 8/405.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 45.

³¹ Bu ifadeleri kullanan ulemâ için bk. Hamdi Türkoğlu, *Abdullah b. el-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Doktora, 2019), 96.

alanındaki otoritesini ortaya koymaktadır.³²

Öte yandan Buhârî'nin bazı râvileri değerlendirirken İbnü'l-Mübârek'in o râvi hakkındaki görüşlerine yer vermesi,³³ Tirmizî'nin İbnü'l-Mübârek'in râvi değerlendirmelerine atıfta bulunması ve cerh ettiği râvileri sıralaması³⁴ onun bu sahadaki uzmanlığını göstermektedir. İbn Ebî Hâtim ise *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinin mukaddimesinde otorite münekkitleri dört tabakaya ayırmış, ikinci tabakada Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. el-Mehdî ile birlikte İbnü'l-Mübârek'in ismine yer vermiştir.³⁵

Sonuçta meşhur muhaddislerin, İbnü'l-Mübârek hakkındaki bu şekildeki değerlendirmeleri ve onun bu konudaki görüşlerine yer vermeleri onun bu alandaki otoritesini göstermektedir.

3.1. Râvinin Yalan Söylemesi

İbnü'l-Mübârek kizbi en şiddetli cerh sebebi saymış ve yalan söylediği tespit edilen bir râvinin rivayetlerinin bir daha alınmaması gerektiğini belirtmiştir. Bağdâdî ulemadan birçoğunun Hz. Peygamber adına yalan söyleyen bir râvinin rivayetlerinin ebedî olarak kabul edilmeyeceğine hükmettiklerini söyledikten sonra İbnü'l-Mübârek'in görüşüne de yer vermiştir.³⁶

Cerh ve tâ'dîl kitaplarında kizb sebebiyle birçok kişiyi cerh etmiştir. 301
Bunların arasında Abdulkuddûs, Ömer b. Hârun, Muallâ b. Hilâl, Nûh b. Ebî Meryem ve Selm b. Sâlim el-Belhî gibi isimler bulunmaktadır. İbnü'l-Mübârek bu râvileri değerlendirirken ilgili şahısların yalan söylediklerini bazen açıkça bazen de kinâyeli ifadelerle dile getirmiştir.

Örneğin Abdulkuddûs b. Habîb için “كذاب” tabirini kullanmıştır. Başka bir rivayette bu râvi için onun şu ifadeyi kullandığı nakledilir; “yol kesmem, Abdulkuddûs eş-Şâmî'den rivayette bulunmamdan bana daha sevimlidir.”³⁷ İbnü'l-Mübârek'in hadis uydurmakla suçladığı bir diğer râvi ise Ömer b.

³² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 1/264-267.

³³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/521.

³⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-İlel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Diğerleri (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 738-739, 744.

³⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/262.

³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 117.

³⁷ Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebi Hatim el-Bustî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkin*, thk. Mahmud İbrahim (Haleb: Dâru'l-Vaî, 1396), 2/131.

Hârun'dur.³⁸ Bu şahıs hakkında “هو كذاب” ifadesini kullanmıştır.³⁹ İbnü'l-Mübârek; Muallâ b. Hilâl ve Nûh b. Ebî Meryem'in hadis uydurduklarını Vekî'ye şöyle anlatır: “Yanımızda Ebû İsmâ Nûh b. Ebî Meryem isminde birisi var. O, Muallâ gibi hadis uydurur.”⁴⁰ İbnü'l-Mübârek'in kizb ile tenkit ettiği râvilerden biri de Selm b. Sâlim el-Belhî'dir. İbn Hibbân, İbnü'l-Mübârek'in bu râviyi yalancılıkla cerh ettiğini kaydeder.⁴¹ Mürcie mezhebine mensup ve daî olduğu nakledilen⁴² Selm b. Sâlim hakkında İbnü'l-Mübârek, “Selm'in yılanlarından sakın ki, seni ısırmasınlar (اتق حيات سلم لا تلسعك)”, “Bu Selm'in akreplerindendir (هذا من عقارب سلم)” ifadelerini kullanmıştır.⁴³ Bu ifadeler ile İbnü'l-Mübârek, Selm'in rivayetlerini “yılan” ve “akrebe” benzeterek kinâyeli bir üslupla onu cerh etmiş ve onun rivayetlerinin metrûk olduğuna işaret etmiştir. Hatta mercimeğin yenilmesi ve yetmiş peygamberin onu kutsal sayması ile ilgili rivayet İbnü'l-Mübârek'e sorulunca, “bunu kim rivayet etti” der. Selm b. Sâlim senden rivayet ediyor, denilince İbnü'l-Mübârek “benden!!!” diyerek şaşkınlığını ve Selm b. Sâlim'in yalan söylediğini ifade etmiştir.⁴⁴

Bu bilgiler ışığında İbnü'l-Mübârek'in hadis uyduran bir kısım râvileri tespit ettiği gibi bu râvilerin bazen açık bazen de kinâyeli bir üslupla yalan söylediklerini ifade ederek tenkitçi yönünü ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

3.2. Râvinin Dâî Olması

302

Bid'at, hadis ilminde râvinin adâletiyle ilgili tenkit sebeplerinden biridir. Ehl-i bid'at'ten olan bir râvinin rivayetlerinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu görüşler şöyle özetlenebilir: 1. Mutlak olarak ehl-i bid'atin rivayetleri reddedilir, 2. Kizb ile itham edilmedikleri sürece ehl-i bid'atin rivayetleri kabul edilir, 3.

³⁸ Abdurrezzâk'ın “İbnü'l-Mübârek'in Abdülkuddûs'ten başkası için açıkça ‘yalancıdır.’ dediğini görmedim.” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Hâlbuki İbnü'l-Mübârek yalanını tespit ettiği râviler için “كذاب” tabirini kullanmaktan çekinmemiştir. Ancak Abdülkuddûs için bu ifadeyi daha sık ve vurgulu bir şekilde kullandığı söylenebilir. İbn Mübarek Ömer b. Harun hakkında da bu ifadeyi kullanır ki Abdurrezzâk, İbnü'l-Mübârek'in Ömer b. Hârun hakkında yaptığı değerlendirmeyi görmemiş olabilir. Bk. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh İclî, *es-Sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 19; Müslim, Mukaddime, 5.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 8/15.

⁴⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîh'ul-kebîr*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l Osmânî, ts.), 7/396.

⁴¹ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/344.

⁴² İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/344.

⁴³ İbn Ebi Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/267.

⁴⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/348.

Dâî (propagandist) olmadığı sürece rivayeti makbûldür. Bid'atinin propagandasını yapanların ise rivayeti makbûl değildir.⁴⁵

Bu konudaki yaklaşımını mutlak olarak *"bid'at sahibi kimselerle oturmaktan sakın"* şeklinde ifade eden İbnü'l-Mübârek'in⁴⁶ beyanlarına ve ricâl değerlendirmelerine biraz daha yakından bakıldığı zaman onun bu üçüncü görüşü tercih ettiği görülecektir. Bir diğer ifade ile râvi propagandist/dâî değilse, onun Mürcie, Cebriyye ve Kaderiyye gibi fırkalara mensup olması önemli değildir. Bu sebeple sırf bu fırkaların taraftarı olmak İbnü'l-Mübârek'e göre cerh sebebi değildir. Ancak râvi mutaassıp olur ve insanları kendi mezhebine davet ederse işte o zaman bu râvinin rivayetlerine onun nazarında itibar edilmez.

İbnü'l-Mübârek, dört kusurun kendisinde bulunduğu râvilerden hadis yazılmayacağını bildirir ki bu nitelikler arasında râvinin bi'dat ehli olup bid'atinin dâîliğini yapmak da yer almaktadır.⁴⁷ Kaynaklarda İbnü'l-Mübârek'in dile getirdiği *"dâî bir râvinin rivayetleri alınmaz"* görüşünü destekleyen birçok örnek bulunmaktadır. İbnü'l-Mübârek'in bu konudaki uygulamasını yansıtan ve en fazla dikkat çeken değerlendirmelerinden biri onun 'Amr b. Ubeyd hakkındaki sözleridir. Nuaym b. Hammâd'dan gelen bir rivayete göre İbnü'l-Mübârek'e, Saîd ve Hişâm ed-Destuvâî'den rivayette bulunup da 'Amr b. Ubeyd'in rivayetlerini terk ettiği; Hâlbuki bunların görüşlerinin aynı olduğu hakkında sorulunca o, *"Amr insanları kendi görüşüne açıkça davet ediyor, Saîd ile Hişâm ise böyle yapmıyor"* cevabını vermiştir.⁴⁸

İbnü'l-Mübârek'in, dâî olması hasebiyle terk ettiği râviler arasında İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ'nın da yer aldığı görülmektedir. Bu şahsın Kaderiyye ve Cehmiyye mezhebine mensup olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹ Süfyân b. Abdilmelik (ö. 199/814), İbnü'l-Mübârek'e niçin İbrahim b. Muhammed'in rivayetlerini terk ediyorsun diye sorduğunda şu cevabı almıştır. *"O, açıkça Kaderiyye'yi savunuyordu ve Kaderîlik onda ağır basıyordu."*⁵⁰

Yukarıda da belirtildiği gibi İbnü'l-Mübârek, 'Amr b. Ubeyd ve

⁴⁵ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 67; Muhammed b. Cemal, *el-İmâm İbnü'l-Mübârek ve menhecühü fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2015), 316.

⁴⁶ Zehebî, *Siyer*, 8/399.

⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 143.

⁴⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/273; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/182.

⁴⁹ Buhârî, *Târîh*, 1/323.

⁵⁰ Zehebî, *Siyer*, 8/451.

İbrahim b. Muhammed'in açıktan açığa mezhep taassubu yaptıklarını ifade etmiş ve iki râvi hakkında “ويظهر الدعوة” ve “كان مجاهرا بالقدر، وكاد اسم القدر يغلب عليه” ifadelerini kullanmıştır.⁵¹ Buna göre İbnü'l-Mübârek'in, dâî olan ile olmayan râvileri birbirinden ayırdığı ve sadece herhangi bir mezhep veya fırkanın propagandasını yapmayı cerh sebebi saydığını söylemek mümkündür.

İbnü'l-Mübârek'in ehli bid'at olduğunu söylediği râvilerden bir diğeri Eyyûb b. Aiz'dir. Moğultay b. Kılıç'ın kaydettiğine göre İbnü'l-Mübârek onu “*Tarih*”inde zikretmiş ve onun hakkında “*Eyyûb ibadet sahibidir. Fakat Mürcü'dür. Mürcie'nin görüşlerini yayan Kays b. Müslim'in de arkadaşlarındandır*”⁵² şeklinde değerlendirmede bulunmuştur. Birçok münekkit ise onun bid'at ehli olmakla birlikte güvenilir olduğunu söylemektedir. Ebû Hatim, Buhârî ve Nesâî gibi muhaddisler onu tevsik etmiştir. İbn Hibbân ise *es-Sikât*'ında zikretmiş ve onun Mürcie mezhebine mensup olduğunu, rivayette hatalarının bulunduğunu söylemiştir.⁵³ İbnü'l-Mübârek'in, Eyyûb hakkında yukarıdaki ifadesinin dışında herhangi bir değerlendirmesine rastlanmamış ve ondan tahammül ettiği herhangi bir rivayet de tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle İbnü'l-Mübârek'in onun dâî olduğu için mi yoksa İbn Hibbân'ın belirttiği gibi hatalarından dolayı mı terk ettiği tam olarak anlaşılmamaktadır.

Yine İbnü'l-Mübârek, 'Avf b. Ebî Cemîle'de kaderîlik ve şiiilik olmak üzere iki bid'atin bulunduğunu söyler. Ancak bu ifadeyi bid'at sahibi olduğunu ifade etmek üzere kullandığı anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Mübârek, Avf'tan rivayette bulunmakta ve bu rivayetler de temel hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁵⁴

İbnü'l-Mübârek bazı râvileri değerlendirirken ise onların ehl-i bid'ate mensup olduklarını söylemekle birlikte dâî olup olmadıklarını açıklamamıştır. Dolayısıyla onun bu şekildeki ifadelerinden, o râviyi cerh ettiği tam olarak anlaşılmamaktadır.

Mesela İbnü'l-Mübârek, Hasan b. Dînâr, Nasr b. Tarîf ve Osman b. Miksem'in ehl-i bid'at'e mensup olduğunu söylemektedir. Ancak bu râvilerin

⁵¹ Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Muhammed Osman (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/284, 10/215.

⁵² Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, 2/336.

⁵³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 1995), 1/407.

⁵⁴ Buhârî, *Teyemmüm*, 7, *Mevâkitü's-salât*, 13; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 6/303 (2564); 9/183 (3871); Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Asır*, 2015, 267.

mezheplerinin propagandasını yaptıkları ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. İbnü'l-Mübârek, Hasan b. Dînâr'ın kitaplarını insanların evine götürdüğünü, kitaplarını elinden çıkardığını ve hadisleri ezberlemediği halde o kitaplardan naklettiğini söyler.⁵⁵ Buna göre İbnü'l-Mübârek'in bu râviyi terketmesinin sebebi onun mübtedi' olması değil, ezberlemediği halde hıfzından rivayette bulunması ve buna bağlı olarak hata yapmasıdır. Aynı durum Nasr ve Osman içinde geçerlidir. Nasr b. Tarîf hakkında "لم يكن ثبت وأكثر ما جاء به لا يعرف"⁵⁶ Osman b. Misem hakkında da "وأكثر ما جاء به لا يعرف"⁵⁷ ifadelerini kullanmış ve her iki râvinin zabtının sağlam olmadığını beyan etmiştir. Ayrıca bu iki râviden hangisinin rivayet için daha uygun olduğu İbnü'l-Mübârek'e sorulduğu zaman, "لا ولا" (ne bu ne de o/al birini vur ötekine)⁵⁸ diyerek her iki râvinin de rivayete ehil olmadığını zikretmiştir. Bu bilgiler çerçevesinde İbnü'l-Mübârek'in bu râvileri tenkit etmesinin sebebi zabtlarının sağlam olmaması ve aşırı derecede hata yapmalarıdır, denilebilir.⁵⁹

3.3. Râvinin Fısk ve Cehâleti

Fısk ve cehâlet râvinin adâlet vasfını zedeleyen kusurlardandır. Fısk, râvinin dinen günah sayılan suçları işlemesi anlamına gelmektedir.⁶⁰ İbnü'l-Mübârek'in fıskı, cerh sebebi saydığı kendisine yöneltilen bir soruya vermiş olduğu cevaptan anlaşılmaktadır. Zira o cemaate devam etme, nebîz içmeme, dindarlığına zarar verecek fiilleri yapmamayı adâletin bir gereği olarak görmektedir.⁶¹

Buna göre bir râvinin adalet sahibi olması, onun fıskına sebep olacak ve dinine zarar verecek içki, yalan gibi günahlardan kaçınmasına, aynı zamanda da câmi ve cemaati terk etmemesine bağlıdır. Bununla birlikte İbnü'l-Mübârek beşer olmaları sebebiyle râvilerin tamamen masum olmalarını beklememekte ve küçük günahları olsa da itaati isyanından fazla

⁵⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/11; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382), 1/489.

⁵⁶ Zehebî, *Mizân*, 4/251; Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, 267.

⁵⁷ Zehebî, *Mizân*, 3/57.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/271, 8/467.

⁵⁹ Bilinmeyen birçok hadîs rivâyet etmesi sebebiyle ulema tarafından tenkit edilen Osmân b. Miksem'den, İbnü'l-Mübârek'in bir hadîs rivâyet ettiği görülmektedir. Bk. Zehebî, *Mizân*, 3/57; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 6/353 (11159).

⁶⁰ Emin Aşıkutlu, "Fısk" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1996), 13/13/38-39.

⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 79.

olan râvileri âdil kabul ettiği anlaşılmaktadır. Abdullah b. Osman, İbnü'l-Mübârek'ten şunu nakleder: “Kişinin iyilikleri kötülüklerinden fazla ise kötülükler zikredilmez yani kişi iyi bir insan olarak görülür. Eğer kötülükler iyiliklerden fazla olursa iyilikler dikkate alınmaz.”⁶²

Bazı rivayetlerde Hasan b. Sâlih'in cumaya gelmediği zikredilmektedir. İbnü'l-Mübârek de onun cumayı terk ettiğini bununla birlikte birkaç kere cumada gördüğünü söylemektedir. Ayrıca Hasan'ı teşeyyü' ile itham etmektedir. Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî ve bir kısım münekkit onu tezkiye etse de İbnü'l-Mübârek, Hasan b. Sâlih'ten rivayette bulunmamıştır.⁶³ Cumayı terk ettiğine dair söylentilerden mi yoksa teşeyyü' sebebiyle mi terk ettiği bu rivayetlerden tam olarak anlaşılmasa da bu şekildeki olumsuzlukların, İbnü'l-Mübârek'in Hasan'dan uzak durmasına ve rivayette ihtiyatlı davranmasına sebep olduğu söylenebilir.

Râvinin adâlet vasfını zedeleyen cehâlet ise râvinin kim olduğunun ve halinin bilinmemesini ifade eder.⁶⁴ İbnü'l-Mübârek'in Muhâcir b. İkrime el-Mahrûmî'yi mechûl bir râvi olması gerekçesi ile zayıf gördüğü rivayet edilmektedir.⁶⁵ Her ne kadar Ebû Hâtim; Yahyâ b. Ebî Kesîr'den (ö. 129/746) başka hiç kimsenin Muhâcir'den rivayette bulunmadığını ve meşhur bir râvi olmadığını söylese de Süveyd b. Huceyr el-Bâhilî (ö. 170/786), Yahyâ b. Ebî Kesîr ve Câbir b. Yezid el-Cu'fî'nin (ö. 128/745) ondan rivayette bulunduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.⁶⁶ Buna göre Muhâcir'in zatından ziyâde cerh ve ta'dîl durumunun bilinmediğini, bundan dolayı zayıf sayıldığını söylemek mümkündür.

3.4. Râvinin Tedlîs Yapması

Tedlîs, râvinin, mülaki olmadığı ya da mülaki olup hadis almadığı hocasından işittiği zannını uyandıracak biçimde rivayette bulunmasını ifade eder.⁶⁷

Muhaddisler tedlîs yapmayı ve müdellisi oldukça ağır ifadelerle eleştirmişlerdir. İbnü'l-Mübârek; Avf'tan, “tedlîs kizb'tir” ifadesini nakletmek suretiyle bu düşünceyi benimsemiştir.⁶⁸ Ayrıca o, “gökten düşmek

⁶² Zehebi, *Siyer*, 8/398.

⁶³ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/285-289.

⁶⁴ İsmail Lütfi Çakan, “Cehâlet” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993), 7/219.

⁶⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 10/322.

⁶⁶ Buhârî, *Târîh*, 7/380; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/260.

⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Ullûmu'l-hadîs*, 73.

⁶⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/106-107; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 355-356.

tedlîs yapmaktan bana daha sevimlidir”⁶⁹ diyerek tedlîsin büyük bir kusur olduğuna işaret etmiştir. Yine Abdân, İbnü'l-Mübârek'in tedlîsten bahsettiğini, bu konuda çok ağır şeyler söyledikten sonra “ دلس للناس أحاديثه * والله لا ” دلس للناس أحاديثه * والله لا ”⁷⁰ beyitlerini inşad ettiğini nakletmektedir.

Tedlîs konusunda yaklaşımını bu şekilde ifade eden İbnü'l-Mübârek'in bazı râvileri bilfiil tenkit ettiği görülmektedir. Örneğin Haccâc b. Ertât'ı (ö. 145/762) tedlîs yapmakla itham etmiş, “ كان الحجاج يدلس /Haccâc tedlîs yapardı)⁷¹ ifadesi ile onun bu durumunu dile getirmiştir. Kaynaklarda Haccâc'ın zayıf râvilerden rivayet etmiş olduğu hadislerde tedlîs yaptığı ve bu yönüyle de meşhur bir müdellis olduğu nakledilmektedir. Örneğin muhaddisler tarafından zayıf ve metrûk olarak değerlendirilen Muhammed b. Ubeydillah el-Arzamî'den (ö. 153/770) aldığı hadisleri 'Amr b. Şuayb'dan (ö. 118/736) rivayet ederek tedlîs yaptığı nakledilmektedir. Bu bilgiyi nakleden münekkitlerden biri de İbnü'l-Mübârek'tir. Hatta Haccâc'ın tedlîs yaptığını tespit eden ilk münekkitlerden birinin İbnü'l-Mübârek olduğu söylenebilir.⁷² Nitekim İbnü'l-Mübârek, Haccâc hakkında şunları söyler: “Haccâc tedlîs yapardı. Arzemî'nin ona tahdîs ettiği hadisleri 'Amr b. Şuayb'dan bize rivayet ederdi. Hâlbuki Arzemî metrûk bir râvidir.”⁷³ Bu şekilde güvenilir râviler arasındaki zayıf bir râviyi atlamak suretiyle hadisin hep güvenilir râvilerden rivayet edildiği izlenimi vermeye tedlîsü't-tesviye adı verilmektedir⁷⁴ ki Haccâc'ın da yaptığı budur.

Ayrıca Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim, Haccâc'ın “sadûk”, aynı zamanda da müdellis olduğunu söylerler. Ebû Hâtim ve İbnü'l-Mübârek buna ilave olarak Haccâc'ın Zührî, Hişâm b. 'Urve ve İkrime'den hadis dinlemediğini naklederler.⁷⁶ Buna rağmen İbnü'l-Mübârek, Haccâc b. Ertât'tan rivayette

⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 356.

⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, 8/408.

⁷¹ Buhârî, *Târîh*, 2/378; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellisîn (Ta'rifu ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*, thk. Asım b. Abdillâh (Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1403), 49.

⁷² İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Müdellisîn*, 49.

⁷³ Zehebî, *Siyer*, 7/70.

⁷⁴ Erul, “Tedlîs”, 40: 262-264.

⁷⁵ Bünyamin Erul, “Tedlîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/262-264.

⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, 7/70; Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 3/223 (1955).

bulunmuş, bu rivayetler de temel hadis kaynaklarında kaydedilmiştir.⁷⁷ Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Mübârek de tedlîs yapmasına rağmen Haccâc'ı tamamen metrûk addetmemiş ve bazı rivayetlerini kabul etmiştir.

Zayıf ve meçhûl râvilerden tedlîs yapmakla meşhur râvilerden biri de Bakiyye b. Velîd'dir. İbn Hacer *Tabakâtu'l-müdellisîn* adlı eserinde Bakiyye'yi dördüncü tabakada zikretmiş ve onu zayıf veya meçhûl râvilerden rivayet ederken tedlîs yapanlar arasında saymıştır.⁷⁸ İbnü'l-Mübârek ise onun hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bakiyye, sadûktur. Fakat gelenden gidenden yani sikadan ve zayıftan hadis alır.” Başka bir rivayette ise “Bakiyye, ne iyi adamdır, keşke isimleri künye, künyeleri de isim yerine kullanmasa! Bir ara Ebû Saîd el-Vühâzî'den⁷⁹ bize rivayette bulunurdu bir zaman sonra bir de bakardık ki bu kişi Abdulkuddûs imiş.”⁸⁰ Bakiyye'nin zayıf bir râvinin bilinen ve tanınan ismiyle değil de herkes tarafından bilinmeyen bir künye ile rivayette bulunması İbnü'l-Mübârek'in dikkatini çekmiş ve bu yönüyle de Bakiyye'yi eleştirmiştir. Hadis ilminde râvinin, hocasını bilinen adı dışında, bilinmeyen bir isim, künye, lakap ya da nisbe ile zikretmesine tedlîsu'ş-şüyûh adı verilmektedir.⁸¹ Bakiyye de hocasının bilinen adı dışında bilinmeyen künyesini zikretmiştir. Dolayısıyla da onun hocasının zayıflığını gizleme izlenimi verdiğini ve tedlîsu'ş-şüyûh yaptığını söylemek mümkündür.

İbnü'l-Mübârek, Haccâc b. Ertât'tan rivayette bulunduğu gibi az da olsa Bakiyye'den de rivayette bulunmuş⁸² aynı zamanda onun “sadûk” bir râvi olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Mübârek, mutlak manada tedlîsi bir kusur olarak görmesine rağmen, her müdellisi ve onun rivayetlerini terk etmemiş, ancak bu râvilerin rivayetleri konusunda daha seçici ve ihtiyatlı davranmıştır.

⁷⁷ Nesâî, Sıyâm, 13; İbn Mâce, Nikâh, 15; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 2/124 (719), 4/117 (2253), 24/175 (15441).

⁷⁸ İbn Hacer el-Askalânî tedlîs yapan râvileri Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi nâdiren tedlîs yapanlar, Süfyân b. Uyeyne gibi güvenilir olup sadece sika kimselerden ve çok az tedlîs yapanlar, rivâyetlerinde fazlaca tedlîs yapanlar, zayıf veya meçhûl râvilerden rivâyet ederken tedlîs yapanlar ve tedlîsle birlikte başka bir sebepten dolayı cerhedilerek zayıf râvi durumuna düşenler olmak üzere beş grupta inceler. Bk. İbn Hacer, *Tabakâtu'l-müdellisîn*, 4; Erul, “Tedlîs”, 40/262-264.

⁷⁹ Ebû Saîd el-Vühâzî, Abdulkuddûs b. Habib'in künyesidir. İbnü'l-Mübârek bu râvîyi yalancılıkla itham etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyer*, 8/135-136.

⁸⁰ Müslim, Mukaddime, 5.

⁸¹ Erul, “Tedlîs”, 40/262-263.

⁸² Nesâî, Sıyâm, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/428 (17192).

3.5. Râvinin Selef'in Aleyhine Konuşması

Kaynaklarda yer alan rivayetler incelendiğinde İbnü'l-Mübârek'in râvileri cerh ederken, selef-i salihin aleyhinde konuşmayı da tenkit sebebi saydığı görülmektedir. Nitekim Alî b. Şakîk'in beyanına göre Abdullah b. el-Mübârek; 'Amr b. Sâbit'in selef hakkında ileri geri konuşması sebebiyle rivayetlerinden uzak durmaları hususunda insanları uyarmış ve onun bu yönünü " لا تحدثوا عن عمرو بن ثابت، فإنه يسب السلف"⁸³ ifadesi ile ortaya koymuştur. Ayrıca Hasan b. İlsâ, İbnü'l-Mübârek'in 'Amr'ın rivayetlerini terk ettiğini söylemiş,⁸⁴ Hennâd b. es-Serî ise bu râvinin cenazesini gören İbnül Mübârek'in cenaze geçinceye kadar mescidin kapısını kapalı tuttuğunu ve dışarı çıkmadığını nakletmiştir.⁸⁵

İbnü'l-Mübârek'in selef aleyhinde konuşan râvilere tepki gösterip rivayetlerini terketmesini şu rivayette de görmek mümkündür. Ubeydullah b. Mûsâ'nın naklettiğine göre, kendisinin de Sâbit b. Ebî Safiyye'nin (ö. 148/765) yanında bulunduğu bir zamanda İbnü'l-Mübârek gelir. Sâbit, Hz. Osman hakkında bir söz söyler veya Osman da kim! der. Başka bir rivayete göre Hz. Osman'ı yeren bir haberin içerisinde bulunduğu sahifesini İbnü'l-Mübârek'e verir. İbnü'l-Mübârek, ric'at'e inandığı belirtilen⁸⁶ Sâbit'in kitabını alır yırtar ve orayı terk eder.⁸⁷

3.6. Râvinin Rivayet Ettiği Hadisi Doğrudan Hocadan Almamış Olması

Bir rivayetin makbûl olması, daha çok onu rivayet eden râvilerin güvenilir ve senedin muttasıl olmasına bağlıdır. İbnü'l-Mübârek, bu iki şarta önem vermiş ve râvilerin güvenilir olup olmadıklarını ve senede bir inkıta'nın bulunup bulunmadığını sorgulamıştır. Nitekim kendisine sorulan bir rivayetle ilgili râvilerinin güvenilir olduğunu, ancak senedinde kopukluk bulunduğunu söylemiştir.⁸⁸

İbnü'l-Mübârek'in, rivayette bulunduğu hadisi, hocasından almamasından dolayı bazı râvileri tenkit ettiği görülmektedir. Bir başka ifade ile râvinin mülâki olmadığı bir hocadan mülâki olmuş ve hadis dinlemiş gibi

⁸³ Zehebî, *Mizân*, 3/249.

⁸⁴ Zehebî, *Mizân*, 21/556.

⁸⁵ Cemalüddin Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahmân Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 2/7.

⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/7.

⁸⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/294; Zehebî, *Mizân*, 1/363.

⁸⁸ Müslim, *Mukaddime*, 5; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 392.

rivayette bulunmasını cerh sebebi saymaktadır. Bunu tedlîsin bir çeşidi olarak görmek de mümkündür.

İbnü'l-Mübârek'in bu sebeple, cerh ettiği râvilerden biri Ömer b. Hârun'dur. İbn Ebî Hâtim babasına Ömer b. Hârun'u sorduğunda Ebû Hâtim, "İbnü'l-Mübârek, onu tenkit etti ve hadislerini terk etti (تكلم فيه بن المبارك فذهب حديثه)" şeklinde cevap vermiştir. İbnü'l-Mübârek; Ömer b. Hârun'un, Ca'fer b. Muhammed'den rivayette bulunmadığını hatta onunla buluşmadan Ca'fer'in vefat ettiğini, buna rağmen ondan takrîben altmış hadis aktardığını belirterek onu tenkit etmiştir. Kaynaklarda Ömer b. Hârun'un hocasından işitmediği hadisleri nakletmesi sebebiyle başka münekkitler tarafından da cerh edildiği görülmektedir. Örneğin Yahyâ b. Maîn onun "kezzab" olduğunu ve Ca'fer b. Muhammed'in vefatında sonra Mekke'ye gelip ondan rivayette bulunduğunu söyler.⁸⁹

İbnü'l-Mübârek'in bu sebeple cerh ettiği râvilerden biri diğeri Hasan b. Ümera'dır (ö. 153/770). Hakem b. Uteybe (ö. 113/731) ve Zührî'den işitmediği hadisleri nakletmesi sebebiyle eleştirildiği nakledilmektedir. Örneğin Şu'be onun hakkında şöyle söylemektedir: "Hasan b. Ümera; *Hakem* → *Yahyâ* tarihiyle rivayette bulundu. Ben de Hakem ile karşılaşınca bu hadisleri ona sordum. Dedi ki bunların hiçbirini ben ona rivayet etmedim".⁹⁰

İbn 'Uyeyne ise onunla ilgili şöyle söylemektedir: "Hasan b. Ümera'nın Zührî'den rivayette bulunduğunu işitince parmaklarımla kulaklarımı tıkadım." İbnü'l-Mübârek, aynı zamanda İbn 'Uyeyne'nin bu beyanını nakletmek suretiyle ona katıldığını ima eder.⁹¹ Başka bir rivayette Hasan b. Ümera'yı neden dolayı terkettiği kendisine sorulunca Süfyân ve Şu'be'nin onu cerh ettiğini belirterek onların bu tenkitlerini esas alarak terk ettiğini bildirir.⁹²

Netice itibari ile İbnü'l-Mübârek'in her iki râviyi, aslı olmayan veya hocasından işitmediği hadisleri nakletmelerinden ötürü tenkit ettiği ve bu râvilerin rivayetlerini terk ettiği anlaşılmaktadır.

3.7. Râvinin Hâfıza Zayıflığı ve Rivayetlerinde Fazla Hata Yapması

Hata, gaflet, vehm ve unutma insan fitratının doğal bir sonucudur. Bu kusurlar zayıf râvilerde bulunduğu gibi makbûl râviler ve rivayetlerinde de

⁸⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 21/525; Zehebî, *Siyer*, 9/270; İbn Hacer, *Tabakâtu'l-Müdekkîn*, 6/141.

⁹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/93; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/27-28.

⁹¹ Zehebî, *Mizân*, 1/515.

⁹² İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/93; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/305.

bulunabilir. Zira insan tamamen hata ve nisyandan arındırılmış değildir. Hâfıza-ı beşer nisyân ile maluldür. Bu sebeple zabtı ve hıfzı güçlü olan râvilerden de birtakım kusurlar sadır olabilir. İnsan tabiatını bilen İslâm âlimleri onun bu yönüne işaret etmişlerdir.⁹³ İbnü'l-Mübârek de “*vehimden kim sâlim olabilir ki!*”⁹⁴ demiş ve böylece hatanın insan tabiatının gereği olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte hadis ilminde râvinin makul görülebilecek sınır üzerinde yanlışlık yapması istenilen bir durum olmayıp râvinin zabtını zedeleyen kusurlardan sayılmıştır.

İbnü'l-Mübârek'in, hatadan dönmeyip onda ısrar etmeyi, çokça yanlış yapmayı ve sağlam bir şekilde ezberlemeden hâfızadan rivayet etmeyi cerh sebebi saydığı bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.⁹⁵ Bu gerekçeler ile de Abbâd b. Kesîr, Abdullah b. Ziyâd, İsmail b. Ebî İshâk, Kays b. Rebî' ve Muhammed b. Câbir gibi bazı râviler onun tarafından tenkit edilmiştir. Bu isimler arasında özellikle daha öncede yer verdiğimiz Abbâd ile ilgili tutumu dikkat çekici olup aynı zamanda rivayette çokça hata yapan kimseler hakkındaki görüşünü ortaya koyması bakımından önemlidir.

İbnü'l-Mübârek, iyi bir şekilde ezberlemediği halde hıfzından rivayet eden râvileri de uyarılmış ve kitaplarından rivayet etmelerini istemiştir. Muhammed b. Câbir'in ezberlemediği bir hadisi rivayet edip hata yaptığını görünce “*sen bana önceden şöyle şöyle rivayet etmiştin*” demiştir. Bunun üzerine Muhammed, rivayette bulunduğu kitabı getirmiş ve İbnü'l-Mübârek ile kitaba bakmışlar. Muhammed'in hıfzından rivayetinde hata olduğunu görünce İbnü'l-Mübârek ona “*kitabın olmadan rivayette bulunma*” diyerek onu uyarmıştır.⁹⁶

3.8. Râvinin Münker veya Ferd Rivayetleri Nakletmesi

Münker kavramının birçok anlamı bulunmaktadır. Bu anlamlardan bir kısmı şöyledir: Münker, zayıf râvinin kendisinden daha iyi durumda olan râviye aykırı bir şekildeki rivayetine; çok hata yapan, çok dalgın veya büyük günah işleyen râvinin rivayetine veya daha iyi durumdaki râvilerin rivayetlerine aykırı olmasa da sadece zayıf bir râvinin nakletmiş olduğu rivayete denilir. Ferd ise gerek sened ve gerekse metin açısından herhangi bir rivayetin yalnız kalmasını ifade eder.⁹⁷ Bir râvinin kendisinden daha üstün râvilerin rivayetlerine aykırı olarak tek başına rivayet ettiği hadisler de bu

⁹³ Mahir Yasîn el-Fuhl, *Buhûs fi'l-mustalah*, ts., 1/13.

⁹⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/191.

⁹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 143.

⁹⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/89.

⁹⁷ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 76, 210.

kapsamdadır. Dolayısıyla münker ve ferd kavramlarının bazı yönlerden birbirine benzediği söylenebilir.

İbnü'l-Mübârek'in, münker veya ferd rivayetleri sebebiyle bazı râvileri tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin Muhammed b. Şüca' (ö. 198/813) ve Osman b. Miksem bunlardandır. İbnü'l-Mübârek'in Muhammed hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: “Muhammed b. Şüca' hadis erbabı olmadığı gibi rivayetleri de maruf değildir.” Yine Nuaym tarafından nakledilen başka bir rivayet ise şu şekildedir: “İbnü'l-Mübârek, Muhammed'in kitabını aldı. Ondan hadis dinlemek istedi. Ancak münker rivayetleri görünce, ondan hadis dinlemekten vazgeçti.” Benzer başka bir rivayette ise İbnü'l-Mübârek'e, Muhammed b. Şüca'nın rivayetleri getirilmiş, bunları gören İbnü'l-Mübârek “lâילהاللہ! Hadisleri ne kadar güzel!”⁹⁸ demek suretiyle rivayetlerini garipsemiştir.

Rivayetlerinin münker olması sebebiyle İbnü'l-Mübârek'in cerh ettiği râvilerden bir diğeri Osman b. Miksem'dir. Süfyân b. Abdilmelik, İbnü'l-Mübârek'ten şunları nakleder: “İbnü'l-Mübârek'e Osman el-Berî'yi sordum. Dedi ki, *rivayet ettiği hadislerin çoğu maruf değildir.*”⁹⁹

İbn Adî, sened ve metin olarak Osman'ın rivayetlerinin çoğunun mütâbisinin olmadığını, rivayetlerinde aşırı derecede hata yaptığını söyler. Bazı münekkitler onun hakkında “sadûk” ifadesini kullansa da ekseri münekkit onun zayıf bir râvi olduğunu hatta yalan söylediğini dahi belirtmişlerdir.¹⁰⁰

İbnü'l-Mübârek'in Osman hakkındaki “*rivayet ettiği hadislerin çoğu maruf değildir*” ifadesinin anlamı; İbn Adî'nin “sened ve metin açısından hadislerinin çoğunun mütâbisi yoktur ve çok hata yapan biridir” değerlendirmesi ile birlikte ele alındığında daha da netlik kazanmaktadır. Buna göre çok hata yapan ve rivayetleri başka râviler tarafından desteklenmeyen Osman b. Miksem'in rivayetlerinin münker olduğu ve İbnü'l-Mübârek'in “وأكثر ما جاء به لا يعرف” (rivayetlerinin çoğu ma'ruf değildir)” ifadesi ile buna işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki örneklerden hareketle İbnü'l-Mübârek'in çok hata yapan râvilerin münker ve ferd rivayetlerini kabul etmediği söylenebilir.

4.4. Abdullah b. Mübârek'in Kullandığı Cerh ve Ta'dil

⁹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/361; İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/219.

⁹⁹ Zehebî, *Mizân*, 3/57.

¹⁰⁰ Zehebî, *Mizân*, 3/56-58.

Lafızları

Abdullah b. Mübârek'in râvilerin biyografisiyle ilgili "*et-Târîh*" isimli bir eserin olduğu belirtilmektedir. Râvi değerlendirmelerinde İbn Hacer gibi bazı şârihler zaman zaman onun bu eserine atıfta bulunurlar.¹⁰¹ Ancak onun bahsi geçen eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı şu anda bilinmemektedir. Bununla birlikte onun râviler hakkındaki değerlendirmelerine diğer kaynaklar üzerinden ulaşma imkânı bulunmaktadır. Onun râvileri değerlendirirken kullanmış olduğu birçok cerh ve ta'dil lafzı bulunmaktadır. Bunların bir kısmına yukarıdaki bölümlerde işaret edildi. Biz burada onun kullandığı bütün lafızlara detaylı olarak değinme yerine onun bu konudaki yaklaşımına ışık tutacak özet bilgi vereceğiz.¹⁰²

4.1. Cerh Lafızları

İbnü'l-Mübârek tenkit ettiği râviler hakkında bazen bir-iki kelime ile kısa cerh lafızları kullanırken bazen de cümle halinde râvinin hadis rivayetine ehil olmadığını beyan etmiştir. Örneğin Abdulkuddüs b. Habib için "كذاب" ifadesini kullandığı gibi "... لأن أقطع الطريق أحب إلى من أن أروي عن..." (yol kesmem, şu kişiden rivâyette bulunmaktan bana daha sevimli gelir)¹⁰³ şeklinde onun güvenilir olmadığını uzunca bir cümle ile ifade etmiştir. İbnü'l-Mübârek, Abdullah b. Muharrer hakkında "لو خيرت بين أن أدخل الجنة وبين أن ألقى عبد الله بن محرز، لاخترت أن ألقاه ثم أدخل الجنة،" (cennete girmek ile Abdullah b. Muharrer'le görüşmek arasında muhayyer bırakılsaydım, mutlaka onunla görüşüp sonra cennete girmeyi tercih ederdim. Fakat kendisini gördüğümde bir tezek benim için ondan daha makbûl oldu).¹⁰⁴ ifadesini kullanmıştır. O, Selm b. Sâlim'in durumunu yine bir cümleyle şu şekilde ifade etmiştir: "اتق حيات سلم بن سالم لا تسعك" (Selm b. Sâlim'in yılanlarından sakın ki, seni ısırmasınlar).¹⁰⁵

İbnü'l-Mübârek'in râviler hakkında yukarıda örnek kabilinden sunulan ifadelere benzer başka değerlendirmeleri de bulunmaktadır.¹⁰⁶ Bununla birlikte râvinin durumunu daha kısa cümleler ve tek kelimeyle değerlendirdiği de görülmektedir. Örneğin "ارم به" (at gitsin/kaldır at)¹⁰⁷, "اضربوا

¹⁰¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/89, 10/242, 11/330.

¹⁰² Detaylı bilgi için bk. Türkoğlu, *Abdullah b. el-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri*, 95-133.

¹⁰³ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 2/131.

¹⁰⁴ Müslim, *Mukaddime*, 6; Zehebî, *Mizân*, 2/500.

¹⁰⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/267.

¹⁰⁶ Bk. Türkoğlu, *Abdullah b. el-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri*, 112-115.

¹⁰⁷ Zehebî, *Siyer*, 6/130.

◆ Etbâu't-Tâbiîn Neslinden Gelen Bir Âlim Zaviyesinden İsnad ve İsnadla İlgili Bazı Konulara Bakış: Abdullah b. Mübârek'in Yaklaşım ve Katkıları

عليه (üzerini çiziniz)"¹⁰⁸, "ليس بشئ" (hiçbir şey değil)¹⁰⁹, "لا تحدثوا عن عمرو" ('Amr'dan rivâyette bulunmayınız)"¹¹⁰, "لا يكتب" (hadîsleri yazılmaz)"¹¹¹, "لا أستحلي حديثه" (hadîslerini rivâyete uygun bulmuyorum)"¹¹², "يدلس" (tedlîs yapar)"¹¹³, "لم يكن يثبت" (sağlam değil)"¹¹⁴, "لاذًا ولاذًا" (ikisi de zayıf/al birini vur birine)"¹¹⁵ gibi ifadeleri de kullanmıştır.

4.2. Ta'dil Lafızları

İbnü'l-Mübârek'in cerh ettiği râvilerde olduğu gibi tezkiye ettiği râviler hakkında da uzun (cümle) ve kısa (kelime) olmak üzere iki şekilde ta'dil lafızlarını kullandığı görülmektedir. Cümle halinde kullandığı tezkiyelerden bazıları¹¹⁶ şu şekilde: " ما رأيت أحدا ذكر لي قبل أن ألقاه ثم لقيته إلا وهو على دون ما ذكر " (karşılaşmadan önce övgüyle zikredilen, karşılaştıktan sonra da bu övgüleri hak eden; İbn 'Avn, Hayve ve Süfyân'dan başka hiç kimseyi görmedim.)"¹¹⁷, " إذا نظرت في حديث معمر ويونس يعجبني كأنهما خرجا من مشكاة واحدة " (Ma'mer ve Yûnus'un rivâyetlerine baktığım zaman, onların rivâyeti beni hayretler içinde bırakırdı. Sanki her ikisinin rivâyeti, aynı tornadan çıkmış)"¹¹⁸, " أيها الطالب " (Ey ilim talebesi! Hammâd b. Zeyd'in ilmine koş, hilimle ilmimi al, sonra da kaydet)"¹¹⁹, " من غير الدهر حفظه فلم يغير حفظ هشيم " (zaman kişinin hâfızasını değiştirebilir. Fakat Hüseyim'in hâfızasını değiştirmedim)"¹²⁰, " إذا حدثك يحيى بن " (senin kitabından daha sahîhini görmedim)"¹²¹, " بشر عن إنسان فلا تبال ألا تسمعه منه " (YaHYâ b. Bişr sana birinden rivâyette bulunduğu zaman, onun o râviden işitip işitmediğine aldırma)"¹²².

Öte yandan İbnü'l-Mübârek, daha kısa ve tek kelimelik tezkiye lafızları

¹⁰⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/343.

¹⁰⁹ Zehebî, *Mîzân*, 3/577.

¹¹⁰ Zehebî, *Mîzân*, 3/249.

¹¹¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/536.

¹¹² Moğultay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, 2/196.

¹¹³ Buhârî, *Târîh*, 2/378.

¹¹⁴ Zehebî, *Mîzân*, 4/251.

¹¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/271, 8/467.

¹¹⁶ İbnü'l-Mübârek'in kullandığı ta'dil ifadeleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ek-4. Türkoğlu, *Abdullah b. el-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri*, 261.

¹¹⁷ Buhârî, *Târîh*, 5/163.

¹¹⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/272; İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/450.

¹¹⁹ Buhârî, *Târîh*, 3/25.

¹²⁰ Buhârî, *Târîh*, 8/242.

¹²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/307.

¹²² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahamed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422), 2/544.

da kullanmaktadır: “ثقة (sikadır)”,¹²³ “مستقيم الحديث (rivâyetleri sağlamdır)”,¹²⁴ “صديق (doğru sözlüdür)”,¹²⁵ “درة” (inci gibi),¹²⁶ “صاحب حديث (hadîs sahibidir)”,¹²⁷ “صحيح الكتب (rivâyeti sahihtir)”,¹²⁸ “لم يكن به بأس (onda sakınca yoktur)”,¹²⁹ “صحيح الحديث (kitapları sahihtir)”,¹³⁰ “رياح (kazançlıdır)”.¹³¹

Buraya kadar örnek olarak vermiş olduğumuz cerh ve ta’dil lafızlarıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz. İbnü’l-Mübârek râvilerin durumunu ifade ederken kısa cerh ve ta’dil lafızlarının yanında uzun cümlelerle de râviyi değerlendirmiştir. Cerhe ve ta’dil kapsamında râvinin hadis rivayetine ehliyetini ortaya koyarken uzun cümleler kullanılması hicrî ikinci asrın önemli özelliklerinden birisidir. Sonraki dönemlerde ise bu uzun cümlelerin yerini daha ziyade kavramlar almış ve râvinin durumunun bir iki kelimeyle ifade edilmesi yaygınlaşmıştır.

Sonuç

Hicri ikinci asrın meşhur ve otorite muhaddislerinden ve tebe-i tabiîn neslinden olan İbnü’l-Mübârek’in, hadis ve sünnet alanında önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Hadisin tedvin ve tasnif dönemlerine yaşayan İbnü’l-Mübârek, Horasan bölgesinde hadisleri tasnif eden ilk kişidir. Bu yönüyle onun düşünce ve yaklaşımları bir yandan yaşadığı dönemin hadis anlayışı ve tasnif zihniyetine ışık tutarken diğer taraftan sonraki dönemlerdeki çalışmalar için de temel teşkil etmektedir.

İbnü’l-Mübârek hadis ve sünnetin kendisine varıp dayandığı muhaddislerden biridir. Bu sebeple ismi medâru’l-hadis içerisinde zikredilmiştir. Hadis tarihinde önemli bir yere sahip olan İbnü’l-Mübârek’in hadis alanında muhtelif konular hakkındaki yaklaşımları, bunların gelişmesine ve şekillenmesine katkı sağlamıştır. Özellikle isnadın önemini vurgulayan ifadeleri dikkate şayandır. Onun bu husustaki sözleri ve uygulamaları isnad kullanımının gerekliliği konusunda farkındalığı artırmıştır. Ayrıca İbnü’l-Mübârek, râvilerin adalet ve zabtıyla ilgili bazı

¹²³ Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-tarih* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1401), 3/240.

¹²⁴ Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-tarih*, 3/83, 133.

¹²⁵ Müslim, *Müslim*, Mukaddime, 6.

¹²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 8/478.

¹²⁷ Buhârî, *Târîh*, 4/159.

¹²⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/129.

¹²⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/295.

¹³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 2/108.

¹³¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/234.

değerlendirmeler de bulunmuştur ki onun bu değerlendirmeleri mezkur konunun da gelişmesine katkı sağlamıştır.

İbnü'l-Mübârek'in cerh ve ta'dil alanında önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşmasa da râvilerin biyografisine yer verdiği "*et-Tarih*" isimli bir eserin bulunduğu söylenmektedir. Hatta bu esere bazı âlimlerin atıfta bulunduğu görülmektedir. Her ne kadar bu esere şu an için ulaşma imkânımız olmasa da kaynaklarda İbnü'l-Mübârek'in râviler hakkındaki değerlendirmelerine ulaşılabilmektedir. Kaynakların verdiği bilgilere göre o, yalancı, mübtedi' (propagandist), meçhul, müdellis, hafızası zayıf ve fıkıh sahibi râvileri cerh etmiştir. İbnü'l-Mübârek râvileri değerlendirirken bir takım cerh ve ta'dil lafızları kullanmıştır. Bu lafızlar uzun cümleler ve "sika", "kezzâb" gibi kısa kavramlardan meydana gelmektedir. Daha pratik olması sebebiyle sonraki asırlarda uzun cümlelerin yerini kavramlar almış, bu asırda râvi hakkındaki kısa değerlendirmeler ve istihlaklar ise sonraki asırlarda râvi değerlendirmeleri için temel teşkil etmiştir.

Netice itibarıyla İbnü'l-Mübârek'in isnadın önemi ve kullanılmasıyla ilgili açıklamaları ve râvilerin güvenilirlikleri ile ilgili düşünceleri, cerh ve ta'dil ilmi konusundaki değerlendirmeleri kendi döneminde hadis ilmine katkı sağladığı gibi güncelliğini de korumaktadır. Zira isnad, adalet-zabt, cerh ve ta'dil gibi konular geçmişte olduğu gibi günümüzde de hadisin en temel konularını oluşturmakta ve aktüalitesini korumaktadır. Böyle olunca da hem geçmişte ulemanın bu konulara yaklaşım ve çalışmaları hem de günümüzdeki çalışmalar hadis tarihinin daha da aydınlanmasına ve anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdullah b. el-Mübârek. *Kitâbü'z-Zühd ve yelîhi kitâbu'r-rekâik*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî. *Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.
- Ahamed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401.
- Aşikkutlu, Emin. "Fısk". 13/38-39. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1996.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Boga. ————— 317
Dimaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *et-Târîh'ul-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmânî, ts.
- Cezâirî, Tâhir b. Salih. *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1416.
- Çakan, İsmail Lütî. "Cehâlet". 219. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Çakan, İsmail Lütî. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 27. Basım, 2012.
- Davudoğlu, Ahmet. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Erul, Bünyamin. "Tedlîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

◆ Etbâu't-Tâbiîn Neslinden Gelen Bir Âlim Zaviyesinden İsnad ve İsnadla İlgili Bazı Konulara Bakış: Abdullah b. Mübârek'in Yaklaşım ve Katkıları

Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân. *el-Ma'rifetü ve't-tarih*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.

Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü ulumi'l-hadîs*. thk. Seyyid Mu'zam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrakî, İbrahim Hamdi el-Medenî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1357.

Hererî, Muhammedü'l-Emin b. Abdillâh el-Üramî el-Alevî el-. *Şerhu Sahîhi Müslim (el-Kevekbü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc)*. 26 Cilt. Mekke: Dâru'l-Minhâc-Dâru Tavkî'n-Necât, 1430/2009.

İbn Adî, Ebû Ahmed b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. 318
en-Nüket alâ Kitâbi İbnü's-Salâh. thk. Rebi' b. Hâdî. Riyâd: Dâru'r-Raye, 1994.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tabakâtu'l-müdellesîn (Ta'rîfu ehli't-takdis bi-merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs)*. thk. Asım b. Abdillâh. Ammân: Mektebetü'l-Menâr, 1403.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1995.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebi Hatim el-Bustî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim. Haleb: Dâru'l-Vaî, 1396.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.

- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *es-Sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.
- Mahir Yasîn el-Fuhl. *Buhûs fi'l-mustalah*, ts.
- Mizzî, Cemalüddin Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Moğultay b. Kılıç. *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Muhammed Osman. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Muhammed b. Cemal. *el-İmâm İbnü'l-Mübârek ve menhecühü fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 2015.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: İsâ'l-Bâbi'l-Halebî ve Şürakâ, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Râmeihürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdirrahmân el-. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Tedrîbu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe. Dâru Tayyibe, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ. *el-İlel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Diğerleri. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

◆ Etbâu't-Tâbiîn Neslinden Gelen Bir Âlim Zaviyesinden İsnad ve İsnadla İlgili Bazı Konulara Bakış: Abdullah b. Mübârek'in Yaklaşım ve Katkıları

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Beyânî, 1395.

Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Asır*, 2015.

Türkoğlu, Hamdi. *Abdullah b. el-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Doktora, 2019.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. baskı., 1992.

Vellvî, Muhammed b. Ali b. Adem Musa İsyûbî el-. *Kurretu ayni'l-muhtâc fi şerhi Mukaddimeti Sahihi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc*. Dâru İbnî'l-Cevzî, 1424.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhamme el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. 320
Tezkiretü'l-huffâz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.

Needs Analysis for Spiritual-Oriented Psycho-Education Practices in Elderly Care

Yaşlı Bakımında Manevi Yönelimli Psiko-Eğitim Uygulamaları için İhtiyaç
Analizi

Abdullah DAĞCI

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Psikoloji Anabilim Dalı
Asst. Prof., Karamanoglu Mehmetbet University, Faculty of Literature,
Department of Psychology
Karaman/Türkiye
adagci@kmu.edu.tr ORCID: 0000-0003-1540-1256

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ekim / October 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Ocak / January 2024
DOI: [10.53683/gifad.1379201](https://doi.org/10.53683/gifad.1379201)

Atıf / Citation: Dağcı, Abdullah. "Needs Analysis for Spiritual-Oriented Psycho-Education Practices in Elderly Care / Yaşlı Bakımında Manevi Yönelimli Psiko-Eğitim Uygulamaları". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 321-337

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Özet

Hem dünyada hem de ülkemizde her geçen gün yaşlı bakımına verilen önem artmakta ve bu konuda yeni yaklaşımlar ortaya atılmaktadır. Yaşlıların daha mutlu bir yaşam sürmelerine destek olmayı amaçlayan bu yaklaşımlar, kurumlar ve akademik dünya tarafından önemsenmektedir. Çalışmanın amacı ise huzurevi yaşlılarının manevi ihtiyaçlarını alanyazın taraması, gözlemler ve ikili görüşmeler yoluyla tespit etmektir. Bu amaçla öncelikle alanyazında yaşlı bakımında maneviyat ile ilişkili kaynak taraması yapılmış; ardından etik kurul izni ve Sosyal Hizmetler Bakanlığından kurumsal izin alınarak Sinop, Konya ve Kastamonu Huzurevlerinde yaşlılar gözlenmiş; daha sonra ise bu yaşlılar arasından 24 (12 kadın, 12 erkek) kişi ile ikili görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmada keşifsel desen ve fenomenolojik araştırma yöntemi benimsenmiş yaşlıların manevî gereksinimlerini tespit etmede konuyla ilgili olabilecek çalışmalar gözden geçirilmiştir. Diğer yandan hazırlanan mülakat soruları ile veriler toplanmış ve bunlar kategoriler haline getirilmiştir. Gözlem aşamasında ise üç ay huzurevi yaşlılarıyla birlikte zaman geçirilerek veri toplanmıştır. Bütün bunlardan elde edilen veriler birbiriyle koordineli bir şekilde incelenmiştir. Bu üç teknikten yararlanılarak huzurevi yaşlılarının manevi ihtiyaçlarının temelde 13 tema üzerinde yoğunlaştığı tespit edilmiştir: Niyet, töbe, aşkın yanımız maneviyat, pozitif düşünme, sevgi, şükür, sabır, tevekkül, affetme, tek başınalık, barış, bilgelik, mutluluk.

Anahtar Kelimeler: Yaşlı Bakımı, Huzurevi, Maneviyat, Psiko-eğitim, 322
İhtiyaç Analizi.

Abstract¹²

In the world and Türkiye, elderly care's importance is increasing day by day and new approaches are suggested. Those, aiming to support elders to live happier life, are valued by institutions and the academic world. The purpose of the study is to determine the spiritual needs of nursing home elders through literature review, observations, and bilateral interviews. Literature on spirituality in elderly care was searched; with ethical committee permission and institutional permission from the Ministry of Social Services, those were observed in nursing homes in Sinop, Konya and Kastamonu cities; bilateral interviews were held with 24 people. Exploratory design and phenomenological research method were followed up and several

¹ This study was produced from the author's PhD Dissertation: Dağcı, Abdullah. *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umud, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

² Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Alt Etik Kurulu, Tarih: 03/12/2018 tarih ve 13/179 sayılı karar ile etik kurul belgesi alınmıştır.

techniques were used to determine the elders' spiritual needs. Studies relating to the subject were examined thorough literature review. Also, data were collected through interview questions and categorized. In the observation phase, data was collected by spending time in the nursing homes for three months. Data obtained from all were examined in coordination with each other. With those techniques, it has been determined that elders' spiritual needs in nursing homes are concentrated on 13 topics: Intention, towbah, transcendental side "spirituality", positive thinking, love, shukr, sabr, tawakkul, forgiveness, loneliness, peace, wisdom, happiness.

Keywords: *Elderly Care, Nursing Home, Spirituality, Psycho-education, Needs Analysis.*

Extended Summary

The aim of the research is to determine the spiritual needs of the elders living in nursing homes. In this research conducted on nursing home elderly people, it was preferred the phenomenological research method, and it was determined the spiritual needs of nursing home elders by which various techniques. In this context, literature review, observation and bilateral interview techniques had played a leading role to determine the spiritual needs of the elders. First, the literature review was conducted regarding spirituality in elderly care. Next, with ethics committee approval and institutional permission, the elders were observed in Sinop, Konya and Kastamonu Nursing Homes. Then, bilateral interviews were held with 24 (12 women, 12 men) among them. By using the techniques above, it has been determined that the spiritual needs of nursing home elderly people focus on 13 topics: intention, towbah, spirituality as transcendental, positive thinking, love, shukr, sabr, tawakkul, forgiveness, loneliness, peace, wisdom, happiness.

323

It was concluded that the negativities in old age that negatively affect their ego and personality. Besides instead of talking about their goals, older people focus more on negative thoughts about the past. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding intention. Also, it was determined that they feel remorse, have death anxiety and are withdrawn. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding towbah. In addition, it was defined that an indication that they have a deep sense of helplessness, feel as excluded from social life. Also changing roles and physical problems have affected their psychological health. In fact, when such problems occurred, spirituality -a part of individual's self-development- acts as a coping factor. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding spirituality.

It was figured out that they have negative thoughts about the present and the past, feelings associated with depression, are dissatisfied with life. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding positive thinking. Also, break in the bonds of love between the elders and their close relatives has causes negativities in their minds. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding love. Additionally, instead of thanking the God, elderly people negative thoughts leading to rebellion. They are not satisfied with their lives and are not grateful for what they have. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding shukr.

It was determined that elderly people are not patient with health problems and have very weak personalities. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding sabr (patience). In addition, they have pessimistic thoughts about the future and anxiety about being lack of. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding tawakkul. Besides the need for forgiveness is at its highest level in old age, there is a lack of attitude and behavior for forgiveness, and elders do not tend to forgive even though they have health problems. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding forgiveness.

It was concluded that they have adapting problems to new living conditions, are not used to retirement, and feel lonely in crowded environments. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding loneliness. Also, they are not at peace with themselves and prevent the existence of a peaceful environment because they isolate themselves. Also, a negative self-perception and angry attitude prevent themselves to be peaceful. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding peace. Additionally, they were not able to adapt to old age and old age problems. Also, they failed to develop a wise understanding of the meaning and purpose of life and were not able to get satisfaction from life. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding wisdom. Moreover, their perception relating with old age is negative, they have thoughts that prevent them from achieving self-integrity. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding happiness.

In this study, to obtain data, the phenomenological research method was followed as well as literature review, observation, and bilateral interview techniques. After obtaining the necessary permission, the research was carried out in the nursing homes in the centers of Sinop, Kastamonu and

Konya. Bilateral interviews were held with 24 elderly people that 12 women and 12 men. According to the study results, it was determined that the elders in nursing homes have basically needed spiritual support on 13 issues. Therefore, they have 13 spiritual needs that intention, towbah, transcendental side “spirituality”, positive thinking, love, shukr, sabr, tawakkul, forgiveness, loneliness, peace, wisdom, happiness. Preparing psychoeducation program to meet these needs and implementing the program may help to live a better quality of life for them.

Introduction

Academic studies nowadays have increased awareness of spirituality, a need of the individual. It is a necessity to benefit from spirituality, on the one hand, in applied sciences such as psychology and medicine, and on the other hand, in research areas for sensitive groups such as special education. For this reason, interest in spirituality-related research is increasing day by day.³ This situation has led to an increase in interdisciplinary studies and those studies have begun to occupy an important place in the academic circle. The results of the research have concluded that spirituality has a very important place in the needs hierarchy of individuals. Within the context, the aim of the research is to determine the spiritual needs of the elders living in nursing homes.

In recent years, research on the subject has focused on the disabled people, the elders, patients in hospitals and prisoners in jail, children in care and other disadvantaged groups. The results from the research concluded that not only benefit these groups and propose different perspectives to the scientific world, but also reveal what is the spiritual needs for these groups. Within the scope of this research, the concept of *spiritual needs* is as follows: “Needs that directly affect individuals' processes of both making sense of and interpreting their relationships with themselves, their environment and God, and which can be met by providing spiritual care contents”.

1. Method

In this research conducted on nursing home elderly people, it was preferred the phenomenological research method, and it was determined the spiritual needs of nursing home elders by which various techniques. In this context, literature review, observation and bilateral interview techniques had

³ Abdullah Dağcı, *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umüt, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin değerlendirilmesi* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 2.

played a leading role to determine the spiritual needs of the elders. First, the literature review was conducted regarding spirituality in elderly care. Next, with ethics committee approval and institutional permission, the elders were observed in Sinop, Konya and Kastamonu Nursing Homes. Then, bilateral interviews were held with 24 (12 women, 12 men) among them. The data collected between 2018 and 2020.

2. Findings and Discussion

By using literature review, observation, and interview techniques, it has been determined that the spiritual needs of nursing home elderly people focus on 13 topics: intention, towbah, spirituality as transcendental, positive thinking, love, shukr, sabr, tawakkul, forgiveness, loneliness, peace, wisdom, happiness.

2.1. Intention

Intention refers to wanting to do something and planning and thinking in the mind. It is defined as the reason or purpose underlying a certain behavior⁴ that towards a certain goal.⁵ Also, intention is the concept of intending, deciding, turning one's heart towards something, knowing what is doing. In addition, it is the heart's directing towards an action that it finds appropriate for the purpose immediately or as a result, that is, the will to do something right before it is committed, and the heart's turning to the side that it believes will benefit at that moment or in the future.⁶ Participants stated that:

“What good will it be if the world is mine after this age? Because a half of bread that I can eat.” (A1, Women, 89), “Nothing makes me happy anymore.” (B7, Man, 72), I was very active in my youth, however I am not able to take a step now.” (A6, Women, 81).

These statements could be an indication that the negativities in old age that negatively affect their ego and personality. Besides instead of talking about their goals, older people focus more on negative thoughts about the past. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding intention.

⁴ Şükrü H. Akalın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2005), “Niyet”, 1478.

⁵ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim Sanat Yay., 2009), “Niyet”, 515.

⁶ İbrahim K. Dönmez, “Niyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).

2.2. Towbah (Repentance)

Towbah means to return and put the clock back that an individual abandons things that should be avoided and turns towards things that are encouraged.⁷ This is necessary for complete towbah that (a) recognizing attitudes and behaviors that negatively affect both others and the individual himself/herself (b) forgiving himself/herself for mistakes (c) then in order to completely erase those, beneficial attitudes and behaviors must be do (d) should be adamant on to don't the same mistake to wipe out those. Participants stated that:

"There is nothing good about old age, I feel sad when I think of the previous days." (A5, Woman, 86), "I don't like old age at all, everything changes as we get older, we get one step closer to the grave." (A8, Man, 96), "I have washed myself hands of people." (A10, Man, 72)

These statements could be an indication that they feel remorse, have death anxiety and are withdrawn. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding towbah.

2.3. Spirituality

Spirituality includes things that cannot be seen with the eye but can be perceived through the senses. It is a feeling of deep belonging, wholeness, connectedness, and openness to infinity.⁸ Also it is awareness of a presence that transcending the external aspects of life, which gives a feeling of connectedness or unity with the universe.⁹ In other words, spirituality is the experience that arises from the awareness of a transcendent dimension and is a way of existence. And it is characterized by certain values regarding self, others, nature, life, and the eternal.¹⁰ Participants stated that:

"It has been many years since my wife passed away, he left me like this." (B1, Woman, 78), "They threw us aside, I'm like orphaned children." (B3, Woman, 79), "I have fallen into disrepair, I can't help anyone in the age." (A9, Man, 71)

These statements could be an indication that they have a deep sense of

⁷ Bekir Topaloğlu, "Tövbe", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012).

⁸ Edward P. Shafranske - Richard L. Gorsuch, "Factors Associated with the Perception of Spirituality in Psychotherapy", *The Journal of Transpersonal Psychology* 16/2 (1984), 231-241.

⁹ Jane E. Myers vd., "The Wheel of Wellness Counseling for Wellness: A Molistic Model for Treatment Planning", *Journal of Counseling & Development* 78/3 (2000), 251-266.

¹⁰ David N. Elkins vd., "Toward a Aumanistic-phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement", *Journal of Humanistic Psychology* 28/4 (1988), 5-18.

helplessness, feel as excluded from social life. Also changing roles and physical problems have affected their psychological health. In fact, when such problems occurred, spirituality -a part of individual's self-development- acts as a coping factor. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding spirituality.

2.4. Positive thinking

Healthy aging is related to psychological and mental processes. Adapting to new roles during aging helps to view changes from a positive perspective.¹¹ Positive schemas support individuals in the coping process.¹² Therefore, successful aging is closely related to a positive outlook.¹³ In order to the aging process to be perceived and experienced as a healthy, active and positive experience, individuals not only must be physically, socially and spiritually well but also must be realize their potentials. In addition, it is necessary to provide the protection, safety, and care when they need. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding spirituality. Participants stated that:

"I don't want to remember the past. I feel unhappy when I think of past days." (A6, Women, 81), "Old age is only good if you have money, if you have money people will be around you." (B9, Man, 69), "There's nothing good aspect of old age, because you depend on others." (B2, Women, 74)

328

These statements could be an indication that they have negative thoughts about the present and the past, feelings related with depression, are dissatisfied with life. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding positive thinking.

2.5. Love

In old age that dominated by emotional disorders, people lose their sense of adulthood, and they are greatly affected by the death of their spouse. Leaving children from parents' home is another important factor that causes to lose love in the elders.¹⁴ Because love is an emotion that allows a person to connecting and attaching to someone or an entity.¹⁵ In all life periods, it is

¹¹ Ayşe Canatan, *Sosyal Yönleriyle Yaşlılık* (Ankara: Palme Yay., 2008), 136.

¹² Hızır Hacikeleşoğlu, "Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2023), 73-102.

¹³ Velittin Kalınkara, *Temel Gerontoloji: Yaşlılık Bilimi* (Ankara: Nobel Yay., 2011), 26.

¹⁴ Naciye Akyıldız, *Sağlıklı Yaşlanma* (İstanbul: Yay-pa Yay., 1999), 8.

¹⁵ Abdullah Dağcı, "Huzurevi Yaşlılarında Sevgi: Manevi Başa Çıkma Bağlamında Bir Araştırma", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 9-28; Abdullah Dağcı,

necessary the feeling. In old age, the will to live and strength durability gradually decreases due to physical and psychological decline. In the period in which there are many motional shocks, significant impairments occur, especially in the instinct of love. Participants stated that:

“I get very uneasy when I think about my children, neighbors and relatives. If I were at my home, my children would take good care of me, I would visit the neighbors, and all our relatives would come together during holidays. I would feel loved by them.” (A2, Women, 78), “We had a bad relationship with my oldest son. One day he came to visit with my little grandkids. When I saw my grandkids, conversation occurs between us. I asked my son to bring my grandkids more often, but he doesn’t do that. The world would be mine, if my grandkids came to me, kissed my hand as well as I gave them pocket money and caressed their heads.” (B8, Man, 74)

These statements could be an indication that the break in the bonds of love between the elders and their close relatives has causes negativities in their minds. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding love.

2.6. Shukr (Gratitude)

It is able to be stated that shukr is responding to good deeds done by God or other people, and associated with being aware of those. There are varieties of shukr made with the heart, tongue, and limbs. Since it is an element of spirituality shukr strengthens the bond with the Transcendent Being/God.¹⁶ Thanking the God is done by following the commandments, praising, and praying while thanking towards other people occurs by responding to good deeds with good deeds. Instead of complaining about what we have, being grateful contributes to a better personality.¹⁷ According to Koenig, one of the psychological and spiritual needs of elderly individuals is the need for gratitude.¹⁸ However, many elderly people, who are isolated from society as they get older and have more time to think, tend to complain instead of being thankful. Within the context, participants stated that:

“Yaşlılık Döneminde Manevi Bir Gereksinim Olarak Sevgi: Huzurevi Yaşlıları Üzerinde Bir Alan Araştırması”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (2021), 1-25.

¹⁶ Figen Kasapoğlu, “Terapötik Süreçte Maneviyatın Değerlendirilmesi”, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat* (Kaknüs Yay., 2017), 258.

¹⁷ Sıdika N. Parlak, “Manevi Danışmanlığın Gelişimi”, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2016), 39.

¹⁸ Harold G. Koenig, *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Late* (Pennsylvania/US: Haworth Pastoral Press/Haworth Pres., 1994).

“When a person gets older, he/she loses many things. We have difficulty even sitting down and standing up. How did I become like this? Now I’m waiting for God to take my life so that the unpleasant film can be end.” (B3, Women, 79), “I had neighbors and friends. Now I’m separated from all of them, I’m left alone. How did I end up here?” (A2, Women, 78), “You can’t live here, you greet someone, and you end up in debt. How can we find peace here, the name of this place is a nursing home but there is no peace.” (B1, Women, 78).

These statements could be an indication that instead of thanking the God, elderly people negative thoughts leading to rebellion. Also, they are not satisfied with their lives and are not grateful for what they have. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding shukr.

2.7. Sabr (Forbearance)

When a person is purified from his passions, he regains his health. Having a forbearing personality is one of the factors affecting recovery.¹⁹ A person faced many negativities throughout him/her life. Especially in old age, these negativities can cause complaints, however what needs to happen is that the elders should be more patient. It can be thought that older people will have a higher tolerance threshold, because they exposed to more negativities than young people. Within the context, participants stated that:

“Sometimes I use a wheelchair and sometimes a walking stick. My health does not allow me to walk around. When I think about this situation, I get very angry with myself. What was I, what have I become now?” (A1, Women, 89), “I’m old now, I can’t understand many things anymore. I can’t handle the bad words when I heard, I get offended immediately.” (B1, Women, 78), “Due to stress, a person, whose financial situation is not good, is get older. It’s very hard for me that my financial situation is not good.” (A7, Man, 73).

330

These statements could be an indication that elderly people are not patient with health problems and have very weak personalities. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding sabr (forbearance).

2.8. Tawakkul

In the aging process, surrendering to God gives people confidence.²⁰

¹⁹ Çağla Çelimli - Şeyma T. Güldal, “Manevî Yönelimli Danışmanlık ile Psikoterapi Yöntem ve Teknikleri: Doğu ve Batı’dan Örnekler”, *Manevî Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2016), 113.

²⁰ Philippe Hofman, *Yeni Bir Başlangıç: Emeklilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 307.

Also trusting the Creator in the work done is also an indication of a positive bond with the Creator. This bond can be established if there is love for God. The belief in tawakkul is also associated with not accepting negative life facts. In addition, the imminence of death in old age can provide a suitable environment for questioning existence and reconnecting with religion. A person struggles as much as he/she can in the face of successive losses and the fear of death. Within the context, participants stated that:

“Last year I could walk, but this year I can’t walk without walking sticks. I’m so scared of what will happen next year.” (A3, Women, 77), “Old age diseases and not being able to get what I want make me very unhappy.” (A1, Women, 89), “If you don’t have financial situation, you will have a difficult life. What will I do tomorrow? Who will care me? Thinking about these questions, I got old and, I’m done.” (B12, Man, 97).

These statements could be an indication that they have pessimistic thoughts about the future and anxiety about being lack of. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding tawakkul.

2.9. Forgiveness

According to Koenig, forgiveness and being forgiven are among the psychological and spiritual needs of the elderly people regarding others.²¹ Forgiveness on a human scale means forgiving those who behave wrongly towards us, without holding a grudge. Individual who are exposed to evil and injustice reacts in certain ways. This may sometimes be in the form of tolerating, or it may be in the form of responding with the same or more. While forgiveness begins in the mind and is reflected in behavior, it supports both physical health and coping with problems that have negative effects on the body, such as stress. Problems in the interpersonal relationships of elderly individuals with family members and others may cause to lose the meaning and purpose of life. At this point, benefiting from spiritual concepts such as forgiveness and repentance affects their social relations and indirectly helps them find life meaningful.²² Within the context, participants stated that:

“Old age is a trouble, if you sit you can’t get up, if you want to go, you can’t go. May God damn those who put me in this situation. I deleted names of all my relatives from my notebook.” (B11, Man, 76), “There is no congenial person here, I talk to only a few people. I write off anyone who did me wrong

²¹ Koenig, *Aging and God*.

²² Sudeshna Basu Mukherjee, “Spirituality and Religion: Elderly’s Perception and Understanding”, *Indian Journal of Gerontology* 30/3 (2016), 336-354.

at the time.” (A8, Man, 96), “Current problems are very different from others. Our biggest problem now is health. God damn those who put me in this situation!” (B4, Women, 63).

These statements could be an indication that the need for forgiveness is at its highest level in old age, there is a lack of attitude and behavior for forgiveness, and elders do not tend to forgive even though they have health problems. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding forgiveness.

2.10. Loneliness

Loneliness, rather than the number of people interacting with each other, is a multidimensional phenomenon where the quality of interactions is more important.²³ Loneliness, as parallel to the loss of social ties, is the individual's perception of this situation as abandonment.²⁴ Traditional Turkish family structure has an important function in coping with loneliness.²⁵ However, there are differences in how loneliness is expressed at the cultural level. In Eastern societies, loneliness mostly evokes abandonment and loneliness while in Western societies, loneliness means being alone, individualization, and differentiation. Loneliness, one of the main situations experienced in old age, is affected by many factors such as health status, isolation from society, adaptation to new conditions, feeling of abandonment, and stress. Within the context, participants stated that:

“I came here when my wife passed away, she left, and I was burned out. I wouldn't want to be alone, but I have no choice.” (B12, Man, 97), “I retired when I realized I was getting old. I had many friends while I was working. But when I retired, I stayed away from all of them.” (A18, Man, 65), “I don't talk to anyone because my head can't handle noise. Of course, it's normal at this age. I also retreated into my shell, and I don't interfere with anyone.” (A9, Man, 71).

These statements could be an indication that they have adapting problems to new living conditions, are not used to retirement, and feel lonely in crowded environments. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding loneliness.

²³ Fatma Öz, *Sağlık Alanında Temel Kavramlar* (Ankara: Mattek Matbaacılık, 2010), 155.

²⁴ İsmail Tufan vd., “Türkiye’de Gerontoloji Atlası: Yaşlı Yoksulluğu ve Yalnızlık Üzerine Bulgular”, *Geriatrik Bilimler Dergisi* 2/1 (2019), 1-7.

²⁵ Tahir Dağcı, “Günümüz Ailesinde Değişim Alanları”, *Gelenek ve Modernite Arasına Sıkışmış Bir Kurum: Aile* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 65.

2.11. Peace

Successful aging refers to a state of mental health such as having a positive outlook and self-understanding that will allow for optimal adaptation.²⁶ In order to successfully adapt to the retirement years, a person must learn his/her own abilities and must have the skills to gradually withdraw from work and spend their free time with rest, entertainment and games.²⁷ Peace, one of the factors that contribute positively to this process, includes living in harmony, having mutual understanding and being tolerant. The elders have left their families and social environment and come to a nursing home, which is a new and different environment that they may have difficulties adapting to the process. Because a new place also means new people and a new environment. At this point, choosing peace in attitudes and behaviors will contribute to easy adaptation to the process. Within the context, participants stated that:

“What should I do among these people? There are many people I don’t like those, when I see them my blood jumps to my brain.” (A10, Man, 72), “I don’t interfere with anyone, and no one should interfere with me.” (A5, Women, 86), I am very angry, but when I see a mistake, I take it to myself. It accumulates inside me, then explodes like a volcano. There are many people I have written off because of a small mistake.” (A12, Man, 81).

333

These statements could be an indication that they are not at peace with themselves and prevent the existence of a peaceful environment because they isolate themselves. Also, a negative self-perception and angry attitude prevent themselves to be peaceful. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding peace.

2.12. Wisdom

Wisdom not only is a perspective that the elders need to explain his/her own reality and give meaning to her life but also extends beyond what people learn through education.²⁸ It is an important characteristic to consist self-integrity in old age and to have a peaceful old age. Also, wisdom is the ability to use knowledge, experience, understanding, common sense and insight. It includes being balanced, reflecting what you know into your life, acting maturely and being moderate. It is thought that wisdom should increase with

²⁶ Canatan, *Sosyal Yönleriyle Yaşlılık*, 138.

²⁷ Veli Duyan vd., *Dünyü Bugünü Yarınyla İnsanı Anlamak* (İstanbul: Nar Yayınevi, 2014), 321.

²⁸ Jerry J. Bigner, *Individual and Family Development: A Life-Span Interdisciplinary Approach*: (New Jersey/USA: Prentice Hall, 1994), 477.

age, but it can be stated that most elderly people do not have any sign of wisdom. Within the context, participants stated that:

"I'm not as active as my previous times, we're getting old day by day." (B3, Women, 79), "Happiness is not for us. We climbed and climbed the mountain, now we are rolling down. We constantly lose things while rolling." (A1, Woman, 89), "I never had a life like I imagined, I came to today's after experiencing many disappointments." (B11, Man, 76).

These statements could be an indication that they were not able to adapt to old age and old age problems. Also, they failed to develop a wise understanding of the meaning and purpose of life and were not able to get satisfaction from life. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding wisdom.

2.13. Happiness

Old age is a period in which the individual queries his/her past times more frequently. If the individual has lived a satisfying life in the past, if he gets closer to his goals, wishes and ideals, he/she accepts the period more easily.²⁹ The concept of happiness is intertwined with many concepts such as life satisfaction and psychological well-being. For this reason, it has a complex structure with very wide boundaries. It is stated that situations such as being able to cope with problems, to make savings on one's own life, and to meet material-spiritual needs are some of the components of happiness. However, these situations are quite subjective. Within the context, participants stated that:

"How can an old person be patient? We have all kinds of diseases, troubles, and troubles. Old age is a pain in the neck." (A12, Man, 81), "K I wish I were in my twenties like when I married my wife. At that time, I didn't worry about anything, I was cheerful and happy. As if this world was mine. Now I'm suffering from those beautiful days." (A11, Man, 74), "After sixty you become old, happiness is no longer for you. You suffer from what you do throughout your life. That's what I do, I reap what I sow." (B3, Women, 79).

These statements could be an indication that their perception relating with old age is negative, they have thoughts that prevent them from achieving self-integrity. Therefore, it has been revealed that the elderly people have needs regarding happiness.

²⁹ Kalinkara, *Temel Gerontoloji*, 105.

Conclusion

Identifying the spiritual needs of the elders and studying to meet them can help to live a better quality of life. When society is considered as an organism, improving the vital elements of the elderly people that can be expressed as a limb of this organism benefits both the elders and all society. According to the literature review, no direct research has been found regarding the determination of the spiritual needs of the elders, although there are some studies on the elderly people in nursing homes. Within the context, the aim of the research is to determine the spiritual needs of the elders living in nursing homes.

In this study, to obtain data, the phenomenological research method was followed as well as literature review, observation, and bilateral interview techniques. After obtaining the necessary permission, the research was carried out in the nursing homes in the centers of Sinop, Kastamonu and Konya. Bilateral interviews were held with 24 elderly people that 12 women and 12 men. According to the study results, it was determined that the elders in nursing homes have basically needed spiritual support on 13 issues. Therefore, they have 13 spiritual needs that intention, towbah, transcendental as "spirituality", positive thinking, love, shukr, sabr, tawakkul, forgiveness, loneliness, peace, wisdom, happiness. Preparing psychoeducation program to meet these needs and implementing the program may help to live a better quality of life for them.

Bibliography

- Akalın, Şükrü H. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2005.
- Akyıldız, Naciye. *Sağlıklı Yaşlanma*. İstanbul: Yay-pa Yay., 1999.
- Bigner, Jerry J. *Individual and Family Development: A Life-Span Interdisciplinary Approach*: New Jersey/USA: Prentice Hall, 1994.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yay., 2009.
- Canatan, Ayşe. *Sosyal Yönleriyle Yaşlılık*. Ankara: Palme Yay., 2008.
- Çelimli, Çağla - Güldal, Şeyma T. "Manevî Yönelimli Danışmanlık ile Psikoterapi Yöntem ve Teknikleri: Doğu ve Batı'dan Örnekler". *Manevî Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. 99-122. İstanbul: Kaknüs Yay., 2016.
- Dağcı, Abdullah. "Huzurevi Yaşlılarında Sevgi: Manevi Başa Çıkma Bağlamında Bir Araştırma". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 9-28.
- Dağcı, Abdullah. *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin değerlendirilmesi*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Dağcı, Abdullah. "Yaşlılık Döneminde Manevi Bir Gereksinim Olarak Sevgi: Huzurevi Yaşlıları Üzerinde Bir Alan Araştırması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/1 (2021), 1-25.
- Dağcı, Tahir. "Günümüz Ailesinde Değişim Alanları". *Gelenek ve Modernite Arasına Sıkışmış Bir Kurum: Aile*. 63-76. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Dönmez, İbrahim K. "Niyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/169-172. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Duyan, Veli vd. *Dünü Bugünü Yarınyla İnsanı Anlamak*. İstanbul: Nar Yayınevi, 2014.
- Elkins, David N. vd. "Toward a Humanistic-phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement". *Journal of Humanistic Psychology* 28/4 (1988), 5-18.
- Hacikeleşoğlu, Hızır. "Pozitif Şemalar ile Tanrı Tasavvuru ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi*

22/1 (Haziran 2023), 73-102.

Hofman, Philippe. *Yeni Bir Başlangıç: Emeklilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Kalınkara, Velittin. *Temel Gerontoloji: Yaşlılık Bilimi*. Ankara: Nobel Yay., 2011.

Kasapoğlu, Figen. "Terapötik Süreçte Maneviyatın Değerlendirilmesi". *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat*. 253-282. Kaknüs Yay., 2017.

Koenig, Harold G. *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Late*. Pennsylvania/US: Haworth Pastoral Press/Haworth Pres., 1994.

Mukherjee, Sudeshna Basu. "Spirituality and Religion: Elderly's Perception and Understanding". *Indian Journal of Gerontology* 30/3 (2016), 336-354.

Myers, Jane E. vd. "The Wheel of Wellness Counseling for Wellness: A Molistic Model for Treatment Planning". *Journal of Counseling & Development* 78/3 (2000), 251-266.

Öz, Fatma. *Sağlık Alanında Temel Kavramlar*. Ankara: Mattek Matbaacılık, 2010.

Parlak, Sıdıka N. "Manevi Danışmanlığın Gelişimi". *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. İstanbul: Kaknüs Yay., 2016.

Shafranske, Edward P. - Gorsuch, Richard L. "Factors Associated with the Perception of Spirituality in Psychotherapy". *The Journal of Transpersonal Psychology* 16/2 (1984), 231-241.

Topaloğlu, Bekir. "Tövbe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 279-283. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Tufan, İsmail vd. "Türkiye'de Gerontoloji Atlası: Yaşlı Yoksulluğu ve Yalnızlık Üzerine Bulgular". *Geriatric Bilimler Dergisi* 2/1 (2019), 1-7.

**MUHAMMET MUSTAFA BAYRAKTAR. Öğretim
Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri.
Ankara: Nobel Yayınları, 2023, 196.**

Tuncay CEYLAN

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Ph.D., Ministry of National Education

Van/Türkiye

tuncyceylan@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7864-8999

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Ocak / January 2024

DOI: [10.53683/gifad.1372583](https://doi.org/10.53683/gifad.1372583)

Atıf / Citation: Ceylan, Tuncay. "MUHAMMET MUSTAFA BAYRAKTAR. Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri. Ankara: Nobel Yayınları, 2023, 196." *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 338-352

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öz

Öğretim materyalleri etkili ve verimli öğrenmelerin gerçekleşmesini sağlayarak öğrencilerin etkin katılımına yönelik öğretim ortamları sunmaktadır. Öğretim materyalleri konusunda teori ve uygulama bütünlüğünde yapılan çalışmalar öğrenci ve öğretmenlere önemli kolaylıklar sağlamaktadır. Muhammet Mustafa Bayraktar tarafından kaleme alınan 'Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Önekleri' isimli kitabın da benzer bir yaklaşımla hazırlandığı söylenebilir. Kitap, giriş, iki bölüm ve sonuç/öneriler şeklinde tasarlanmıştır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, problemi, amacı, önemi ve yöntemi ele alınmıştır. Birinci bölümde, öğretim materyalleri ve din öğretiminde öğretim materyallerinin kullanımı temaları irdelenerek çalışmanın kavramsal çerçevesi oluşturulmuştur. İkinci bölümde araştırma bulguları incelenmiştir. Buna göre Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı dersini alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının katılım ve katkılarıyla düzenlenen Din Öğretimi Materyalleri Sergisine ilişkin öğretmen adaylarının görüşleri ve sergide sundukları öğretim materyalleri incelenmiştir. Kitabın sonuç ve öneriler kısmında ise düzenlenen sergiye yönelik çıkarımlar yapıp değerlendirilmiş ve benzer bir sergi düzenlenirken göz önünde bulundurulacak öneriler geliştirilmiştir. Kitap, din öğretiminde öğretim materyallerinin kullanılmasında uygulamaya yönelik bir kılavuz niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Öğretimi, Öğretim Materyalleri, Somut Materyaller, Öğretmen Adayları.

Abstract

Teaching materials provide effective and efficient learning experiences, offering students opportunities for active participation in instructional environments. Studies on teaching materials, within the context of theory and practice, provide advantages to both students and teachers. Muhammet Mustafa Bayraktar's book, 'Teaching Materials and Concrete Material Examples in Religious Education,' follows a approach. The book is structured into an introduction, two chapters, and a conclusion/recommendations section. In the introduction, the subject, problem, purpose, significance, and methodology of the study are discussed. The first chapter outlines the conceptual framework of the study by examining the themes of teaching materials and the use of teaching materials in religious education. The second chapter examines research findings. Accordingly, the opinions of prospective Religious Culture and Moral Education teachers who took the Teaching Technologies and Material Design course at Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Sciences, as well as their contributions to the Religious Education Materials

Exhibition organized with their participation, are analyzed. In the conclusion and recommendations section, insights and evaluations are made regarding the exhibition, and suggestions to consider when organizing a similar exhibition are developed. The book serves as a practical guide for the use of teaching materials in religious education.

Keywords: *Religious Education, Religious Instruction, Teaching Materials, Concrete Materials, Teacher Candidates.*

Öğretim materyalleri, öğrencilerin öğrenmesini ve öğretmenlerin öğretmesini sağlamak amacıyla tasarlanan, geliştirilen ve kullanılan her türlü araç, gereç, malzeme ve yardımcılarıdır.¹ Farklı alanların yanı sıra din öğretiminde de öğretim materyallerin kullanımı önemli bir ihtiyaçtır. Din öğretiminde soyut içeriklerin fazla olması ve din öğretiminin farklı yaş ve kademelerde yapılması bu alanda öğretim materyallerinin kullanımını daha da gerekli kılmaktadır. Zira öğretim materyalleri, dini içerikleri daha etkili, somut, kolay, kalıcı bir şekilde öğrenme ve öğretmeye fırsat verir,² ilgi ve dikkatleri çekerek öğrenme isteğini uyandırır, derse katılımı artırır, zaman ve emekten tasarruf sağlar.³ Öğretim materyallerinden beklenen yararların elde edilebilmesi için ise materyallerin doğru bir şekilde tanınması ve bilinmesi gerekmektedir.⁴ Bu durum da öğretim materyalleriyle ilgili kaynakların gerekliliğine ve önemine işaret etmektedir.

Türkiye’de öğretim materyalleriyle ilgili çalışmaların geç başladığı kaydedilmektedir.⁵ Benzer şekilde din öğretiminde de öğretim materyalleriyle ilgili çalışmalar gecikmiştir. Bununla birlikte diğer alanlarda öğretim materyalleriyle ilgili kayda değer çalışmalar yapılmışken, din öğretiminde benzer gelişmeler olduğunu söylemek için henüz erken görünmektedir. Yanı sıra geçen zaman içinde araştırmacıların din öğretiminde öğretim materyalleri konusuna ilgilerinin arttığı da görülmektedir.

Araştırmacıların din öğretiminde öğretim materyalleriyle ilgili yaptığı

¹ Cavit Binbaşıoğlu, *Öğretim Metodu ve Uygulama* (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1974), 76.

² Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1997), 159-169; Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 81-91.

³ Cevat Alkan, *Eğitim Ortamları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979), 9-20; Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi* (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1979), 34-42.

⁴ Halil İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 97.

⁵ Enver Tahir Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1* (İzmir: Anadolu Matbaası, 1997), 44-45.

çalışmalar çoğunlukla tez, makale veya bildiri türünden araştırmalar olup öğretmenlerin materyal kullanım yeterlikleri ve durumları üzerinde yoğunlaşmıştır.⁶ Konuyla ilgili kitap çalışmalarının ise az sayıda olduğu belirlenmiştir. Kitap çalışmaları, konuyu bir bölüm şeklinde ele alan çalışmalar ve müstakil çalışmalar olmak üzere iki şekilde ele alınabilir. Bu bağlamda Bilgin ve Selçuk'un "Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri"⁷ ve Aydın'ın "Din Öğretiminde Yöntemler"⁸ çalışmalarında, bir bölüm başlığında din öğretiminde kullanılacak bazı materyal örnekleri incelenmiştir. Müstakil kitap şeklinde ise dört çalışmanın yapıldığı tespit edilmiştir. Din öğretiminde öğretim materyallerinin kullanılması gerektiği temel konusunu farklı materyal örnekleri üzerinde inceleyen bu çalışmalar Korkmaz'ın "Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme"⁹ Güneş'in "Din Öğretimi Materyalleri"¹⁰ Yürük ve Demir'in editörlüğünde yapılan "Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme"¹¹ kitaplarıdır. Din öğretiminde öğretim materyalleri konusunu inceleyen diğer bir müstakil çalışma ise Muhammet Mustafa Bayraktar'ın *Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri*¹² isimli kitabıdır. Yazarın bu kitabı, kullanılan yöntem ve içerik açısından özgün bir özellik taşımakta olup literatüre katkı sağlayacak yetkinliktedir. Burada, kitabın tanıtım ve değerlendirmesi yapılarak literatürdeki önemine işaret edilecektir.

Yazar, kitapta öğretim materyalleri konusunu din öğretiminde kullanılabilecek somut materyal örnekleri üzerinden ele almıştır. Bu durum da kitabın başlığına *Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri* şeklinde yansımıştır. Kitapta, somut öğretim materyallerinin vurgulanması ve din öğretimine yönelik örneklerin mercek altına alınması önem arz etmektedir. Zira öğretim konusu olan varlıklar, olay ve olgular

⁶ Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 107-149; Şuayip Özdemir, "Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç ve Gereçleri Kullanma Durumu", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1998), 166-188; Eyüp Şimşek, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri(Erzurum Örneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).

⁷ Bilgin - Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*.

⁸ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009).

⁹ Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*.

¹⁰ Adem Güneş, *Din Öğretimi Materyalleri* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019).

¹¹ Tuğrul Yürük - Rıdvan Demir (ed.), "Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme" (Ankara, 2022).

¹² Muhammet Mustafa Bayraktar, *Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023).

bazen sınıf ortamına getirilemeyecek kadar çok büyük veya küçük, çok pahalı, tehlikeli, hassas ya da yanına ulaşılamayacak uzaklıkta olabilir. Bunlara ilişkin gözlem, inceleme ve değerlendirmeler ise somut öğretim materyalleriyle sağlanabilmektedir. Bu bağlamda sözü edilen varlıklar, olay ve olgular belli oranlarda büyütülerek, küçültülerek veya aynı büyüklükte renkli karton, plastik, ahşap, mukavva, kumaş, strafor, demir vb. malzemeler kullanılarak öğrencilere gösterilebilir.¹³ Örneğin caminin bölümleri konusu işlenirken öğrencileri camiye götürmek maliyetli, uzak veya mümkün olmayabilir. Bu tür bir durumda, caminin bölümlerini gösteren bir maket üzerinde konu daha verimli ve etkili bir şekilde işlenebilir. Çünkü yaşantı konisinin alt basamaklarında yer alan somut materyaller, yaparak yaşayarak gerçek yaşam deneyimi sunar, somut öğrenmeler gerçekleştirir, kalıcılığı artırır, hatırlamayı kolaylaştırır, motivasyonu artırır, öğrenmeyi basitleştirir, yaratıcılığı geliştirir, öğrencilerin kendi hızına göre öğrenmesini ve öğrenci etkin katılımını sağlarlar.¹⁴

Kitap, giriş, iki bölüm ve sonuç/öneriler şeklinde tasarlanmıştır. *Giriş* bölümünde çalışmanın konusu, problemi, amacı, önemi ve yöntemi ele alınmıştır. *Çalışmanın Konusu ve Problemi* alt başlığında yazar, lisans dönemi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının (DKABÖA) aldıkları Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı (ÖTMT) dersinin din öğretimine uygun materyal kullanabilme yeterliliğini kazandırmaya yardım ettiğini vurgulamıştır. Yazar, öğretmen adaylarının ÖTMT dersinde din öğretimi programlarında yer alan kazanımlara yönelik bir dönem boyunca materyal hazırladıklarını dile getirmiştir. Yanı sıra yazar ÖTMT dersiyle ilgili şunları belirtmiştir (s. 1): “Öğretmen adayları, dersin teorik kısmıyla ilgili sınavlardan başarılı olmak zorunda; ayrıca her hafta uygulama ödevini başarılı bir şekilde teslim etmek durumundadırlar. Bu sürecin sonunda arzu edilen fakültelerde “Din Öğretimi Materyalleri” isimli sergiler düzenlenir.” Yazar, sözü edilen sergilerin belli bir tarih ve saatte, dersi alan öğrencilerin katılım ve katkılarıyla olacağını, öğrencilerin misafirlere kendi materyallerini tanıtacaklarını belirtmiştir. Bu çerçevede yazar kitabın konusunu şöyle dile getirmiştir: “DKABÖA’nın sergide yaşadıkları etkileşimlerdir.” (ss. 1-2) Bu amaç çerçevesinde yazar kitapta şu soruların cevabını aramıştır: “A. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde düzenlenen, Din Öğretimi Materyalleri Sergisi’ne katılan

¹³ Müslim Pekköz - Rifat Hancılar, *Eğitimde Görme ve İşitme Araçları* (Ankara: Güvendi Matbaası, 1972), 86-93; Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 98-99.

¹⁴ Edgar Dale, *Audio-Visual Methods in Teaching* (The United States Of America: The A Holt-Dryden Book Press, 1959), 42-71; Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 43-46.

DKABÖA'nın sergi izlenimleri nelerdir? B. Din öğretiminde kullanılacak somut materyal örnekleri nelerdir?" (s. 2)

Çalışmanın Amacı ve Önemi başlığında yazar, çalışmanın amacını YÖK Öğretmen Yetiştirme ve Program Geliştirme çalışmalarına katkı sağlamak, MEB'in Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleriyle ilgili hedeflerine destek olmak ve DKABÖA yetiştiren yüksek din öğretimi kurumlarındaki öğretim üyeleri ve öğretmen adaylarıyla bilgi ve tecrübe paylaşımı yapmak olduğunu belirtmiştir (2). Yazar, Din Öğretimi Materyalleri Sergisinde takdim ettikleri toplam 140 somut materyalin din öğretimi programlarında yer alan hedeflere yönelik tasarlandığını dile getirmiştir. Bu bağlamda yazar çalışmanın önemini şöyle dile getirmiştir: *"Çalışmamızın din öğretimi programlarında yer alan bilişsel, duyuşsal ve psikomotor kazanımların gerçekleştirilmesinde somut materyallerin önemini ortaya koyduğu düşünülmektedir. Bu anlamada çalışmamızın din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri, imam hatip okulu meslek dersleri öğretmenleri, Arapça öğretmenleri, Kur'an kursu öğreticileri ve din görevlilerinin yürüttüğü hizmetlerde yararlı ve yardımcı olabileceği düşünülmektedir."* (s. 2) Buna göre kitabın hedef kitlesi öğretim üyeleri, öğretmen adayları, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri, imam hatip okulu meslek dersleri öğretmenleri, Kur'an kursu öğreticileri, sınıf öğretmenleri, din görevlileri ve materyal konusuna ilgi gösteren araştırmacılarıdır.

Çalışmanın Yöntemi başlığında yazar, araştırmada kullandığı model, çalışma grubu, veri toplama araçları, veri analizi yöntemi ve çalışma sürecini ele almıştır. Bu bağlamda yazar çalışmada nitel araştırma modelini kullanmıştır. Yazar, çalışma grubunu amaçlı örneklem yöntemlerinden maksimum çeşitlilik tekniğine uygun olarak belirlemiştir. Buna göre 2021 ve 2022 yıllarında Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinden ÖTMT dersine devam eden, derste başarılı olup materyal tasarlayan 140 öğretmen adayı seçilmiştir. Veri toplama tekniği olarak yarı yapılandırılmış görüşmeler yapmıştır. Yazar çalışma grubuyla hem bireysel hem de grupça görüşme yapmıştır. Görüşmeleri ise hazırladığı görüşme kılavuzuna uygun olarak yapıp kayıt altına almıştır (ss. 2-4). Yanı sıra yazar, katılımcıların sergiye ilişkin düşünce ve izlenimlerini yazılı bir şekilde teslim etmelerini isteyerek yazışma tekniği de kullanmıştır (ss. 3-4). Araştırmada gözleme de başvurulmuştur. Bu bağlamda yazar, sergiye katılım sağlayarak sürekli katımlı gözlemler gerçekleştirmiştir. Araştırmada yazar şu gözlem ünitelerini gözlemlemiştir: *"Somut dini materyaller, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri ve öğretmen adayları, örgün eğitim kurumları ve diğer bölümlerden katılan öğrenciler ile söz konusu gözlem ünitelerinin birbiriyle olan tüm*

etkileşimleri." (s. 3) Gözlem verilerinin geçerlik ve güvenilirliğini sağlamak için de yazar gözlem kılavuzu geliştirmiş, uygulamış, fotoğraf ve video kaydı yapmıştır (s. 3). Yazar, araştırmada elde ettiği verileri ise betimsel yorumlayıcı analiz yöntemi kullanarak çözümlenmiştir. Bunun için ise Nvivo 10 programından yararlanmışır (s. 4).

Yazar, araştırma verilerinin toplandığı Din Öğretimi Materyalleri Sergilerinin 2021 ve 2022 güz dönemlerinde Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde kendisi tarafından düzenlendiğini belirtmiştir. Beş gün süren ilk sergi 20-24 Aralık 2021 tarihinde, dört gün süren ikinci sergi ise 20-23 Aralık 2022 tarihinde olmuştur. Yazar, sergiye davet için üniversitenin diğer bölümlerine, il milli eğitim müdürlüğüne ve il müftülüğüne sergi afişlerin ve resmi davet yazılarının gönderildiğini belirtmiştir. Sergide toplam 140 somut materyale yer verildiğini belirten yazar, bu materyallerin kendisinin "*rehberliği, gözetimi ve denetiminde*" öğretmen adayları tarafından hazırlandığını dile getirmiştir (s. 4).

Yazar kitabın birinci bölümünde çalışmanın teorik altyapısını oluşturmuştur. Buna göre *Öğretim Materyali ve Din Öğretiminde Materyal Kullanımı* ana başlıklı birinci bölüm iki alt başlıktan oluşmaktadır. *Öğretim Materyali ve Öğretimde Materyal Kullanımı* adlı birinci alt başlıkta yazar, öğretim materyallerinin tanımını yapmış, fotoğraf, maket, resim, gerçek nesnelere, modeller gibi klasik materyallerin yanı sıra dijital kayıtlar, internet sayfaları, yazılımlar gibi teknolojik materyalleri de öğretim materyallerine örnek vermiştir (s. 5). Teknoloji ile eğitim arasındaki gerekliliğe değinen yazar, günümüzde teknolojinin eğitim alanında kullanımının kaçınılmaz olduğunu, bu durumun öğretim materyalleri için de geçerli olduğunu vurgulamıştır (ss. 5-6). Yazar daha sonra eğitimde görsel materyal kullanımının öğretim sürecine olan bazı katkılarına dile getirmiştir (s. 6). Bu başlık altında somut materyallerin tanımı, yararları, sınırlılıkları, etkili kullanım ilkeleri ve din öğretimine etkileri konularına da değinilerek çalışmaya daha bütüncül bir perspektif kazandırılabilir. Ayrıca çalışmanın bu teorik kısmı, öğretim materyalleriyle ilgili yerli ve yabancı birinci el kaynaklara atıf yapılarak çalışma daha da zenginleştirilebilir.

Din Öğretiminde Materyal Kullanımı isimli birinci bölümün ikinci alt başlığında ise yazar, teknoloji ile din öğretimi arasında sıkı bir etkileşimin olduğunu vurgulayarak din öğretiminde bu ihtiyaca yönelik bazı çalışmaların olduğunu belirtmiştir (s. 6). Bu bağlamda yazar, din öğretiminde öğretim materyallerinin kullanımıyla ilgili araştırmacılar tarafından yapılan bazı çalışmaların genel bir kritiğini yapmıştır (ss. 7-13). Bu başlıkta, konuyla

ilgili incelenen bazı araştırmalar kısa bir şekilde ele alınırken, bazı ise çalışmanın konu ve kapsamını aşacak uzunlukta yaklaşık iki sayfada değerlendirilmiştir. Bu durum da çalışmanın şekilsel bütünlüğü açısından tutarlı görünmemektedir. Yanı sıra yazar, bu başlıkta ilgili literatürü incelerken din öğretiminde teknoloji kullanımıyla ilgili çalışmalar üzerinde yoğunlaşmıştır. Oysaki çalışmada, ‘din öğretiminde somut materyaller’ gibi klasik materyal örnekleri irdelendiği için bu başlıkta din öğretiminde klasik öğretim materyallerinin kullanımıyla ilgili yapılan tez ve kitap çalışmalarına da kronolojik bir perspektiften değinilerek konu daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilir.

Yazar, ilgili çalışmaların değerlendirmesini yaptıktan sonra din öğretimi öğretmenlerinin ÖTMT konusunda yetersiz kaldıkları ve din öğretiminde teknoloji kullanımı ve materyal tasarlamaya yönelik materyal ve çalışmaların hazırlanması gerektiği sonucuna varmıştır (s. 14). Buradan hareketle yazar, kendi çalışmasının literatürdeki önemine ve hangi boşluğu doldurduğuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda yazar, din eğitimi bilimi alanında öğretim teknolojileri veya materyal tasarımı konusunda teorik ve uygulamalı olarak çok az çalışmanın yapıldığını vurgulamıştır. Yazar, bu anlamda çalışmasının bu alana katkı sağlayacağını düşünmektedir. Yazar konuyla ilgili diğer çalışmalardan farklı olarak çalışmasının özgünlüğü hakkında şunları belirtmiştir (s. 15): *“Din öğretimi programlarında yer alan kazanımları somut materyallerle ilişkilendirmesi ve öğretim programlarında yer alan birden çok kazanımı kapsaması sebebiyle alanyazında yer alan çalışmalardan farklılık göstermektedir. Bir başka açıdan din öğretimi programlarında yer alan kazanımlar bağlamında çeşitli öğretim materyallerini bütüncül bir şekilde ele alması sebebiyle de araştırmamız literatürde yer alan çalışmalardan ayrılmaktadır.”* Yazar, öğrenmenin her aşamasında öğretmenlere rehberlik edecek çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu belirterek, çalışmasının öğretmenlerin somut materyalleri din öğretimi programlarındaki kazanımlarla ilişkilendirmelerine yardımcı olacağını dile getirmiştir. Öte yandan yazar, çalışmasının öğretmenlerin materyal kullanımı konusundaki tutumlarını olumlu açıdan etkileyeceğini ve bu konuda öğretmenlere cesaret vereceğini belirtmiştir (s. 15).

Kitabın asıl konusunu içeren *Bulgular ve Yorum* ana başlıklı ikinci bölüm üç alt başlıktan oluşmaktadır. *Öğretmen Adaylarının Görüşleri* başlıklı birinci alt başlıkta yazar, düzenledikleri Din Öğretimi Materyalleri Sergisine din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri, imam hatip okulu meslek dersleri öğretmenleri, Kur’an kursu öğreticileri ve öğrencilerinin, yanı sıra eğitim fakültesi sınıf öğretmenliği ve okulöncesi bölümlerinden öğretim elemanları

ve öğrencilerin katıldıklarını belirtmiştir. Yazar, ÖTMT dersi için materyal tasarlayıp sergide sunan ve sergiyle ilgili izlenimlerini yazılı olarak bildiren gönüllü 63 öğretmen adayının yazılı görüşlerini değiştirmeden bu başlık altında kitaba almıştır (s. 19). Öğretmen adaylarının belirttikleri görüşlerden şu bulgular elde edilmiştir: Düzenlenen Din Öğretimi Materyalleri Sergisi katılımcıların dikkatlerini çekmiş, onlarda merak duygusunu uyandırmış, ilgilerini öğretim materyallerine yöneltmiş, öğretici ve eğlendirici etkinliklere fırsat sunmuştur. Yine sergi, öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine karşı olumlu tutum geliştirmelerine, öğrencilerle etkileşimlerini artırmalarına, öğretim materyallerinin öğrenme öğretme sürecindeki etkisini gözlemleyerek ve deneyimleyerek fark etmelerine, katılımcıların geri dönütleriyle hazırladıkları materyalleri değerlendirmelerine ve konuyla ilgili bir tecrübe geçirmelerine imkân tanımıştır (ss. 17-42). Bu başlıkta, katılımcı görüşlerini sistematik bir biçimde ortaya koymak için kodlardan belli temalar oluşturularak temalar yazarın değerlendirmeleriyle işlenebilir. Yanı sıra yazar, gönüllü katılımı esas aldığı için sadece 63 katılımcının sergiyle ilgili yazılı izlenimlerini paylaşmıştır. Oysaki seminerle ilgili izlenimlerini sözlü olarak bildiren diğer 77 katılımcının görüşleri ve yazarın seminerdeki gözlem bulguları da yazılı görüşlerle birlikte bütünsel bir yaklaşımla verilerek problem durumu daha net bir şekilde ortaya konulabilir.

Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri isimli ikinci bölümün ikinci alt başlığı altında, öğretmen adaylarının tasarlayıp Din Öğretimi Materyalleri Sergisinde sergiledikleri 140 tane öğretim materyaline ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Kitapta yer alan öğretim materyalleri, somut malzemeler kullanılarak tasarlanan eğitsel oyun örnekleri şeklinde hazırlanmış ve her materyal için künye bilgileri sunulmuştur. Bu bağlamda her materyal için bir isim kullanılmıştır. Kullanılan isimler de ilgi çekici olup öğrencilerin dikkatini materyale çekecek niteliktedir. Örneğin Bil Geç Oyunu, Bilen Kazanır, Arapça Dondurma, Kelimeyi Bul Zile Bas, Harf Bulmaca Harf Çizmece, Tecvit Kulesi, Çek Bil Kazan, Akıllı Şadırvan, Neşeli Bardaklar, Bil Bakalım Ben Kimim. Kitapta her materyalin bir fotoğrafına yer verilerek materyali tasarlayıp kullanmak isteyen araştırmacıya/okuyucuya kolaylık sağlanmıştır. Fakat fotoğraflar siyah-beyaz formatta ve düşük çözünürlükte olduklarından bazı materyaller ve yazıları net olarak anlaşılamiyor. Bu kapsamda fotoğraflar renkli ve yüksek çözünürlükte verilebilir.

Kitapta ilgili materyalin öğretim programlarından hangi ders ve kademe, hangi ünite, konu ve kazanıma yönelik olarak tasarlanıp kullanılabileceği bilgisi fotoğrafların altında verilmiştir. Buna göre kitapta

ilköğretim ve ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgi dersleri için Allah'ın sıfatları, peygamberler, ilahi kitaplar ve ahiret hayatı gibi inanç konusunda; namaz, hac, zekât ve oruç gibi ibadet konusunda; zararlı alışkanlıklar ve güzel davranışlar gibi ahlak konusunda; peygamberimizin ailesi, çocukluğu, gençliği, Mekke ve Medine dönemi gibi siyer konusunda; ünite sonlarındaki Fatıha, Felak, Nas, Maun suresi gibi Kur'an konusunda; İslam eğitim kurumları, İslam bilim adamlarının yaptığı çalışmalar gibi kültür ve medeniyet konusunda; iman, İslam, farz, vacip, mubah, haram gibi müfredatta yer alan dini kavramlar konusunda; Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm, Budizm, konfüçyanizm gibi dinler konusunda ve Hanefilik, Şafiiilik, Malikiilik, Hanbelilik gibi mezhepler konusunda çeşitli materyaller bulunmaktadır (ss. 44-123). Benzer şekilde kitapta Arapça dersi için harfler ve sesleri, sayılar ve kelimeler konusunda (ss. 124-132); Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi için harfler ve sesleri, tecvit kuralları, ezberlenecek sureler ve peygamber kıssaları konusunda (ss. 133-146); Seçmeli Temel Dini Bilgiler dersi için imanın esasları, abdest, zekât, kurban ve ahlak konusunda (ss. 147-158); Hadis dersi için hadis ve sünnet kavramı, hadis yorumlama, Kütüb-i Sitte, hadis kaynakları, hadis çeşitleri konusunda (ss. 159-164); fıkıh dersi için zekât, sadaka, namaz ve kurban konusunda (ss. 164-166); Seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersi için peygamberimizin soyu ve ahlakı, sahabe hayatı, isra ve miraç olayı konusunda (ss. 167-172); Akaid dersi için Allah'ın isimleri ve sıfatları, Kur'an'daki peygamberlerin hayatı konusunda (ss. 173-179); Kur'an kursları için harfler ve sesleri, ibadetler, caminin bölümleri ve sure ezberleri konusunda çeşitli materyaller yer almaktadır (ss. 180-183).

Kitapta yer alan materyallerin tasarlanması için gerekli olan malzemeler de belirtilmiştir. Buna göre kitaptaki materyallerin hazırlanmasında karton, mukavva, el işi kâğıdı, renkli fon karton, yapıştırıcı, A4 kâğıdı, kutu, karton bardak, renkli kâğıt, ip, kablo, boya, çubuk, eva kâğıdı, kalem, sunta, çark, kart, bant, zarf, kürdan, zil, cetvel, pipet, ampul, pil, strafor, yapboz gibi malzemeler kullanılmıştır. Materyaller için kullanılan malzemeler incelendiğinde bunların kolay temin edilebilir, ucuz, zamandan tasarruf sağlayıcı, zararsız, ilgi ve dikkat çekici oldukları söylenebilir. Bu nedenle kitaptaki materyaller öğretmenler tarafından hazırlanabileceği gibi öğrenciler tarafından veya öğretmen öğrenci iş birliği ile de hazırlanabilir niteliktedir.

Kitapta bu temel bilgilerden hemen sonra materyallerin nasıl kullanılacağıyla ilgili detaylı açıklamalara yer verilmiştir. Buna göre materyaller bireysel ve/veya grup(lar)la kullanılacak şekilde tasarlanmıştır. Materyallerde tasarlanan oyunlar, öğrencilerin rekabet

etmelerine, puan toplamalarına, zamana karşı yarışmalarına ve ödül almalarına imkân verecek şekilde hazırlanmıştır. Bu durum da öğrencilerin derse, konuya ve öğrenmeye karşı istek ve motivasyonlarını artırmada etkili bir etken olarak değerlendirilebilir. Yanı sıra materyaller öğretmen rehberliğinde öğrencilerin etkin kullanımını ve katılımını gerektirecek bir formatta tasarlanmıştır. Bu durum ise öğrenci merkezli din öğretimi programlarının ön gördüğü yapılandırmacı yaklaşıma uygun düşmektedir. Bu bağlamda kitaptaki öğretim materyalleri, öğrencilerin dini öğrenmelerini öğretmen rehberliğinde etkin bir biçimde yapılandırmalarına ve yaparak yaşayarak öğrenmelerine yardımcı olacak niteliktedir. Son olarak da ilgili materyali hazırlayan öğrencilerin adı soyadı bilgisi verilmiştir.

Yazar *Kazanım ve Materyal Eşleştirmesi* isimli ikinci bölümün üçüncü alt başlığında seçme ve kullanma kolaylığı sağlamak için kitapta yer alan materyallerin hangi öğretim programının hangi kazanımına ilişkin olduğunu tablo halinde sunmuştur. Buna göre kitaptaki materyallerden 53 tane İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, 27 tane Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, 14 tane Kur'an-ı Kerim, 12 tane Temel Dini Bilgiler, 9 tane Arapça, 7 tane Akaid, 6 tane Peygamberimizin Hayatı, 5 tane Hadis, 4 tane Kur'an Kursları ve 3 tane Fıkıh öğretim programlarındaki kazanımlara uygun tasarlanmıştır (ss. 184-189). Esasında kitaptaki materyaller belirtilen ders ve kazanımın dışında farklı derslerin kazanımlarında da kullanılabilir özelliğindedir. Örneğin fıkıh dersinde namaz ve zekât ile ilgili olan materyaller din kültürü derslerinde de kullanılabilir. Fakat yazar her materyali belli bir programdaki kazanım ile ilişkilendirmeyi şöyle gerekçelendirmiştir: “*Aynı öğretim programları havuzunda bir ya da birden farklı program ve kazanımla ilgili olduğu halde istatistik için her materyal, sadece bir kazanım ve programla ilişkilendirilmiştir.*” (s. 189) Kitapta, din öğretimi programlarında yer alan her ünite, konu ve kazanım için farklı materyaller tasarlanarak zengin bir içerik oluşturulabilir.

Yazar, kitabın son bölümü olan *Sonuç ve Öneriler* ana başlığında çalışmada ulaştığı sonuçlara ve geliştirdiği önerilere yer vermiştir. Buna göre *Sonuç* kısmında Din öğretimi Materyalleri Sergisinin öğretmen adaylarına mesleki etkileşim, deneyim, motivasyon, farkındalık, memnuniyet ve özgüven sağladığı belirlenmiştir. Sergi, öğretmen adaylarının din öğretiminde öğretim materyallerinin gerekliliği ve öğrenciler üzerindeki etkisini gözlemlemelerine, tasarladıkları materyalleri test etmelerine ve değerlendirmelerine, mesleğe yönelik eksikliklerini görmelerine, meslektaşlık bilinci ile fakülte aidiyetlerinin gelişmesine, farklı materyalleri

incelemelerine imkân sunmuştur. Sergi, katılım sağlayan öğrencilerin ilgilerini çekerek öğrencilerin okulda öğrendiklerini hatırlama, pekiştirme, ölçme ve eğlenerek aktif öğrenmeler gerçekleştirmelerine olanak tanımıştır. Sergi, katılım sağlayan öğretmenlerin din öğretiminde kullanılabilecek somut öğretim materyallerini incelemelerine, öğretmen adaylarına mesleki tecrübe paylaşımında bulunmalarına ve mesleki memnuniyet yaşamalarına fırsat vermiştir. Sergi, katılımcılarda ve öğretmen adaylarında, somut öğretim materyalleriyle din öğretiminin daha ilgi çekici, verimli ve etkili bir şekilde yapılabileceği izlenimini oluşturmuştur (ss. 191-193).

Öneriler kısmında ise yazar, lisanstaki materyal dersi ve buna yönelik sergi düzenlemek isteyenlere bazı öneriler sunmuştur. Yazar, öğretim teknolojisi ve materyal tasarımını birbirine bağlı süreçler olarak değerlendirerek pedagojik formasyon sertifika programındaki “öğretim teknolojileri” isimli dersin “öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı” olarak değiştirilmesini ve derse uygulama saatinin eklenmesini önermiştir. Yazar inanç, ibadet, peygamberimizin hayatı, ahlak gibi konularda da sergilerin düzenlenebileceğini yanı sıra bu dersi alan tüm öğrencilerin sırayla belli bir programın bütün kazanımlarına yönelik materyal tasarlama yöneltirilebileceğini önermektedir. Yazar, düzenlenecek sergiye paydaşların katılımını sağlamak için resmi yazıyla birlikte bilgilendirme toplantısı veya yüz yüze davet yollarının da yapılmasını, örgün eğitim kurumlarındaki öğrencilere önceden sergiyle ilgili bilgi verilmesini ve sergi sonunda da bu öğrencilerle değerlendirme çalışmasının yapılmasını önermektedir. Yazar, serginin yapıldığı tarihlerde fakülte derslerinin aksatılmaması, elektrikli materyaller, ikram, serginin güvenliği, temizliği, materyallerin video ve fotoğraf çekimleri gibi konularda tedbir alınmasını, materyal birikiminin oluşması için de sergide sunulan materyallerin görsel kayıtlarının alınarak arşivlenmesini ve yayımlanmasını önermektedir (ss. 193-194).

Öğretim materyalleri etkili ve verimli öğrenmelerin gerçekleşmesini sağlayarak öğrencilerin etkin katılımına yönelik öğretim ortamları sunmaktadır. Öğretim materyalleri konusunda teori ve uygulama bütünlüğünde yapılan çalışmalar öğrenci ve öğreticilere bu konuda önemli kolaylıklar sağlamaktadır. Bu kitap da din öğretiminde öğretim materyalleri konusunu somut materyaller örnekleminde inceleyerek alan yazında önemli bir yer edinmektedir. Kitap, din öğretiminde öğretim materyalleri konusunu teorik bilgilerin yanı sıra özellikle uygulama örnekleri üzerinde detaylı bir şekilde ele alarak din kültürü öğretmenlerine, imam hatip meslek dersleri öğretmenlerine, öğretmen adaylarına, öğretim elemanlarına, Kur’an kursu

◆ MUHAMMET MUSTAFA BAYRAKTAR. *Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2023, 196.

öğreticilerine ve bu konuya ilgi duyan araştırmacılara/okuyuculara kullanma kılavuzu niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte kitap, ÖTMT dersi için öğretim materyalleriyle ilgili seminer düzenlemek isteyen öğretim elemanlarına ve ders öğrencilerine yol gösterici bir nitelik taşımaktadır. Yanı sıra çalışmanın teorik kısmını oluşturan birinci bölümde, somut öğretim materyalleri konusu temel kaynaklar çerçevesinde kapsamlı bir şekilde irdelenerek çalışmanın kavramsal yapısı geliştirilebilir. Çalışma yazım, anlatım, noktalama işaretleri ve görsellik açısından tekrar gözden geçirilerek kitabın teknik ve estetik yetkinliği artırılabilir.

Kaynakça

- Alkan, Cevat. *Eğitim Ortamları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 4. Basım, 2009.
- Bayraktar, Muhammet Mustafa. *Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Gün Yayıncılık, 3. Basım, 1997.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Öğretim Metodu ve Uygulama*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1974.
- Çilenti, Kamuran. *Eğitim Teknolojisi*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1979.
- Dale, Edgar. *Audio-Visual Methods İn Teaching*. The United States Of America: The A Holt-Dryden Book Press, 1959.
- Güneş, Adem. *Din Öğretimi Materyalleri*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 107-149.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1986.
- Özdemir, Şuayip. "Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç ve Gereçleri Kullanma Durumu". *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*. 166-188. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1998.
- Pekgöz, Müslim - Hancılar, Rifat. *Eğitimde Görme ve İşitme Araçları*. Ankara: Güvendi Matbaası, 2. Basım, 1972.
- Rıza, Enver Tahir. *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1*. İzmir: Anadolu Matbaası, 4. Basım, 1997.
- Şimşek, Eyüp. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri(Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal

◆ MUHAMMET MUSTAFA BAYRAKTAR. *Öğretim Materyalleri ve Din Öğretiminde Somut Materyal Örnekleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2023, 196.

Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Yalın, Halil İbrahim. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 8. Basım, 2003.

Yürük, Tuğrul - Rıdvan Demir (ed.). "Din Öğretiminde Teknoloji ve Materyal Geliştirme". Ankara, Nobel Yayınları., 2022.

**İSRAFİL BALCI. Hz. Peygamber ve Namaz, Ankara: Ankara Okulu
Yayınları, 2020, 304 s.**

Muhammet BEŞLİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı
Samsun/Türkiye

Master's student, Department of Islamic History and Arts, Ondokuz
Mayıs University, Department of Islamic History
Samsun/Turkey

beslimuhammet@gmail.com **ORCID:** 0009-0004-7132-9775

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 2 Ocak / January 2024

DOI: [10.53683/gifad.1387635](https://doi.org/10.53683/gifad.1387635)

Atıf / Citation: Beşli, Muhammed. "İSRAFİL Balcı. Hz. Peygamber ve Namaz, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020, 304 s.". *Gifad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 13/25 (Ocak/January 2024/1): 353-358

İntihal: Bu makale özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by special software. No plagiarism was detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/pub/gifad> **Mail:** ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr

Copyright© Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Gumushane University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Öz

Namaz, Hz. Âdem'den itibaren bütün ümmetlerde farklı usullerle varlığı kabul edilen, Kur'an ve sünnette en çok konusu geçen ibadet olarak yerini alır. Çok önemli bir ibadet olduğundan dolayı namaz, fıkıh kitaplarının en geniş ve en teferruatlı bölümünü oluşturur. Dolayısıyla bu konuda birçok bilimsel araştırmalar yapılmıştır. İslam Tarihi alanında özgün çalışmalarıyla tanınan Prof. Dr. İsrail Balcı'nın "Hz. Peygamber ve Namaz" eserinin tanıtımını yapmaya çalıştık. Zira eserin alanında yapılan çalışmaların niteliğine bakıldığında özgün içeriğiyle farklılık ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Yazar namaz konusuna fıkhi ve hukuki yönden yaklaşmadığını belirterek vahyin ve erken döneme ait rivayetlerin verilerinden yararlandığını belirtmektedir. Üç bölüm olarak tasarlanan eserin Birinci bölümde daha çok beş vakit namaz ve özellikle Resulullah'ın namazı üzerinde durulmuştur. Farz olarak belirlenmesinden kılınışına, vakitlerinden rekât sayılarına kadar birçok konuya değinildiği görülmektedir. İkinci bölümde özellikle Cuma namazı ve diğer namazlar ele alınmaktadır. Okuyucular bu bölümde Cuma namazı başta olmak üzere, bayram, yolcu ve teravih namazları gibi, dini hayatın birer yapıtaşı niteliğindeki ibadetler hakkında bilgi edinebilir. Üçüncü bölümde namazın ayrılmaz parçası olan "kible" konusuna değinilmektedir. Kible konusu hakkında bugüne kadar yapılan araştırmalardan farklı bir perspektif koyan yazar, kiblenin tarihsel sürecine dair detaylı bilgiler vermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kâbe, Namaz, Kible, Mescidü'l Aksa

Abstract

Salath, accepted in different ways in all communities since the time of Prophet Adam, takes its place as the most discussed worship in the Qur'an and Sunnah. Due to its significance as a crucial act of worship, salath forms the widest and most detailed section of jurisprudence books. Therefore, numerous scientific studies have been conducted on this subject. We would like to introduce the work "Prophet Muhammad and Salath" by Professor Dr. Israil Balcı, known for his original contributions in the field of Islamic History. Considering the quality of the studies in this field, it becomes evident that the work stands out with its original content. The author specifies that he does not approach the topic of salath from a legal or juridical perspective, but rather utilizes the data from revelations and narratives from the early period. Designed in three parts, the First part of the work primarily focuses on the five daily salaths and especially on the salath of the Prophet. It can be observed that it touches upon various topics, ranging from its determination as an obligation to its performance, times, and numbers of rakats. The Second part particularly addresses the Friday salath and other salaths. Readers can acquire information about these acts of worship, which are fundamental elements of religious life, including the Friday salath, as well as the

holiday, traveler, and Tarawih salaths. The Third part discusses the "qibla," an inseparable part of salath. Providing a different perspective on the subject of qibla compared to the research conducted so far, the author offers detailed information about the historical process of the qibla.

Keywords: *Islamic History, Kaaba, Salath, Qibla, Masjid al-Aqsa*

Bölüm I: Beş Vakit Namaz

Beş vakit namazın tarihi seyrine dair, nüzul dönemi kronolojisini dikkate alarak Kuran'da namaz anlamına gelen kelimelerin hangi anlamda kullanıldığı, ilk namaz şekli, ne zaman farz olduğu, günde kaç vakit olarak kılındığı, orta namaz, rekat sayısı, namazın kılınışı, namazda okunan dua ve sure-ayetler, namazda sesli sessiz okuma, namazların cemi, namazların kazası, beş vakit namazın Mirac'da farz kılınması gibi konular bu bölümde detaylıca aktarılmıştır. Yazar bu konuları açıklarken meseleyi fıkhi açıdan değerlendirmede net şekilde belirterek tarihi birikimden ve Resulullah'ın uygulamalarından yararlandığını ifade etmektedir.

Namaz ibadetinin karşılığı olarak kullanılan "salat" kavramının Kur'an'da dört farklı¹ şekilde geçtiğini belirten yazar, mezkûr kavramın sadece namaz ibadeti için kullanılmadığını ifade etmektedir. Ayrıca ilk inen ayetlerden hareketle salat veya musalli kavramlarının müşriklerin ibadeti için kullanıldığını belirtmektedir. Peygamberliğin ilk dönemlerinde Müslümanların namazlarının mevcut kılınan formda olmadığına değinen yazar, özellikle hicretten sonra namaz formunun daha bilindik şekilde yapıldığını ifade etmektedir. Sonuç itibariyle Risalet'in ilk yıllarından itibaren var olan namazın, başlangıçta dua, tezkiye ve arınma şeklinde yapıldığını ve ortalama bi'setin beşinci yıllarından itibaren rükûlu-secdeli bir ibadet şeklini aldığını belirtmektedir².

Ayrıca Mekke dönemi olaylarının tam olarak tarihlendirmenin olanaksız olduğunu, namaz ibadetinin tam olarak ne zaman başladığını veya beş vakit namazın ne zamandan itibaren farz kılındığının tespit edilemeyeceğini belirtmektedir.³ Ancak yazara göre bi'setin beşinci yılına doğru nazil olan ayetlerle, namazın farz bir ibadet olarak kabul edildiği belirtilmektedir.

¹ İsrafil Balcı, Hz. Peygamber ve Namaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 26.

² Balcı, Hz. Peygamber ve Namaz, 38-39.

³ Ünsal Hadiye, Erken Dönem Mekki Suelerin Tahlili (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, 74-119.

Bölüm II: Cuma Namazı ve Diğer Namazlar

Bu bölümde yazar önemli tespitlerde bulunurken Cuma namazının aslında öğle namazı olarak kılındığını ancak, namazın Cuma günlerinde kalabalık bir cemaatle kılınmaya başlanması ve böyle bir geleneğin oluşmasıyla süreç içerisinde “Cuma Namazı” ismini aldığını belirtmektedir. Cuma namazını ayrı bir namaz olarak kabul etmenin ve Kur’anda yer alan farz namaz olarak zikretmenin problemlili olduğuna değinen yazar, bu durumu Kur’an’da beş vakit namaz haricinde yeni bir namazın ihdas edilmemesine delil göstermiştir.

Günümüzde Cuma namazı olarak isimlendirilen ve kılınan namazın, aslında Cuma günü kılınan öğle namazı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca namazın bayan-erkek her akıl sahibi ve reşit insana farz olduğunu beyan etmektedir. Cuma namazının peygamberimiz ve ilk halifeler döneminde kadınlı erkekli kılındığını söyleyen yazar, zamanla namazın ve hutbenin siyasal mücadele aracı haline getirildiğini belirterek kadınların mescid dışında tutulduğunu belirtmektedir. Peygamberimiz zamanında Cuma namazının iki rekat kılındığını diğer nafile namazların mescidde kılınmadığını söyleyen Balcı, özellikle Hz. Osman’la⁴ başlayan siyasal mücadeleler ve peygamber sonrasında bugünkü formuna kavuştuğunu ifade etmektedir.

Son olarak Cuma namazının kılınışı ve Resulullah’ın uygulaması üzerinde durulmuş, hutbe, Ezan, Cuma gününün kutsallığı, bayanlara Cuma namazının farz olması meselesi, bayram namazı, Cuma ve bayram namazlarının birleştirilmesi, sefer namazı, korku namazı, teravîh namazı, cenaze namazı, cemaatle namaz kılma, namazda dua, tesbih, hayızlı kadınların namaz kılma meselesi ve mazeretli kişilerin namazı hakkında detaylı açıklamalar yapılarak akıllardaki sorulara cevap verilmeye çalışılmaktadır.

Bölüm III: Kible ve İslam’ın İlk Kiblesi Meselesi

Yazar kible konusunda var olan tartışmaları tarihsel süreç içerisinde açıklamaya çalışarak konuya açıklık getirmeye çalışılmaktadır. İslam’ın ilk kiblesinin Mescidü’l Aksa olduğuna dair Müslüman aleminde yaygın bir kanaat vardır. Başta klasik tefsir kaynaklarındaki kible değişikliğini konu edinen ayetlerin muhtevaları hakkındaki yorumlar olmak üzere, hadis ve İslam tarihi kaynaklarında kible konusuyla ilgili birçok rivayet

⁴ Balcı, Hz. Peygamber ve Namaz, 185.

bulunmaktadır. Ancak yazar bu rivayetlerin büyük kısmının hicretten on altı veya on yedi ay sonra kiblenin el- Mescidü'l -Aksa'dan el- Mescidü'l -Harama çevrilmesiyle ilgili olduğunu söylemektedir.⁵

Risalet'in ilk yıllarından itibaren Allah resulünün Kabe'ye yönelerek namaz kıldığını belirten yazar, bu açık delile rağmen ilk kiblenin Kâbe olduğuna dair neredeyse hiç değinilmediğinin tespitini yapmaktadır. Ayrıca peygamberimizin Mescidü'l aksa meselesinin gündeme gelmesinden yaklaşık sekiz yıl kadar Kâbe'ye yönelerek namaz kıldığını belirtmektedir. Mescidü'l Aksa'nın kible edinilmesinin Mekke dönemi sonlarına doğru yaşanan İsra hadisesiyle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ayrıca Mescidü'l-Aksa'nın kible kılınması, Mescidü'l- Aksa'nın kible kılınma zamanı ve süresi, Mescidü'l- Aksa'nın kible kılınmasının sebebi ve Kiblenin Kâbe'ye tahvili konularına da değinildiğini görmekteyiz.

Sonuç olarak Namaz ibadetinin takdimi için yazılan bu kitap, yoğun bir çalışmanın ve tefekkürün ürünüdür. Namaz konusunda bugüne kadar yapılan akademik çalışmalar içerisinde konunun detaylarıyla ele alınması bağlamında zihinlerdeki pek çok soruya bilgi vermesi açısından çok kıymetli olduğu görülmektedir. Diğer yandan ele aldığı sayısız rivayetleri hem Kur'an açısından hem tarihe uygunluk açısından hem de sahih aklın verileri açısından değerlendirmesi okuyucuya konuyu daha analitik yorumlama imkânı sunmaktadır. Bu yönüyle serin, ülkemizin akademi, kültür ve 357 düşünce hayatına katkı sağlayıcı bir nitelik içerdiği ifade edilebilir.

⁵ Balcı, Hz. Peygamber ve Namaz, 253.

Kaynakça

- Balcı, İsrâfil. Hz. Peygamber ve Namaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Ünsal, Hadiye. Erken Dönem Mekki Suelerin Tahlili, Ankara: Ankara Okulu, 2015.