

12.
cilt
volume

1.
sayı
issue

2024
mayıs
may

e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Dergiabantical Journal



Dergiabant

Cilt: 12 Sayı: 1, Mayıs 2024

E-ISSN: 2148-0494

SAHİBİ

Prof. Dr. Mustafa ALIŞARLI

Rektör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

BİLİMSEL YAYIN VE DERGİLER KOORDİNATORLUGÜ

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

Koordinatör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

Doç. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT - demiray_f@ibu.edu.tr

Koordinatör Yardımcısı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Can DOĞAN - can.dogan@ibu.edu.tr

Koordinatör Yardımcısı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

SORUMLU MÜDÜR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Dekan, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

BAŞ EDİTÖR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI

Arş. Gör. Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU

Arş. Gör. Abdullah ÇAN

Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK

Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ

Arş. Gör. Faruk KORKMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ

Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Doç. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI

Doç. Dr. İsmail TAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi Burcu DİLEK

Dr. Öğr. Üyesi Sema KARAGÖZ

Dr. Öğr. Üyesi İmam Rabbani ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN

Dr. Arş. Gör. Ahmet AYDIN

Dr. Arş. Gör. Ömer ARAS

Dr. Arş. Gör. Zeynep Cevahir AYDIN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, FEF, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul-Türkiye

Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yalova-Türkiye

İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İğdir-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ

Öğr. Gör. Medheth KORİCHİ

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

SAYFA DÜZENLEME

Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

HAKEM KURULU

Dergiabant, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

ADRES

Yazışma Adresi

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 14280 Bolu-Türkiye

Telefon

0374 253 40 05

E-Posta

dergiabant@ibu.edu.tr

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Cahid KARA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Süleyman KAYA

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye

Dr. Mohammad Jaber THALJI

Yarmouk University, Ürdün

Dr. Leila MACHE

University of Ghardaia, Cezayir

Dr. Rawad Mohammed MAHMOOD

University of Anbar, Irak

DİZİNLENME BİLGİLERİ

“Dergiabant” yılda iki kez (Mayıs–Kasım) yayınlanan hakemli, akademik ulusal bir dergidir. Dergiabant'ta yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber İngilizce ve Arapça dillerinde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dergiabant'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur. Ayrıca Dergiabant, Dergipark üyesidir.

Dergiabant;

Ulakbim TR DİZİN (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant

Volume: 12 Issue: 1, May 2024

E-ISSN: 2148-0494

OWNER

Prof. Dr. Mustafa ALIŞARLI

Rector, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

SCIENTIFIC PUBLICATIONS AND JOURNALS COORDINATOR

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

Coordinator, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

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

Coordinator Assistant, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT - demiray_f@ibu.edu.tr

Coordinator Assistant, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

RESPONSIBLE DIRECTOR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Dean, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

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

ASSISTANT EDITORS

RA Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU

RA Abdullah ÇAN

RA Şerife Nur ÇELİK

RA Osman Said EVDÜZEN

RA Alirıza FARIMAZ

RA Faruk KORKMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

FIELD EDITORS

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Assoc. Prof. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI

Assoc. Prof. Dr. İsmail TAŞ

Assist. Prof. Dr. Abdullah ÇELİK

Assist. Prof. Dr. Burcu DİLEK

Assist. Prof. Dr. Sema KARAGÖZ

Assist. Prof. Dr. İmam Rabbani ÇELİK

Assist. Prof. Dr. Mehmet BAĞÇIVAN

Dr. Ahmet AYDIN

Dr. Ömer ARAS

Dr. Zeynep Cevahir ALTINTAŞ AYDIN

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of A. and Sc., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Istanbul Uni., Institute of Islamic Studies, İstanbul-Türkiye

Yalova University, Faculty of Theology, Yalova-Türkiye

İğdır University, Faculty of Theology, İğdır-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

TURKISH/ENGLISH/ARABIC LANGUAGE EDITORS

TA Medhet KORICHI
RA Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

PAGE EDITING

RA Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

REFEREE BOARD

Dergiabant, uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

ADDRESS

Correspondence Adress

Phone

E-Mail

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, 14280 Bolu-Türkiye
0374 253 40 05
dergiabant@ibu.edu.tr

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Prof. Dr. Cahid KARA
Prof. Dr. Süleyman KAYA
Assoc. Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ
Assoc. Prof. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU
Dr. Mohammad Jaber THALJI
Dr. Leila MAACHE
Dr. Rawad Mohammed MAHMOOD

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Yarmouk University, Jordan
University of Ghardaia, Algeria
University of Anbar, Iraq

ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

“Dergiabant” is a peer-reviewed, national journal published two times a year (May-November). The scientific and legal responsibility of the articles published in **Dergiabant** belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in English and Arabic. All publication rights of the published articles belong to **Dergiabant** and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.

Dergiabant; indexed by TR DIZIN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Turk Egitim İndeksi, TDV İslam Arastırmaları Merkezi (ISAM).

İçindekiler / Contents

i-vii | Jenerik ve İçindekiler / Generic and Contents

Makaleler / Articles

- 1-19 | Ufuk Dağlıoğlu
Süddî'nin Hadis İlmindeki Mevsukiyeti
Suddî's Reliability in the Science of Ḥadīth
- 20-31 | Zahir Aslan
İki Kutsal Şehir Kudüs ve Mekke'nin Kader Birliği Üzerine: Hârun Hâşim Reşid'in Ümmü'l-Kurâ ve Beytü'l-Makdis Adlı Kasidesi
On the Unity of Destiny of the Two Holy Cities, Jerusalem and Mecca: Haroun Hashim Rashid's Ode called Umm al-Qura and Bayt al-Maqdis
- 32-53 | Muhammed Babacan
Ulrich Beck'in Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Mirası Üzerine Bir Değerlendirme
A Review of Ulrich Beck's Legacy for Sociology and Sociology of Religion
- 54-74 | Fatih Pamuk
Mu'tezilî Âlim Hâkim el-Cüşemî'nin Kıraat Anlayışı ve Mezhebî Aidiyetinin Kıraat Tercihlerindeki Etkisi
Mu'tazilite Scholar al-Ḥâkim al-Jishumî's Understanding of Qirā'a and The Effect of His Sectarian Affiliation on His Qirā'a Preferences
- 75-91 | Ayman Jassim Mohammed Aldoori
هفوات الدّاعية وعلاجها في ضوء المنهج النبوي
Davetçilerin Hataları ve Nebevi Metodoloji Işığında Çözüm Yolları
- 92-111 | Mohamad Alahmad
مدينة حلب في روايات أحمد زياد مُحَبِّك
Ahmed Ziyad Muhabbik'in Romanlarında Halep
- 112-130 | Halil İbrahim Özasma
Evli Bireylerin Tanrı Algısı ve Çatışma Çözüm Yöntemlerinin İncelenmesi
Examination of Married Individuals' Perception of God and Conflict Resolution Methods
- 131-149 | Süleyman Gümüş
Modern Aile Biçimi: Ailedeki İmgesel Dönüşüm Üzerine Bir Değerlendirme
The Modern Family Figuration: An Evaluation on the Imaginary Transformation in the Family
- 150-168 | Faruk Gün
Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine Bir İnceleme
An Examination on the Possibility of Knowing the Unseen Realm

- 169-181 Yahya Yaşar
Doğruluk-Yalan Ekseninde Hz. Yûsuf Kıssası
The Story of Yusuf on the Axis of Truth-Lie
- 182-198 Nihat Bayırkan
Râşid Halifeler Döneminde Müslüman ve Gayrimüslim Tüccarlar
Muslim and Non-Muslim Merchants During the Rightly Guided Caliphs
- 199-215 Mazhar Dede
Arap Dilbilimci Munzir ‘Atâ el-‘Ayyâşî’nin Üslûp ve Üslûpbilim’e Dair Görüşleri
Arab Linguist Mundhir ‘Atâ al-‘Ayyâshî’s Views on Style and Stylistics
- 216-236 Fatih Cankurt
Uygulamaya Yönelik Tartışmalar Bağlamında İklâb ve İhfâ-i Şefevî
The Issue of Iqlâb and Ikhfâ al-Shafawî in the Context of Discussions on Its Application
- 237-258 Ramazan Kılıç
Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalındaki Lisansüstü Tezlerin Tema, Cinsiyet, Üniversite ve Öğrenim Türü Bakımından Analizi
Analysis of Postgraduate Theses in the Department of Arabic Language and Rhetoric in Terms of Theme, Gender, University and Type of Education
- 259-274 Yahya Bilginer
İslâm Hukuk Metodolojisinde Hâs Lafız ve Fûru‘-u Fıkha Tesiri
Lafz al-Khâşş in Islamic Legal Methodology and its Effect on Furû‘ al-Fiqh
- 275-299 Çetin Doğru
Din Eğitiminin Kültürel Temelleri: 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Bağlamında Bir İnceleme
Cultural Foundations of Religious Education: A Review in the Context of the 2018 Secondary Education Religious Culture and Ethics Course Curriculum
- 300-312 Elif Çalışır
Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü’ş-Şerianın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân
Istihsân as One of the Ways of Realization of Maqâşid al-Sharî‘a in the Perspective of Hanafi Jurists

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

- 313-316 Safinur Genç
İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma

317-320 Burak Aygün

Akıllı Tasarımın Eleştirisi: Antik Çağ'dan Günümüze Yaratılışçılığa Karşı Materyalizm

321-324 Tuğba Gürsu

Plotinus'un Felsefesi



Dergiabant

2024, 12(1): 1-19, doi: 10.33931/dergiabant.1433963



Süddî'nin Hadis İlmindeki Mevsukiyeti

Suddî's Reliability in the Science of Ḥadīth

Ufuk DAĞLIOĞLU¹ 

Geliş Tarihi (Received): 10.02.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 08.03.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Süddî (ö. 127/745), tefsir dalında kendisinden çokça söz edilen şahsiyetlerdendir. Onun bu alandaki yetkinliğini kabul edenler yanında yetersiz olduğu kanaatini taşıyanlar da vardır. Kimileri tarafından o, Şîlik'le itham edilmiş, bazılarına göre de Şîa'nın muteber kabul ettiği bir şahıs addedilmiştir. Hadis müellefâtında yer alan bazı rivayetlere göre Süddî, kezzâb râvi vasfıyla tavsif edilirken bazı rivayetlerde ise güvenilir biri olarak nitelendirilmiştir. Şu durumda Süddî'nin hadis alanındaki mevsukiyetinin araştırılması önem arz etmektedir. Süddî üzerine yaptığımız araştırmada onun hadisle irtibatına değinilmediği, münekkitlerce onu mecrûh kılan bazı rivayetlere yer verilmekle iktifa edilerek rivayetlerin güvenilirliği üzerinde durulmadığı fark edilmiştir. Bundan dolayıdır ki onun ilmî hayatı ve mevsukiyeti, tabakât, ricâl ve cerh – ta'dîl eserlerinde yer alan kayıtlarla ortaya konularak *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis musannefâtında yer alan rivayetleri araştırılmıştır. Süddî'nin güvenilir bir râvi olduğuna dair görüşlerle onu tenkit edenlerin delillerine yer verilmiştir. Böylelikle onun cerhinde etkili olan teşeyyu' ve kizb ithamlarının gerçeği yansıtıp yansıtmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvî, Süddî, Şîi, Kezzâb.

&

Abstract: Suddî (d. 127/745) is one of the most widely mentioned figures in tafsîr. There are those who accept his competence in this field as well as those who believe that he was incompetent. He has been accused of Shî'ism by some, while others consider him to be a Shî'ite figure. According to some narrations in the hadîth literature, al-Suddî is described as a kezzâb narrator, while in other narrations he is described as a trustworthy person. In this case, it is important to investigate al-Suddî's competence and reliability in the field of hadîth. In our research on al-Suddî, we have noticed that his connection with hadîth is not mentioned, and the reliability of the narrations is not emphasized by only including some of the narrations that critics have criticized him for. For this reason, his scholarly life and authenticity have been revealed by the records in the works of ṭabaqât, rijâl and al-Jarh wa al-ta'dîl, and his narrations in the *al-Kutub as-Sittah* and other hadîth musannafât have been investigated. The opinions that al-Suddî was a reliable narrator and the arguments of those who criticized him are given. In this way, it was tried to determine whether the accusations of tashayyu' and kizb, which were effective in his criticism, reflected the truth or not.

Keywords: Ḥadīth, Râwî, Suddî, Shî'ite, Kezzâb.

Atıf/Cite as: Dağlıoğlu, Ufuk. "Süddî'nin Hadis İlmindeki Mevsukiyeti". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 1-19. doi: 10.33931/dergiabant.1433963

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ufuk Dağlıoğlu, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, ufuk.daglioglu@beun.edu.tr.

1. Giriş

Hicrî ilk asır ile ikinci asrın ilk çeyreği arasında yaşamış olan Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdurrahmân b. Ebû Kerîme es-Süddî el-Kûfî (ö.127/745), ilmî meşguliyetini daha çok tefsir alanında yoğunlaştırmıştır. Süddî'nin tefsir alanındaki yetkinliği hakkında leh ve aleyhte farklı görüşler ileri sürülmüş, çokça İsrâîlî rivayette bulunduğu gerekçesiyle kimi müfessir ve münekkitlerce tenkit edilmiş; ancak onun hadis alanındaki konumu detaylıca araştırılmamıştır. Muhaddisler Süddî'nin naklettiği hadislere eserlerinde yer vermişlerdir. Oysaki hadis kaynaklarında yer alan bazı kayıtlarda onun Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'e (ö. 23/644) hakaret ettiği ve hatta Kûfe'nin kezzâblarından olduğu bilgilerine rastlanılmaktadır. Kizb ve teşeyyu' muhaddislerin cerh gerekçeleri arasında yer alan iki önemli vasıftır. Bazı âlimler tarafından böylesi vasıflara sahip olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş olan Süddî'nin hadis musannefâtında rivayetlerine yer verilmiş bir râvi olması calib-i dikkat bir husustur.

Süddî'nin tefsir dalına dair yetkinliği, tez² ve makaleler³ çerçevesinde ele alınmış olsa da onun hadis ilmindeki yeri, konumu ve yetkinliği üzerine herhangi bir çalışma yapılmamış olması onun bu yönlerinin araştırılmasını önemli kılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada Süddî'nin hadis ilmindeki yeri ve mevsukiyeti ele alınacaktır.

Çalışmamızda öncelikle Süddî'nin hayatına, daha sonra "Süddî'nin ilmî hayatı" başlığı altında tefsirciliğinin yanı sıra hadisle iştigali, hadis rivayet ettiği şeyhleri ve kendisinden hadis rivayet eden talebelerine yer verilerek onun hadis ilmindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. "Râvi olarak Süddî" başlığı altında ise Süddî'nin mevsukiyeti ile teşeyyu' ile itham edilmesine yer verilerek onun Şîi ve yalancı olup olmadığı hususları üzerinde detaylıca durulmaya çalışılmıştır. Süddî'nin yalancı ve Şîi olmakla itham edildiği farklı rivayetlere rastlanılmıştır. İlgili rivayetler iki aşamalı incelenmiştir. Birinci aşamada Sünnî kaynaklar içerisinde tabakât, ricâl ve cerh – ta'dîl eserlerinde yer alan rivayetler ele alınmıştır. İkinci aşamada ise Şîa'dan C'afer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Fihrist*'i ile el-Emîn'in (ö. 1952) *A'y'anu's-şîa* eserlerinden ve ilgili akademik çalışmalardan yararlanılmıştır. Süddî'nin cerhine gerekçe kılınan rivayetlerin râvilerinin güvenilirliği üzerinde durulmuş, ayrıca metin değerlendirilmesi yapılmıştır. Süddî'nin yalancılıkla itham edildiğine dair üç ayrı metne rastlanılmıştır. Metinlerdeki ziyade ve noksanlıklar birlikte ele alınarak değerlendirilmiştir. Birden fazla Süddî nisbeli şahıs olduğu fark edilmiştir. Yalancı olmakla itham edilen Süddî nisbeli şahsın kimliği üzerinde durulmuş, kizb sebebiyle mecrûh addedilen Süddî'nin hangi Süddî olduğunun tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Her üç rivayette de yer alan el-Kelbî nisbeli şahsın Ebû Nâdr Muhammed b. es-Sâib olduğu ve münekkitlerce kezzâb olarak nitelendirildiği tespit edilmiştir. Süddî'nin gulât derecesinde bir Şîi olduğuna dair rivayetin metin kritiği, Şa'bî'nin (ö. 104/722) onun ilmîni tenkit eden sözü ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) mütekaddim ve müteahhir dönem Şîiliği hakkındaki yaklaşımıyla birlikte ele alınmaya çalışılmıştır.

Son olarak da Süddî'nin gerek *Kütüb-i Sitte* gerekse *Kütüb-i Sitte* haricindeki rivayetlerine yer verilerek muhaddisler nezdindeki konumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

2. Süddî'nin Hayatı (ö. 127/745)

Araştırmalarımızda birden fazla Süddî olduğu fark edilmiştir. Hadis ilminde rivayetleri bulunan Süddî'nin tam adı; Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdurrahmân b. Ebû Kerîme es-Süddî el-Kûfî olup tâbiinin küçüklerinden ve üçüncü tabakasındandır.⁴ Süddî, Kibleteyn Mescidi'nde Resûlullah (s.a.v.) ile namaz kılmış olan Kureyşli Abdülmenâfoğulları'ndan Zeynep bint Kays b. Mahreme'nin âzatlısıdır.⁵ Aslen

² Süddî'nin tefsir metodolojisini tespit etmek amacıyla yapılmış olan doktora tezi için bkz. Mesud Tay, *İsmail b. Abdurrahman es-Süddî'nin Tefsirciliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022); Tefsire dair rivâyetleri için bkz. Abdulkerîm Mestûr, *Merviyâtü's-Süddî'l-kebir ve Akvâluhu'fî't-tefsîr*, (Suudi Arabistan: Câmîatü Ummu'l-Kurâ,1410/1990).

³ Nurullah Denizer, "Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 357/388; Mun'im Sirry, "Ulu'l-Amr", *MDPI* (29 Haziran 2021), 3-4-6-7-11.

⁴ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-Mu'în fî tabakâti'l-muhaddisîn*, thk. Hemmâm Abdurrahim Saîd (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1404), 1/44.

⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1419), 6/3343; Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fîma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ceyl, ts), 4/1858.

Hicâzlı olmakla birlikte Kûfe ehlinde sayılmaktadır.⁶ Zeyneb bint Kays'ın âzâtlısı olması köle olarak Medine'ye getirildiği ihtimalini akla getirmekle birlikte babasının İsfahân'ın ileri gelenlerinden biri olduğuna dair kayıtlar aslen İsfahânlı olduğu kanaatine yol açmaktadır.⁷ Bu durumda onun, aslen İsfahân'lı olduğunu, bilinmeyen bir sebeple önce Medine'ye getirildiğini, daha sonra da Kûfe'ye intikal ederek orayı kendisine mesken tuttuğunu söyleyebiliriz. Ne zaman doğduğuna dair herhangi bir kayda rastlanılamasa da kendisinden rivayette bulunduğu sahâbiler göz önüne alınarak hicri 49 yılından önce doğduğu kanaati hasıl olmaktadır.⁸ Onun için el-İsfahânî nisbesi yerine el-Kûfî nisbesinin kullanılmış olması, onun hayatını Kûfe'de idame ettirdiğini gösterir niteliktedir. Nitekim, onun hicrî 122 yılında Kûfe'de bulunduğu bilinmektedir.⁹ Şu durumda Süddî'nin ilmî ortamının genel olarak Kûfe'de geçtiğini ifade etmemiz mümkündür. Zira ileride görüleceği üzere Cûzcânî'nin (ö. 259/873) onu Kûfe ehlinde olması hasebiyle tenkit etmesi, Kûfeliler içinde tefsire dair en çok rivayetin ondan gelmiş olması bu durumu desteklemektedir. Hicri 127¹⁰ veya 129 yılında vefat etmiştir.¹¹

3. Süddî'nin İlmî Hayatı

Süddî tefsir dalında öne çıkmış şahsiyetlerdendir. Onun rivayet ve görüşlerine Mücâhid (ö. 103/721) gibi müfessirlerin tefsirlerinde yer vermiş olmaları tefsir dalındaki değer ve yetkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Zira İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277), Ebû Bekr b. Ebû Dâvûd'un (ö. 316/929) *Şerîatü'l-kârî/mekârî* eserinde yer alan "Sahâbe sonrasında Kur'ân'ı Ebû'l-Âliye'den (Rufey' b. Mihrân er-Rieyâhî'den) daha iyi bilen biri yoktur. Ondan sonra Saîd b. Cübeyr, daha sonra Süddî ve bilahare de Süfyân-ı Sevrî gelir." ifadesine yer vermiş olması onun bu alandaki yetkinliğini göstermesi açısından mühimdir.¹² Süyûtî de Süddî'nin önde gelen bir müfessir olduğu hususunda Nevevî ile aynı kanaati taşımaktadır.¹³ Süddî'nin İslam tarihinde tefsir alanındaki şöhreti, onun hadis ilmi ile olan münasebetini gölgelemiştir. Zira onun ilmî hayatı hadisle işigali açısından ele alınmamıştır. Dolayısıyla da kaynaklarımızda hadisle işigaline dair malumatın kıymeti önem arz etmektedir.

3.1. Süddî'nin Hadisle İşigali

Kaynaklarda, Kûfeliler içerisinde tefsire dair en çok rivayetin Süddî'den nakledildiği,¹⁴ onun ilmî faaliyetleri hakkında daha çok meşhur kapısında tefsir dersi yaptığı vurgusu yer almış olup hadis tahammülü için yaptığı rihlelerden bahsedilmemektedir. Genel olarak rihle, hadisle işigal etmek isteyenler için önemli bir adımdır. Zira hadis talipleri, gerçekleştirdikleri ilmî seyahatlerle muhaddislerden hadis semâ etmenin yanında hadisin senet ve metnine dair pek çok bilgiyi elde etme imkânına da kavuşmaktadırlar. Süddî hayatını Kûfe'de idame ettirdiği için oradaki rivayetlerle yetinmek zorunda kalmış bir râvi durumundadır. O, her ne kadar ilim havzalarına sefer yapan biri olarak bilinmese de hadis kaynaklarında kendisine yer verilen, hatta cerh-ta'dîl eserlerinde kendisinden bahsedilen biri olmuştur.

3.2. Süddî'nin Hadis Rivayetinde Hocaları

Süddî'nin ashâbtan Ebû Zer (ö. 32/653), İbn Abbâs (68/688) ve Enes'ten (ö. 93/712) rivayette bulunduğu, el-Hasen b. Ali (ö. 49/369), Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675), Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Ömer (ö. 73/693), Ebû Saîd (ö. 74/694)¹⁵ ve Amr b. Hureys'i (ö. 85/704)¹⁶ gördüğü kaynaklarda zikredilmektedir. Süddî'nin;

⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1271), 2/134.

⁷ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Târîhu İsbahân*, thk. Seyyid Kûsrevî Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410), 1/247.

⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Süddî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/17.

⁹ Ebû Nuaym, *Târîh*, 1/247.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1968), 6/323.

¹¹ Süddî'nin hicrî 129 tarihinde öldüğü kaydı için bkz. Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fi ricâli Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427), 1/65.

¹² Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, 2/251.

¹³ Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 1/29.

¹⁴ Mehmet Yolcu, "İlk Dönem Tefsir Kitapları ve Müellifleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 6/2 (Güz 2015), 61.

¹⁵ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*. (Hindistan: Matbaatu Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 1/313.

“Bu tefsiri İbn Abbâs’tan aldım. Doğru ise o söylemiştir. Yanlışsa da o söylemiştir”¹⁷ ifadesi bizzat İbn Abbâs’tan tefsir öğrendiğini göstermektedir. Oysaki Abdullah b. Abbas’tan yaptığı rivayetlerin genellikle Ebû Sâlih (ö. 111/730) ve Ebû Mâlik (121/739) tarihli olduğu ifade edilmiş,¹⁸ Ebû Hakîm el-Bârikî (ö.65/684)¹⁹ ve Ebû Mâlik Gazvân el-Gifârî (100/718)²⁰ kanalıyla da nakilde bulunduğu tespit edilmiştir.

Taberî tefsiri üzerine yapılan çalışmalarda ise Süddî’nin Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/632) ve Abdullah b. Abbâs’tan doğrudan rivayette bulunmadığı sonucuna varılmıştır.²¹ Şu durumda Süddî “Bu tefsiri İbn Abbâs’tan aldım...” sözünden “Bu ayeti ben tefsir etmiş değilim. İbn Abbâs’tan (Ebû Sâlih ve Ebû Mâlik’i zikretmeye gerek duymadan) naklediyorum” şeklinde anlamak mümkündür.

Süddî; tâbiünden Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692), Ebû Umâre Abduhayr (81/700), İkrime (ö. 105/723), Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732),²² Mürre el-Hemedânî (ö. 98),²³ Ebû Rufâa b. Şeddâd (ö. 66/685),²⁴ Ebû Mâlik el-Kûfî (121/739),²⁵ Bişr Mevlâ Abdurrahmân el-Kuraşî (?), Kesîr Mevlâ Benû Hâşim (?), Yezîd Mevlâ Abdurrahmân b. Hâris el-Kuraşî (?), Ya’fûr b. el-Mugîre (?), Ebû Râke, Ebû Sa’d el-Ezdî (?),²⁶ gibi kişilerden hadis rivayet etmiştir.²⁷

3.3. Süddî’den Hadis Rivayet Eden Talebeleri

Süddî’den Şu’be (ö. 160/776), Sevrî (ö. 161/778) ve Zâide (ö. 161/777) hadis dinlemiştir. Ayrıca Simâk b. Harb (ö. 123/741), Zeyd b. Ebû Enîse (ö. 125/742), Süleymân et-Teymî (143/760), Ziyâd b. Hayseme (ö. 146/764), İsa b. Ömer el-Hemdânî (156/772), Mâlik b. Miğvel (159/775), İsrâil b. Yûnus (ö. 160/777), el-Hasen b. Sâlih (ö. 168/784-85), Ebû İsrâil el-Mulâî (169), Ebû Avâne (ö. 176/792), Şerîk b. Abdullah (ö. 177/794), Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193/809),²⁸ Ebû Muhammed el-Hakem b. Zâhir el-Ferârî (?)²⁹ gibi pek çok kişi ondan rivayette bulunmuştur.³⁰

Süddî’nin ricâl kayıtlarında yer alan talebeleri genelde sika ve sadûk olarak nitelendirilirken içlerinden bazıları zayıf kabul edilmiş, dördü hakkında ise teşeyyû’ iddiasına rastlanılmıştır. Bunlardan Ebû Muhammed el-Hakem b. Zâhir el-Ferârî, Râfizî olmakla itham edilmiş ve hakkında metruk hükmü verilmiştir.³¹ Ebû İsrâil el-Muâlî künyeli râvi araştırıldığında İsmâil b. Halîfe ve İsmâil b. İshâk isminde iki şahsa ricâl kitaplarında yer verilmiş olup her iki râvi de tenkit edilmiştir. Ebû İsrâil künyesiyle şöhret bulan İsmâil b. Halîfe, müdellis,³² kötü hafızalı ve aşırı Şîî olmakla nitelendirilmiştir.³³ İsmâil b. İshâk’ın

¹⁶ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Târîhu İşbahân*, thk. Seyyid Kürevî Hasen (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1410), 1/247.

¹⁷ Ebû Nuaym, *Târîh*, 1/247.

¹⁸ İlgili isnâdlar için bkz. Tay, *es-Süddî’nin Tefsirciliği*, 5-6.

¹⁹ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Kunâve’l-Esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed (Medine: İmâdetu’l-bahsi’l-ilmî bi’l-Câmiati’l-İslâmiyye, 1404), 1/261.

²⁰ Müslim, *el-Kunâ*, 2/752.

²¹ Tay, *es-Süddî’nin Tefsirciliği*, 5-6.

²² İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/313.

²³ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiratu’l-Meârifî’l-Usmâniyye, ts.), 1/361.

²⁴ Müslim, *el-Kunâ*, 1/606.

²⁵ Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târîhu’s-sikât* (Dâru’l-Bâz, 1405), 1/509.

²⁶ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 2/80, 7/211, 8/361, 8/426, 9/31, 9/36, 9/59.

²⁷ Tay, Taberî tefsiri üzerinde yaptığı çalışmada Süddî’nin sahâbe ve râvisi düşürülmüş isnadlar hariç tutulduğunda 27 râviden nakilde bulunduğunu tespit etmiştir. İlgili râviler ve Süddî’den yapmış oldukları rivâyet oranları için bkz. Tay, *es-Süddî’nin Tefsirciliği*, 8-9.

²⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 2/184.

²⁹ Müslim, *el-Kunâ*, 1/266, 1/395, 1/435, 1/556, 2/234.

³⁰ Süddî’nin diğer talebeleri için bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 6/353; Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 1/178, 2/53, 2/309, 3/322, 4/114, 4/189, 6/218, 7/202, 7/259.

³¹ Müslim, *el-Kunâ*; 2/734; Ekrem b. Ziyâd el-Fâlûcî, *el-Mu’cemu’s-sağîrlirivâti’l-imâm İbn Cerîr et-Taberânî* (Ürdün: ed-Dâru’l-Eseriyye, ts.), 1/129.

³² Ebû’l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Ta’rifü’l-takdîsbi-merâtibi’l-mevsûfnebi’t-tedlis*, thk. Âsim b. Abdullah (Ammân: Mektebtu’l-Menâr, 1403), 1/52.

³³ Ebû’l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru’r-Rüşd, 1406), 1/52.

ise zayıf râvi olduğu ifade edilmiştir.³⁴ İbn Mâce (ö. 273/887), ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) kendisinden rivayette bulunduğu Ebû İsrâil İsmâil b. Halife; "Osman, Muhammed'e (s.a.v.) indirileni inkâr etmiştir" sözünü sarfettiği gerekçesiyle Şîi olmakla itham edilmiştir.³⁵ Şerîk b. Abdullah da kendisine nispet edilen; "Ali beşerin en hayırlısıdır. Kim buna karşı gelirse kafir olmuştur" sözü sebebiyle Şîilikle itham edilmiştir. Oysaki Zehebî (ö. 748/1348), Şerîk'e isnat edilen bu sözü yalancıların merfû olarak naklettiklerini, bu ifadeyle Hz. Ali'nin, hilafeti günlerinde en hayırlı kişi olduğunun kastedildiğini ifade etmiştir. Ayrıca Zehebî, Şerîk'e isnad edilen "Ali benim vasım ve vârisimdir" rivayetini de onun söyleme ihtimalinin olmadığını belirtmiştir. Zira bazılarınca sika kabul edilen Şerîk, Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) göre Kûfelilerin hadislerini en iyi bilendir.³⁶ Şu durumda Süddî'nin talebeleri arasında Şîi olmakla itham olunan sadece üç kişi kalmaktadır. Bu durum Süddî'nin Şîilikle münasebeti açısından mühimdir. Zira hoca fikrini talebesine aktarır. Dolayısıyla Süddî, gulât bir Şîi olsaydı Şîiliği birkaç talebesine değil, tüm öğrencilerine aşılardı.

4. Cerh ve Ta'dil Yönünden Süddî

4.1. Süddî'nin Mevsukiyeti

Yahya b. Saîd onun için ta'dilin dördüncü mertebesi³⁷ olan "lâ be'se bihi"³⁸ lafzını kullanırken, herkesin Süddî'yi hayırla yâd ettiğini ve hiçbir kimsenin onu terk etmediğini ifade etmiştir.³⁹ Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855), nakledilen bir rivayete göre Süddî "Mukâribu'l-hadîs" ve "sâlih",⁴⁰ başka bir rivayete göre ise sikadır.⁴¹ İclî'ye (ö. 261/865) göre de o, sika bir râvidir.⁴² Ebû'l-Kâsım et-Taberî, Süddî'nin güvenilirliği üzerine icmâ olduğunu ifade etmiştir.⁴³ Nesâî (ö. 303/915), Süddî'yi "sâlih" lafzıyla ta'dil etse de bazı yerlerde onun hakkında "lâ be'se bihi" terimini kullanmıştır.⁴⁴ İbn Adî (ö. 365/975), Süddî hakkındaki kanaatini müstakîmu'l-hadîs, sadûk ve lâ be'se bihi⁴⁵ terimleriyle ifade etmiştir.⁴⁶ İbn Şâhin (ö. 385/996) de Yahya b. Saîd'in onun hakkında "lâ be'se bihi" dediğini aktarmıştır.⁴⁷ Zehebî onun hakkında "hasenü'l-hadîs"⁴⁸ tabirini kullanmıştır.⁴⁹

Süddî'yi tevsîk edenler yanında onu zayıf kabul edenler hatta teşeyyu' ile itham edenler de olmuştur. Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 290/903) Süddî ve İbrahim b. Muhâcir'i birbiriyle mukayese amaçlı sorduğu sorusuna; "İkisi de zayıflıkta birbirine yakındır" cevabını vermiştir.

³⁴ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ 'i's-sağîr*, thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim (Mektebetu İbn Abbâs, 1426), 1/24.

³⁵ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 4/490.

³⁶ Zehebî, *Mizân*, 2/271.

³⁷ Emin Aşıkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 394-401.

³⁸ Lâ be'se bihi lafzı zabtı ifade etmez. bkz. Zafer Ahmed Tehanevî, *Hadis usûlü*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, çev. Selman Keleş (Ankara: Takdim, 2020), 197.

³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 2/184; Mizzî, Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ 'i'r-ricâl*, thk. BeşşârAvvâd Ma'rûf (Beyrut: er-Risâle, 1400), 3/134.

⁴⁰ Mukâribu'l-hadîs; "Hadisi güvenilir râvilerin hadisine yakın, anlamında olup güvenilir râviler için kullanılan ta'dil lafzı. Sâlih; Hadisi delil olarak kullanılabilir anlamında zayıf râviler için kullanılan ta'dil lafzı." Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021), 116-118.

⁴¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 2/184.

⁴² Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sikât* (Dâru'l-Bâz, 1405), 1/66.

⁴³ Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ*, 2/251.

⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/137.

⁴⁵ Bu lafızlar güvenilir râviler için kullanılmış olan ta'dil lafızlarıdır. Müstakîmu'l-hadîs: Rivâyetleri sağlam; Sadûk: Çoğunlukla râvinin güvenilirliğine, bazen zayıf olduğuna delâlet eden ta'dil lafzı; lâ be'se bihi: "Rivâyetinde sakınca yoktur" anlamında kullanılmıştır. Bkz. Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021), 116-129.

⁴⁶ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Curcânî, *el-Kâmil fi du'afâ 'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1418), 1/448.

⁴⁷ Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Târîhuesmâ 'i's-sikât*, thk. es-Semrâî Subhî (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404), 1/27.

⁴⁸ Hasenü'l-hadîs (hadisi hasendir), adâlet yönüyle kusuru olmasa da zabt yönünden sika râvilerden daha fazla hatası olan zayıf râviler hakkında kullanılan bir ta'dil lafzı. Bkz. Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 118.

⁴⁹ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehûrivâye fi'l-Kutubi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413), 1/247.

Sa'dî⁵⁰ ise "kezzâb ve şettâm" olduğunu söylemiştir. Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) ise Süddî'nin zayıf bir râvi olduğunu söyleyenlere kızmıştır.⁵¹ Ebû Zür'a (ö. 264/878) onu "leyyin"⁵² lafzıyla nitelerken bazı muhaddisler hadislerinin yazılabileceğini fakat delil olarak kullanılamayacağını ifade etmişlerdir.⁵³

Süddî, Kur'an ilimlerine vukûfiyeti yönünden de tenkit edilmiştir. Nitekim Şa'bî'ye, "Süddî'ye Kur'an ilminden (büyük bir) nasip verildi" denildiğinde o; "Kur'an ile ilgili cehliyle alakalı (büyük bir) nasip verilmiştir." mukabelesinde bulunmuştur.⁵⁴ Cerh – ta'dîl kaynaklarında yer alan bu ifadeyi Zehebî, "Herkesin Kur'an'dan bilmedikleri bildiklerinden daha fazladır" açıklamasıyla tevil etmiştir. İsmail b. Ebû Hâlid'e (ö. 763/1362) göre Süddî, Kur'an'ı Şa'bî'den daha iyi bilmektedir. İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) onu Kur'an tefsiri yaparken gördüğünü ve "o kesinlikle bir kavmin (İbn Mes'ûd, İbn Abbâs v.s.)⁵⁵ tefsirini yapmaktadır." dediğini aktararak bu rivayette yer alan ifadeye katılmadığını zımnen ifade etmiştir. Ayrıca Zehebî'nin "kavmin tefsirini yapmaktadır" rivayetinden önce onun Kur'an'ın tefsirini iyi bildiğini ifade eden rivayetlere yer vermiş olması⁵⁶ "kavmin tefsiri" ifadesinden tefsir uzmanı ashâbin kastedilmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

İsmail Cerrahoğlu, Süddî'nin bazı âlimler tarafından eleştirilmesini İsrâilî rivayetleri çokça kullanması ihtimaline⁵⁷ bağlamaktadır. Nitekim Şa'bî, Süddî'ye yönelik "Ona Kur'an ile ilgili cehliyle alakalı (büyük bir) nasip verilmiştir." sözünün, Süddî'nin İsrâilî rivayetleri aktarmasıyla ilgili olabileceği kanaatini taşımaktadır.⁵⁸

Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) ise Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) Süddî hakkındaki görüşlerini ele alırken, meseleyi İmam Müslim'in (ö.261/865) yaklaşımını da esas alarak şu şekilde değerlendirmiştir: "Ebû Abdullah Hâkim (en-Nisâbûrî) (ö. 405/1014) onu *el-Medhal* eserinde, İmam Müslim'in hadis tahrîc ettiği râvilerden kusurlu kabul edilenler arasında zikretmiştir. Müslim nezdinde Abdurrahmân b. Mehdî'nin ta'dîli, müfesser olmayan cerhden daha kuvvetlidir. Bu (bilgi) Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) "İbn Mehdî onu zayıf kabul etti" şeklinde aktardığı bilgiye aykırıdır."⁵⁹ Bu ifadelerden İbn Mehdî nezdinde Süddî'nin zayıf râvi olarak kabul edilmediğini anlamak mümkündür. Ayrıca Yahya b. Maîn'in Süddî'yi görüşü zayıf, hakir bir râvi olarak tavsif etmesine öfkelenen İbn Mehdî'nin; "Sübhânellah. Bu da nereden çıktı." diyerek yaptığı itiraz da onu güvenilir bulduğunu teyit eder niteliktedir.⁶⁰

İbn Hibbân (ö. 354/965) Süddî'yi değerlendirirken "lâ yuhtecubihî"⁶¹ lafzını tercih ederken, bazı mevzu rivayetler naklettiğini, onun hadisinin ancak itibar için yazılabileceğini ifade etmiş⁶² ama onun naklettiği mevzu rivâyetlere örnek vermemiştir. Ayrıca Süddî Şîî olmakla itham edilmiştir. Ebû İshâk el-Cûzcânî⁶³ (ö. 259/873),⁶⁴ Mu'temir b. Süleymân'ın babasından⁶⁵ (Leys'ten)⁶⁶ yaptığı nakilde şöyle söylediğini

⁵⁰ S'adî'nin Ali b. Cuhr (ö. 244/858) olma ihtimali yüksektir.

⁵¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/135.

⁵² Râvinin hadisinde gevşeklik olduğunu ifade eden, ta'dîle en yakın cerh lafzıdır. O kimsenin hadisi yazılır ve itibar olması açısından hadisine bakılır, incelenir. Tehanevî, *Hadis usûlü*, 197.

⁵³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 2/184.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/136.

⁵⁵ Kanaatimizce Süddî'nin İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'dan ders almış olması dolayısıyla "bir kavmin tefsiri" ifadesinden bu sahâbiler kastedilmiştir. Bu ifadeden onun Şîî olduğunu çıkaranlar olduğu gibi kararsız kalanlar da olmuştur. Cerrahoğlu bu ifadeyle onun İsrâilî rivayetlere çokça başvurmasının kastedilmiş olabileceği kanaatindedir. Bkz. Cerrahoğlu, "Süddî", 38/17.

⁵⁶ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerua'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: er-Risâle, 1405), 5/265.

⁵⁷ *Kütüb-i Sitte*'de Süddî'den menkul İsrâilî rivâyetlere rastlanılmamıştır. Tirmizî'nin *Sünen*'inin Tefsir bölümünde Süddî'den menkul beş merfu bir de mevkûf rivayet bulunmakta olup bunlar İsrâilî rivâyetler değildir. Bkz. Dipnot: 169,174,175,177,179.

⁵⁸ Cerrahoğlu, "Süddî", 38/17.

⁵⁹ Moğultay, *İkmâl*, 2/188.

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Đu 'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdulmu'tî Kal'acı (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/66.

⁶¹ Cerhin birinci derece lafızlarından olup hadis delil olamayacağı anlamını ifade eder. Tehanevî, *Hadis usûlü*, 198.

⁶² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-mecrûhînmine'l-muhaddisîne'd-đu 'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 2/286.

⁶³ Nurullah Denizer, "Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr" adlı makalesinde Süddî ve Kelbî'nin yalancılıkla itham edildiği rivayeti değerlendirirken sehven 'rivâyeti Cürçânî'nin naklettiğini' ifade etmiştir. Doğrusu Cûzcânî olacaktır. bkz. Denizer, "Süddî el-Kebîr", 362.

⁶⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/314.

nakletmiştir: “‘Kûfe’de iki yalancı vardır. Süddî ve Kelbî. Bunlardan birisi ölmüştür.’ el-Hüseyn b. Vâkîd el-Mervezî (ö. 156/773); ‘Onun Hz. Ebû Bekir’e ve Hz. Ömer’e hakaret ettiğini duyunca bir daha onu ziyaret etmedim’ demıştır.”⁶⁷

Süddî’yi kezzâb ve Şîi olmakla niteleyen bu iki nakli ayrı ayrı ele almak onun hakkında isabetli karar vermemizi sağlayacaktır. Bu sebeple öncelikle onun kezzâb/yalancı olduğuna dair rivayet ele alınacaktır.

Yalancılıkla itham edilenlerden Kelbî, Ebû Nâdr Muhammed b. es-Sâib’tir. Kelbî, metrûk,⁶⁸ metrûku’l-hadîs,⁶⁹ ve kezzâb olarak nitelendirilmiştir.⁷⁰ Kelbî’nin, Ebû Sâlih’ten yapmış olduğu rivayetlerinin yalan olduğunu itiraf etmesi⁷¹ sebebiyle hadislerinin mevzû olduğu kanaatine varanlar da olmuştur.⁷² İbn Ebû Hâtîm’e (ö. 327/938) göre zâhibu’l-hadîs⁷³ olduğu için hadislerinin terk edilmesinde ittifak edilmiştir.⁷⁴ Oysaki Süddî’nin kezzâb/yalancı, hadis uyduran biri olduğuna dair herhangi bir kayda rastlanılmamış olması onun yalancılığına dair naklin üzerinde ciddiyetle durulmasını gerekli kılmaktadır. Tarihte, es-Süddî nisbeli üç şahsa rastlanılmaktadır. Bunlardan ikisi İsmâil b. Abdirrahmân b. Ebî Kerîme es-Süddî el-Kebîr; diğeri de onun kardeşinin oğlu olan Muhammed b. Mervân es-Süddî yani es-Süddî es-Sağîr’dır.⁷⁵ Mezkûr rivayette yalancılıkla itham edilenin es-Süddî es-Sağîr olması mümkündür.⁷⁶ Sonuncu Süddî ise, İsmâil b. Mûsâ el-Fezârî el-Kûfî’dır. Ona, İbn Hibbân *es-Sikât*’ında Buhârî ise *et-Târîhu’l-kebîr*’inde yer vermiştir.⁷⁷ Ebû Hâtîm’e göre sadûk, Nesâî nezdinde ‘leyse bihi be’s’ konumunda yani sikadır.⁷⁸

Ebû İshâk el-Cûzcânî’nin nakilde bulunduğu Mu’temir b. Süleymân et-Teymî hicrî 106 yılında doğmuş, 187 senesinde vefat etmiştir. Babasından ve Leys b. Ebû Selîm’den⁷⁹ rivayette bulunmuştur. İmam, hüccet,⁸⁰ sika, sadûk⁸¹ ve müteyakkız⁸² olarak nitelendirilse de hafızasının kötü olduğunu ifade edenler⁸³ yanında, tanınmayan birinden naklettiği hadislerin yazılamayacağı görüşünde olanlar⁸⁴ da bulunmaktadır.

Ele alınan bu rivayetlere Amr b. el-Husayn ve Ebû Bekr b. Hallâd el-Bâhilî tarikleriyle de yer verilmiştir.⁸⁵ Amr b. el-Husayn rivayetinde; “‘Kûfe’de iki yalancı vardır. Kelbî ve Süddî” sözü akabinde “Yani Muhammed b. Mervân” ziyadesi yer almıştır. Zikri geçen Muhammed b. Mervân, Muhammed b. Mervân

⁶⁵ İbrâhîm b. Ya’kûb b. İshâk el-Cûzcânî, *Ahvâlu’r-ricâl*, thk. Abdulalîm Abdulazîm (Faysalâbâd: Hadîsu Akademî, ts.), 1/67.

⁶⁶ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Muğnîfi’d-du’afâ*, thk. Nuruddîn İtır (Katar: İdâretulhyâi’t-Turâsî’l-İslâmî, ts.), 1/84.

⁶⁷ Cûzcânî, *Ahvâlu’r-ricâl*, 1/84.

⁶⁸ Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sunen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: er-Risâle, 1424), 5/228.

⁶⁹ Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü’telifve’l-muhtelif*, thk. Muvaffîk b. Abdullah (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1406), 4/2222.

⁷⁰ Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’z-za’ifeve’l-mevzû’a ve eseruhe’s-seyyi’ü fi’l-ümme* (Riyâd: Dâru’l-Meârif, 1412), 4/356.

⁷¹ Dârekutnî, *es-Sunen*, 5/228.

⁷² Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *el-Musnedü’l-müstahrec’alâSahîhi Müslim*, thk. Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417), 1/80.

⁷³ Cerhin beşinci derecesinde kullanılan bu lafız “Hadisi gidicidir” anlamında kullanılmaktadır. Böyle bir râvinin hadisi yazılmaz, hadisine itibar edilmez ve onunla istişhâd da edilmez. bkz. Tehanevî, *Hadis usûlü*, 199.

⁷⁴ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 7/271.

⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 26/392.

⁷⁶ Denizer, “Süddî el-Kebîr”, 362.

⁷⁷ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 2/88; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/150.

⁷⁸ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 3/212.

⁷⁹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 8//402.

⁸⁰ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-meşâhîrove’l-a’lâm*, thk. BeşşârAvvâd Ma’rûf (Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), 4/979.

⁸¹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 8/403.

⁸² Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Meşâhîru’ulemâ’i’l-emsâr ve a’lâmu’ulemâ’i’l-aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Dâru’l-Vefâ, 1411), 1/253.

⁸³ Moğultay, *İkmâl*, 11/285.

⁸⁴ Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ta’likâtu’d-Dârekutnî’ala’l-mecrûhînli’bnîHibbân*, thk. Halil b. Muhammed (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1414), 1/240.

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 25/248.

b. Abdullah es-Süddî el-Kûfî olup es-Süddî es-Sagîr'dir.⁸⁶ es-Süddî es-Sagîr'in zâhibu'l-hadîs, metrûku'l-hadîs⁸⁷ olduğu, kizb ile itham edildiği,⁸⁸ hadisinin kesinlikle yazılmaması gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁹

Abdurrahman b. Ebû Hâtim, Mu'temir b. Süleymân'dan rivayette bulunan babasının, Amr b. el-Husayn'den hadis semâ etse de zâhibu'l-hadîs olduğu gerekçesiyle ondan rivayeti terk ettiğini belirtmiştir.⁹⁰ Vâhi'l-hadîs,⁹¹ muzlimu'l-hadîs,⁹² metrûk⁹³ ve son derece zayıf olduğunu ifade edenler olmakla birlikte İbn Mâce ondan rivayette bulunmuştur.⁹⁴ Şu durumda mezkûr rivayette ismi/nisbesi geçen şahsın Süddî Sagîr olma ihtimali râvi Amr b. el-Husayn'ın sika niteliğine sahip olmaması dolayısıyla netlik kazanmamaktadır.

Ebû Bekr b. Hallâd el-Bâhilî'nin Mu'temir b. Süleymân kanalıyla yapmış olduğu; "Kûfe'de iki yalancı vardır. Onlardan biri Kelbî'dir." şeklindeki rivayette Süddî isminin geçmemiş olması düşündürücüdür. Bu rivayeti nakleden Ebû Bekr b. Hallâd el-Bâhilî sika olup İmam Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî (ö. 303/915) onun rivayetlerine yer vermişlerdir.⁹⁵

Şu durumda senetler içerisinde en güvenilirinin Ebû Bekr b. Hallâd el-Bâhilî senedinin olduğu gözükmektedir. Amr b. el-Husayn'ın senedi kendisinin mecrûh olması sebebiyle güvenilirliğini yitirmiştir. Ebû İshâk el-Cûzcânî rivayetinin Cûzcânî'nin Kûfe ehlinin çoğunun Şîî olması sebebiyle Kûfelilere karşı takınmış olduğu katı tutumdan⁹⁶ dolayı güven sorunu yaşadığını söylemek mümkündür.⁹⁷ Dolayısıyla rivayette yalancılıkla itham edilenlerden Kelbî'nin yalancılığının kesin gözükmesine rağmen Süddî'ninki şüpheli konumdadır. Süddî lafzının "kebîr" veya "sagîr" lafızlarıyla takyid edilmemiş olması metinde zikredilen Süddî'yi müphem bırakmaktadır. Süddî Sagîr'in yalanla itham edilmiş olması⁹⁸ rivayette zikri geçen Süddî'nin "sagîr" olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Zira Süddî Kebîr'in rivayetlerine İmam Buhârî dışındaki *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin yer vermiş olmaları onu ta'dîl ettiklerini göstermektedir.

Ayrıca İbn Ebû Hâlid tarafından Süddî'nin, Kur'ân'ı Şa'bî'den daha iyi bildiğinin ifade edilmesi; Yahya b. Saîd'in (ö.198/813) de Süddî'nin herkes tarafından hayırla yâd edildiğini ve hiçbir kimsenin onu terk etmediğini ifade etmiş olması⁹⁹ Süddî'ye yöneltilen yalancılık isnadını ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret ettiğine dair rivayeti geçersiz kılar niteliktedir. İmam Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebîr*'inde Süddî'yi mecrûh duruma düşüren yukarıda verdiğimiz rivayete yer vermeyerek onu metheden rivayetlerle¹⁰⁰ yetinmiş olması da onun bu rivayeti sıhhatli bulmadığını göstermektedir. Şeyhayn'ın Süddî'yi cerh eden mezkûr kıssaya yer vermeyip tevsîk edici rivayetleri nakletmiş olmaları onu tevsîk ettiklerinin bir başka göstergesidir denilebilir. Zira râvilerin mevsukiyeti muhaddislerin içtihadı ile belirlenmiş olduğu için kimi râviler bazı tenkit erbâbınca cerh edilirken bir başka münekkit tarafından ta'dîl edilmektedir. Bunun örneğini İmam Buhârî ve İmam Müslim kendinden önceki imamların cerh ettikleri Amr b. Merzûk ve

⁸⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/392.

⁸⁷ Zâhibu'l-hadîs ve metrûku'l-hadîs lafızları cerhin beşinci mertebesi için kullanılan lafızlar olup böyle bir râvinin hadisleri yazılmaz, hadisine itibar edilmez. bkz. Tehanevî, *Hadis usûlü*, 199.

⁸⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 506.

⁸⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/393.

⁹⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 21/588.

⁹¹ Vâhi'l-hadîs; sika olduğu hiç söylenmemiş olsa da etkileyici bir sebepten dolayı zayıf olduğu bildirilen râvi için kullanılır. Abdullah Aydın, *Hadis ıstılahları sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2015), 328.

⁹² Muzlimu'l-hadîs; râvilerinin çoğu mechûl olan sened hakkında kullanılmaktadır. bkz. Aydın, *Hadis ıstılahları*, 242.

⁹³ Sika olduğu hiç belirtilmediği halde bir cerh sebebiyle tenkide uğramış olan râvi. bkz. Aydın, *Hadis ıstılahları*, 181.

⁹⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 21/589.

⁹⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/152.

⁹⁶ Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinde Güvenilirlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 136.

⁹⁷ Dârekutnî'nin, Cûzcânî'nin insanları Hz. Ali'den uzaklaştırma eğilimi olduğuna dair görüşü, bu kanaati teyit eder niteliktedir. Bkz. Muhammed Enes Topgöl, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42/1 (Haziran 2012), 52.

⁹⁸ Bkz. Dipnot 87.

⁹⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/361.

¹⁰⁰ Buhârî, Süddî'nin Kur'ân'ı Şa'bî'den daha iyi bildiğine, herkesin onu hayırla yâd ettiğine ve onu terk etmediğine dair iki rivayete yer vermiştir. Bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/361.

Süveyd b. Sa'd gibi râvilerle ihticâc etmiş¹⁰¹ olmalarında da görmek mümkündür. Zira bu râviler Şeyhayn nezdinde makbul râvilerdir. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) sika olarak nitelendirdikleri İmam Ebû Bekr b. Ayyâş'ın (ö. 193/809) Kur'ân'ın kıraatinde ondan rivayette bulunmuş olması da onun güvenilirliğini göstermesi bakımından mühimdir.¹⁰² İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) Süddî'nin hadislerine *Sahîh*'lerinde yer vermişlerdir. İbn Şâhin onu sikalar içerisinde saymıştır. İmam Müslim onu *el-Vuhdân* eserinde zikretmiştir.¹⁰³ İmam Buhârî *Târih*'inde Müsedded tarikiyle İsmail b. Ebû Hâlid'in, "Süddî Kur'ân'ı Şabî'den daha iyi bilir." dediğini nakletmesi de onun mevsukiyetini destekler niteliktedir.¹⁰⁴ Sonuçta başta İmam Müslim olmak üzere¹⁰⁵ pek çok muhaddisin musannefâtında Süddî'nin rivayetlerine yer vermeleri, onu ta'dîl ettiklerinin bir karînesi sayılabilir.

Meseleyi Süddî'nin râvileri açısından ele aldığımızda Süddî'den tefsirde en çok rivayette bulunan¹⁰⁶ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),¹⁰⁷ İsrâil b. Yûnus (ö. 160/777 [?])¹⁰⁸ ve Esbat b. Nasr'ın (ö. 161/778)¹⁰⁹ güvenilir râviler oluşu da ona izafe edilen yalancılık ve Şîi nitelemesini zayıflatmaktadır. Zira ilimde şöhret bulmuş bu râvilerin, yalana başvuran ve ashâba hakaret edenlerden rivayette buldukları bilinmemektedir.

Süddî'nin Hz. Ebû Bekir'e ve Hz. Ömer'e hakaret ettiğine dair rivayete gelince; bu rivayetin sıhhati hakkında kaynaklarımızda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Şeyhayn'a hakaret iddiasını muhtevi rivayete yer veren İbn Hacer, Süddî'nin yalancı olduğunu iddia eden râvi Leys'in, Süddî'den daha zayıf bir ravi olduğu kanaatini taşımaktadır.¹¹⁰ Burada zikri geçen Leys'in, Leys b. Ebû Selîm el-Kûfî (143/760) olma ihtimali oldukça yüksektir. Zira Mu'temir b. Süleymân'ın, Leys b. Ebû Selîm el-Kûfî'den rivayette bulunduğu kaydına ricâl eserlerinde rastlanılmaktadır.¹¹¹ Leys, muzdaribu'l-hadîs,¹¹² zayıf, lâ be'se bih lafızlarıyla nitelendirilmiş, ömrünün sonlarında ihtilâta maruz kaldığı ifade edilmiştir.¹¹³ Leys hakkındaki bu beyanlar İbn Hacer'in onun Süddî'den zayıf olduğu kanaatini teyit eder niteliktedir.¹¹⁴ Ayrıca ilgili rivayetlerin bazısında râvi olarak Ali b. Hüseyin b. Vâkîd'in babası, bazısında ise Hüseyin b. Vâkîd el-Mervezî¹¹⁵ zikredilmiştir. Şu durumda bu iki râvinin mevsukiyeti senedin sıhhati açısından önem arz etmektedir.

Ali b. Hüseyin'in babası Hüseyin b. Vâkîd el-Mervezî (ö. 157/773) olup Merv kadısıdır. Abdullah b. Büreyde'den (ö. 115/733) hadis almış, A'meş(ö. 148/765) ondan rivayette bulunmuştur.¹¹⁶ Oğlunun

¹⁰¹ Tehanevî, *Hadis usûlü*, 140-141.

¹⁰² Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr'ale't-tabakâtiye'l-a'sâr* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 1/80-2.

¹⁰³ Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî, *İkmâluTehzîbi'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed (el-Fârûku'l-Hadîsetü'l-Tibâi ve'n-Neşr, 1422), 2/189.

¹⁰⁴ Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/361.

¹⁰⁵ İmam Müslim'in Süddî tarikiyle nakletmiş olduğu rivayetler için bkz. Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Musnedu's-sahîhu'l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "Salâtu'l-musâfirîn", 7; "Talak", 6; "Hudûd", 7; "Eşribe", 2; "Fedâilu's-sahâbe", 52.

¹⁰⁶ Tay'ın tespitine göre Süddî'nin tefsir rivayetlerinin Esbat b. Nasr yaklaşık %90'ını yani 2003 rivayeti oluştururken, Süfyân Sevrî 107 ve İsrâil b. Yûnus 40 rivayetle onu takip etmektedirler. Bkz. Tay, *es-Süddî'ninTefsirciliği*, 8.

¹⁰⁷ Süfyân es-Sevrî hadiste "müminlerin emiri" olarak anılmış olup *Kütüb-i Sitte* muhaddisleri müellefâtlarında ondan nakilde bulunmuşlardır. Buhârî de "*el-Edeb*"inde onun rivayetine yer vermiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11/164; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 7/230.

¹⁰⁸ Genel kabul İsrâil b. Yûnus'un sika olduğu yönündedir. Nadir de olsa onun sâlihu'l-hadis ve leyyin olduğu kanaatinde olanlar da vardır. Bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/519-521.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, Esbat b. Nasr'ın hadislerini nasıl bulduğu sorusuna; "bilmiyorum" yanıtını verirken sanki onu zayıf kabul ettiğini ifade etmiştir. Yahya b. Maîn onun hakkında "sika", Ebû Nuaym "Beis yok", Nesâî "kuvvetli değil" değerlendirmesini yapmışlardır. Buhârî dışındaki *Kütüb-i Sitte* muhaddisleri ondan rivayet etmişlerdir. Buhârî ise "*el-Edeb*"inde onun rivayetine yer vermiştir. Bkz. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/359.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/314.

¹¹¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 8/402.

¹¹² Irâkî'ye göre cerhin dördüncü, Sehâvî'ye göre cerhin beşinci mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir cerh sîğadır. bkz. Aydınlı, *Hadis istilahları*, 242.

¹¹³ Zehebî, *Mîzân*, 3/420.

¹¹⁴ Tehanevî'ye göre "muhaddisler çok defa bir râviyi kendi akranları arasında, kendisinden daha sağlam bir başka râviye göre tad'if ederler." Süddî'nin tad'if edilmesi bu yönden de değerlendirilebilir. bkz. Tehanevî, *Hadis usûlü*, 206-207.

¹¹⁵ Zehebî, *el-Muğni*, 1/84.

¹¹⁶ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Kahire: Dâru't-Turâs, 1397), 2/321.

ifadesine göre hicrî 159 senesinde vefat etmiştir.¹¹⁷ Doğum tarihi bilinmemektedir. Oğlu Ali hicrî 130 yılında doğduğuna göre¹¹⁸ Süddî (ö. 127) ile muasır olduğunu söylemek mümkündür.

Hüseyn b. Vâkıd el-Mervezî hakkında ise sika ve leyse bihi be's¹¹⁹ tabirleri yanında rivayetlerinde hata ettiği,¹²⁰ bazı hadislerinin münker olduğu¹²¹ kayıtlarına rastlanılmaktadır.

Sonuç olarak Süddî'nin mevsûkiyetinde ittifak edilmediğini söyleyebiliriz. Kizb, Teşeyyu' ve hadis vaz' etmekle suçlanması onun mevsukiyeti üzerinde icmâ olmasını engelleyen başlıca tenkit noktalarıdır. Onun kizb ve gulât Şîî olmakla suçlandığı nakiller sahih olmaktan uzaktır. Hadis vaz' ettiği iddiasında bulunulsa da bunu destekleyecek müfesser bir örnek sunulamamıştır. Muhaddislerin onun merviyyatına yer vermiş olmaları onu mecruh kılan bu ithamları kabul etmediklerini göstermektedir. Bazı münekkithler nezdinde zayıf ravi olduğu kanaati oluşmuşsa da genel kanaat sika ve sadûk olduğu yönündedir.

4.2. Süddî'nin Teşeyyu' ile İtham Edilmesi

Ricâl kitaplarının bazılarında Süddî'nin Şîîliği, Cûzcânî'nin naklettiği Süddî'nin halifelere hakaret ettiği dair rivayete dayandırılmış, fakat rivayetin sıhhati üzerinde durulmamıştır. Oysaki bu rivayetin güvenilirliğinin araştırılması gerekirdi.¹²² Çünkü Cûzcânî'nin naklettiği mezkûr rivayet, onun Kûfe ehline karşı olan katı tutumundan kaynaklı olabilir. Zira o, Kûfelilerin çoğunu Şîî olmaları hasebiyle mecrûh kabul etmiştir. Cûzcânî, mezhep propagandası yapıp yapmadığına bakmaksızın, Kûfelileri cerh etmesi sebebiyle mutaassıp biri olarak kabul edilmiştir.¹²³ İbn Hacer'e göre Cûzcânî'nin Kûfeliler hakkındaki tenkitleri muteber değildir.¹²⁴ İbn Hacer'e göre teşeyyu' meselesini ele alırken dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Zira mütekaddimûn örfünde teşeyyû' 'Hz. Ali'nin Hz. Osman'a üstün olduğuna itikat etmek' şeklinde iken müteahhirûn örfünde 'Hz. Osman'ı tamamıyla reddetmek' anlaşılmış ve aşırı Râfızîlerin rivayetlerinin kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir.¹²⁵ Bu meyanda İbn Hacer, Ebân b. Teğlib'i örnek vermiştir. Zira kimileri onu aşırı Şîî olmakla itham etmişken, kimileri de sika olarak nitelemiştir. Ebân'ı; "Ebân b. Teğlib Kûfeli bir Şîî'dir. Fakat sadûktur. Sıdkı bize, bid'atı ise kendisindedir" başlığı ile tanıtan Zehebî, onun güvenilir olduğunu ifade edenler ile cerh edenlerin tenkitlerine yer verdikten sonra bid'atı küçük ve büyük olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Küçüğünün cerh gerekçesi olamayacağını ama büyüğünün cerh gerekçesi olması yanında rivayetin reddedileceğini ifade etmiştir. Ona göre teşeyyu' gibi küçük bid'at, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in çoğunda bulunsa da onlar din, verâ ve sıdk sahibidirler. Şayet bunların naklettiği hadisler reddedilecek olunursa Nebevî haberlerin pek çoğu yok olur. Onlar Şeyhayn'a hakaret edilmesine karşı çıktıkları halde sonraki dönem Şîîliğinde onların kâfir olduğunu iddia edenler olmuştur. Bunların şiarı yalan söylemek, takiye yapmak ve münafıklık olduğu için naklettikleri haberler kabul edilmez bulunmuştur.¹²⁶

Şa'bî ve Şu'be b. el-Haccâc da (ö. 160/777) Şîîlikle itham edilenlerdendirler. Oysaki her ikisinin de muhaddislerin önde gelenlerinden olmaları,¹²⁷ İbn Hacer'in teşeyyu' hakkındaki taksimini haklı çıkarmaktadır. Şu durumda Süddî teşeyyû ile nitelenecekse, Süddî'yi "Hz. Ali'nin diğer halife ya da halifelere üstün olduğunu" benimsemiş biri olarak vasfetmek mümkündür. Şayet Süddî aşırı Şîî olsaydı, muhaddisler onun rivayetlerine mesafeli yaklaşırlardı. Süddî'nin rivayetlerine eserlerinde yer vermiş

¹¹⁷ Buhârî, *el-Evsat*, 2/133.

¹¹⁸ Moğultay, *İkmâl*, 9/307.

¹¹⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 3/66.

¹²⁰ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1393), 6/209.

¹²¹ Zehebî, *Siyerua'lâm*, 6/539.

¹²² Enes Topgöl, râvilerin Şîîlik eğilimi üzerine yapmış olduğu çalışmasında Süddî'ye yer vermiş, Süddî'nin Şîî olduğuna dair ithamlar olduğunu ve onun Şîî ricâl kitaplarında yer almasının bu ithamları doğurabileceğini ifade etmekle yetinmiştir. Bkz. Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şîîlik Eğilimi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 93.

¹²³ Karahan, *Hadis*, 136.

¹²⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93.

¹²⁵ Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (Hindistan: Matbaatu Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1326), 1/93-4.

¹²⁶ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânul-i-tidâl finakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 1/5-6.

¹²⁷ Karahan, *Hadis*, 152.

olmaları, Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerin onu sika olarak nitelendirmeleri mezkûr cerhe şüpheli yaklaşıldığını göstermektedir.

A'yânü's-Şîa eserinin müellifi el-Emîn'e (ö. 1952) göre Süddî el-Kebîr, Muhammed Bâkır'ın (ö. 114/733) ve Ca'fer Sâdık'ın (ö. 148/765) ashabındandır. Şerîk, kendilerinden ilim tahsil ettiği şahıslardan yazdığı notlardan en kıymetlisinin Süddî'ye ait notların olduğunu ifade etmiştir.¹²⁸ Bu ifade onun "Süddî'yi çok büyük bir övgü ile övmesi" anlamına gelmekte ve onun ilmî sahadaki yeterliliğine vurgu yapmaktadır. el-Emîn, Süddî'nin Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Ömer'in de aralarında bulunduğu bir kısım ashâb ile görüştüğü bilgisine yer verse de "Şîa'nın ashâba yaklaşımı"ndan hareketle onları ve onlarla ilişkisinden dolayı Süddî'yi tenkit etmemiştir. O, Süddî hakkında Sünnî kaynaklarda yer alan, onun sika oluşundan zayıf râvi oluşuna kadar bütün bilgilere yer verdikten sonra onun Şîî olduğunu ve dolayısıyla da tenkitten ziyade övülmeye/ta'dîl edilmeye daha yakın olduğu kanaatini ortaya koymuştur. Bunu yaparken de İbrahim en-Nehaî'nin Süddî hakkında "bir topluluğun tefsirini yapıyor" sözündeki topluluktan kastın Ehl-i Beyt imamları olduğunu iddia etmiş ve İbn Kuteybe'nin *el-Meârif* eserinde onun hakkındaki teşeyyu' ifadesini bu görüşünün mesnedi yapmıştır.¹²⁹ Fakat Emin, gerek İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-Meârif* eserinde gerekse İmâmiyye Şîası'na mensup Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Fihrist*'inde onun hakkında nesebi dışında herhangi bir bilgiye rastlayamadığını, Şîî olduğuna dair bilginin de yer almadığını da not etmiştir.¹³⁰

Biz de et-Tûsî'nin *Fihrist*'inde yaptığımız araştırmada onun ne ismine ne de nisbesine rastlayabildik.¹³¹ Ayrıca İbn Kuteybe'nin *el-Meârif*'inde de nisbesi dışında herhangi bir malumat yer almamaktadır.¹³²

Emîn'in, Süddî'den Sevrî, Şu'be ve Ebû Avâne ve el-Hasen b. Sâlih'in rivayette bulunduğu dair malumatı aktarırken¹³³ bu râvilerin Şîî olup olmadığından bahsetmemesi Süddî'nin Şîî olduğu kanaatini desteklememektedir. Ayrıca ilk dönem teşeyyu' kelimesine yüklenen anlamla, müteahhir dönemde yüklenen anlam ve içeriğin farklı olması da onun Şîî olmadığını destekler niteliktedir. Emîn, Süddî'nin Bâkır ve Sâdık'ın ashabından olduğunu iddia etse de bu konuda herhangi bir Sünnî ya da Şîî kaynağa atıfta bulunmaması da ona isnad edilen teşeyyu' nitelemesinin altının doldurulmadığını göstermesi bakımından mühimdir.

Emîn'e göre; Mücâhid, Katâde (ö. 117/735), Mukâtil (ö. 150/767) gibi birçok müfessirin Süddî'nin kavilleriyle tefsir yapmış olmaları, Şa'bî'nin "Ona Kur'ân ile ilgili cehâletinden bir pay verilmiştir" sözünü geçersiz kılmaktadır. Ona göre Şa'bî'nin bu sözü şayet sahîhse nefsanîyet sebebiyle söylenmiş olmalıdır.¹³⁴ Emîn, "nefsanîyete" dayandırdığı bu görüşünü delillendirecek herhangi bir gerekçe sunmamıştır. Bu meselenin izahında Zehebî'nin yorumunun¹³⁵ daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Süddî'ye nispet edilen rivayetleri farklı tefsirlerden bir araya getirerek kitaplaştıran Muhammed Yusuf Atâ,¹³⁶ Süddî'nin siyasî ve mezhebî görüşünü tespit etmeye çalışmıştır. Atâ, Süddî'nin Şîa, Mürcie ve benzeri herhangi bir siyasî ve akîdevî yöneliminin olduğuna dair bir bilgi tespit edememiştir. Ona göre Süddî'yi ilk dönem ulemâsı Şîî olmakla nitelendirmemiş, aksine müteahhir âlimlerin çoğu onu Şîî olmakla itham etmiştir.¹³⁷ Atâ'ya göre Süddî'nin En'âm suresi 103. "Gözler O'na erişemez. O, bütün gözleri idrâk eder" ayetini; "Onu kimse göremez. O tüm mahlukâtı görür" ve Nisâ 116. "Şüphesiz ki Allah kendisine

¹²⁸ Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emin (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1403), 3/380.

¹²⁹ Emîn, *A'yân*, 3/380.

¹³⁰ Emîn, *A'yân*, 3/380.

¹³¹ "Bâbu İsmâil" bölümü için bkz. Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Fihrist*, (İsfahan: el-Mektebe el-Murtazaiye li-İhyâi'l-Âsârî'l-Ca'feriyye, ts.), 55.

¹³² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetu'l-Âmmetuli'l-Kitâb, 1992), 596.

¹³³ Emîn, *A'yân*, 3/380.

¹³⁴ Emin, *A'yân*, 3/380.

¹³⁵ Zehebî, Şa'bî'nin "Ona Kur'ân ile ilgili cehâletinden bir pay verilmiştir" sözünü "Herkesin Kur'ân'dan bilmedikleri bildiklerinden daha fazladır" şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Dipnot: 54-55.

¹³⁶ Yolcu, "İlk Dönem Tefsir Kitapları", 62.

¹³⁷ Muhammed Atâ Yûsuf, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr*, (Dâru'l-Vefâ), 1414), 44.

şirk koşulmasını affetmez, ondan başka (günahları) dilediği kimseler için bağışlar” ayetini de “Müslümanlardan kebâirden kaçınanları bağışlar” şeklinde tefsir etmesi “ru’yetullah” ve mürtekeb-i kebîre” hakkında Ehl-i sünnetin görüşlerine muvafıktır.¹³⁸

Mesut Tay ise Atâ'nın Süddî'nin Şîliği hakkındaki bu görüşlerine katılmamaktadır. Zira Atâ, eserinde Hz. Ali'yi metheden rivayetlere yer vermediği gibi Enfâl 19, Ra'd 7 ve Ankebût 2. ayetin tefsiri ile ilgili Süddî rivayetlerine yer vermemiş; Şuarâ 43. ayetin tefsirinde de Tâberî tefsirinde yer alan rivayeti bütün olarak aktarmamıştır.¹³⁹ Yapmış olduğumuz araştırmada zikri geçen ayetlerin *Tefsîru's-Suddî'l-kebîr* eserinde yer almadığı görülmüştür. Tay'a göre de Süddî'nin Şîliği meselesi günümüzdeki Şî anlayışının Süddî'den sonra şekillendiği gerçeğini bilerek değerlendirilmesi gerekmektedir.¹⁴⁰

Süddî'nin aşırı Şî olduğu iddiası, isnadında onun da yer aldığı Abdullah b. İbn Mes'ûd tarikli şu rivayetle çelişmektedir; Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu; “*Ashâbımdan birisi bana onlardan biri (hakkında) herhangi bir (olumsuz) şey ulaştırmasın. Zira ben karşınıza ön yargısız bir kalple çıkmayı seviyorum.*”¹⁴¹ Bu hadise göre ashâbın birbiri hakkında menfi ifadeler kullanması yasaklanmışken nasıl olur da Süddî kendisiyle çelişerek ilk iki halife karşı hakaret içeren ifadeler kullanır?¹⁴²

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret edenin Süddî değil de Kelbî olduğunu, rivayette Kelbî yerine sehven Süddî isminin zikredildiğini söylemek de mümkündür. Zira Kelbî, hastalığı sebebiyle ezberindeki hadislerin tümünü unuttuğunu, çözüm için gittiği Âl-i Muhammed'in okuyup üflemesi neticesinde ezberlerini tekrar hatırladığını söylemiştir. Bunu kendisinden duyan Zâide'nin (ö. 161/777) onu terk ettiği bilgisi onun Şîi temâyülünü gösterir niteliktedir.¹⁴³ Ayrıca Kelbî'nin Abdullah b. Sebe'nin ashabından bir Sebeî olduğuna ve bunu ikrar ettiğine dair kayıtlara rastlanılmaktadır.¹⁴⁴ Sebeîlere göre, Hz. Ali kıyamet öncesi zulümle dolu olan yeryüzüne dönecek ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Sebeîler, Cebrâil (a.s.) vahiy getirdiği esnada Hz. Peygamber def-i hacet için ayrılırsa vahyin Cebrâil tarafından Hz. Ali'ye imla ettirildiğine inanmaktadırlar.¹⁴⁵ Bu veriler ışığında, böylesine aşırı Şîi bakış açısına sahip birinin halifelere kolaylıkla hakaret edebileceğini söylemek mümkündür.

Bütün bu eleştirilere rağmen Kelbî'nin bazı ayetlerin tefsirini yaptığı da kaydedilmiştir; ancak onun İbn Abbâs tarikli rivayetlerinde Ebû Sâlih'in (ö. 111/730) İbn Abbâs ile mülâki olmadığı tespit edilmiş, bu durum onun “kezzab” oluşuna delil gösterilmiştir.¹⁴⁶ Kelbî'nin tefsirle meşgul olması müfessir Süddî'nin ismi ile isminin mezkûr rivayette karışmasına etki etmiş olma olasılığı çok da uzak bir ihtimal olmayabilir.

Süddî'nin Şîliğinin, Ehl-i Beyt kavramı çerçevesinde ele alınması uygun olur. Zira Şîa'nın fikrî temelini esasını Ehl-i beyt kavramı oluşturmaktadır. Süddî'den mervî, *Kütüb-i Sitte*'de yer alan Ehl-i beyt'e dair hadisleri araştırdığımızda, sadece “Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e hitaben; ‘*Ben sizinle harp edenle harp eder, sizinle barışık olanla barışık olurum.*’”¹⁴⁷ rivayete rastlanılmaktadır. *Kütüb-i Sitte* dışında ise; “Nebî'nin (s.a.v.) yanında (yenilmek üzere) bir kuş vardı.

¹³⁸ Atâ Yûsuf, *Tefsîru's-Suddî*, 44-45.

¹³⁹ Tay, *es-Süddî'nin Tefsirciliği*, 160.

¹⁴⁰ Tay, *es-Süddî'nin Tefsirciliği*, 160.

¹⁴¹ Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 5/406, (N. 2038); 8/288, (N. 16675); el-Hüseyin b. Mes'ûd b. el-Begavî, *Şerhu's-sunne*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403), 13/148, (N. 3571).

¹⁴² İlgili rivayetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 6/301, (N. 3759); Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, “Edeb”, 33; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Menâkıb”, 64.

¹⁴³ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh*, 7/270.

¹⁴⁴ Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhînmine'l-muḥaddişîne'ḍ-ḍu'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâid (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 2/253.

¹⁴⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/254.

¹⁴⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/255-6. Süfyân es-Sevrî, ondan rivâyette bulunanları şaşkınlıkla karşıladığını belirtirken İbn Ebû Hâtım; ‘onun hadislerini terk etme hususunda icmâ olduğunu’ ifade etmiştir. Yahya b. Maîn ise onun için ‘leyse bi şey’ sigasını tercih etmiştir. İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh*, 7/270-1; Dârekutnî ise onun hakkında ‘metrûk’ demekle yetinmiştir. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâve'l-Metrûkîn*, t.hk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400), 3/176.

¹⁴⁷ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Menâkıb”, 61.

'Allah'ım! Yarattıklarından sana en sevgili olanını benim yanıma getir ki bu kuşu benimle yesin.' buyurdu. Derken Ali çıkageldi ve onunla yedi."¹⁴⁸ rivayeti Enes b. Mâlik tarikiyle Süddî dışındaki râviler tarafından da nakledilmiştir. Süddî tarikli, Hz. Ali'den nakledilen Nebi'den (s.a.v.) sonra en hayırlı kişinin Ebû Bekr, sonra Ömer' olduğuna dair rivayet¹⁴⁹ ile bu iki rivayet birlikte değerlendirildiğinde onun gulât Şîi olduğu iddiasının zayıf kaldığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Süddî'nin Şîi olduğu söylenemez. Şîi olsa bile gulât takımından olmadığını, sadece Hz. Ali'nin efdaliyetini kabul eden ilk dönem Şîi görüşünü benimsediğini söylemek mümkün olsa da onun bu durumu muhaddislerce cerh gerekçesi yapılmamıştır.

5. Kütüb-i Sitte'de Süddî Rivayetleri

İmam Buhârî dışındaki *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hepsi, içerisinde Süddî'nin yer aldığı rivayetlere yer vermişlerdir.¹⁵⁰ İmam Müslim, isnâdında Süddî'nin yer aldığı yedi rivayete *Sahîh*'inde yer vermiştir.¹⁵¹ Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer alan dört rivayet sahîh, sahîhligayrihi ve hasendir.¹⁵² İmam Tirmizî, Süddî'den menkul on beş rivayet hakkında sahîh, hasen, hasen-sahîh, hasen-garîb ve garîb olmak üzere farklı istilahlar kullandığı rivayetlerin çoğu hasendir.¹⁵³ Nesâî'nin *Sünen*'inde yer alan üç rivayet sahihtir.¹⁵⁴ İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ise sahîh, hasen ve zayıf olmak üzere dokuz rivayet yer almaktadır.¹⁵⁵

Kütüb-i Sitte'de isnadında Süddî'nin yer aldığı 22 ayrı hadis, 39 isnadla nakledilmiştir. Bu yirmi iki mevzudan on beşine, Süddî tarikiyle *Kütüb-i Sitte* öncesi hadis kaynaklarında da rastlanılmaktadır. Bu rivayetlerin konu içerikleri ve rivayet sayıları şu şekildedir:¹⁵⁶

- 1- Resûlullah'ın (s.a.v.) namazın bitiminde hangi tarafından döndüğü. 1¹⁵⁷/3¹⁵⁸
- 2- Sirkeye dönmüş şarabın haramlığı. 2¹⁵⁹
- 3- İnsanların en faziletlisine dair soru. 2¹⁶⁰
- 4- Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve Hz. Hüseyin ile barışık olma veya savaşma. 2¹⁶¹/1¹⁶²
- 5- Resûlullah'ın (s.a.v.) Allah'ın en sevdiğine ikramı. 2¹⁶³
- 6- Bakara 267. ayetin nüzul sebebi. 2¹⁶⁴
- 7- Mekke fethinde verilen emân. 2¹⁶⁵/1¹⁶⁶

¹⁴⁸ Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Menâkıb", 20.

¹⁴⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü Fezâ'ili's-şahâbe* (Beirut: er-Risâle, 1403), 1/371 (N. 551)

¹⁵⁰ Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 1/65.

¹⁵¹ İlgili rivâyetler için bkz. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Sâlâtü'l-musâfirîn", 7; "Talâk", 6; "Hudûd", 7; "Eşribe", 2; "Fedâil", 52.

¹⁵² İlgili rivâyetler için bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Cihâd", 125-167; "Eşribe", 3.

¹⁵³ İlgili rivâyetler için bkz. Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Savm", 66; "Buyû", 58-59; "Hudûd", 13; "Tefsîr", 3-18-20-34-63; "Menâkıb", 6; 20-61-64.

¹⁵⁴ İlgili rivâyetler için bkz. Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (Haleb: el-Matbûâtü'l-İslâmiyye, ts.), "Sehv", 99; "Nikâh", 58; "Tahrîmu'd-dem", 13.

¹⁵⁵ Rivâyetler için verilen sıhhat hükümleri Elbânî'ye göredir. İlgili rivâyetler için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, ts.), "Tahâret", 14-97; "İkâmetü's-salâh", 18; "Cenâiz", 39; "Zekât", 19; "Nikâh", 11; "Et'ime", 60; "Zühd", 7.

¹⁵⁶ Verilen konu listesinin madde sonlarında yer alan birinci rakamlar, rivâyetin *Kütüb-i Sitte*'de, ikinci rakamlar ise *Kütüb-i Sitte* öncesi hadis kaynaklarında kaç kez geçtiğini belirtmektedir.

¹⁵⁷ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Mesâcid", 288.

¹⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/11 (N. 13777); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmânled-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Eseded-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1412), 2/852 (N. 1391-2).

¹⁵⁹ Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, "Eşribe", 2; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Buyû", 59.

¹⁶⁰ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Absî, *el-Muşannef*, thk. Adil b. Yusuf (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 6/404 (N. 32409); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/132 (N. 25233).

¹⁶¹ İbn Mâce, *es-Sünen*, "İmân", 11; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Menâkıb", 61.

¹⁶² İbn Ebû Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, 1/355 (N. 520); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr el-Basrî, *el-Müsned*, thk. Hasan Selim Esed (Dimeşk: Dâru's-Sikâ, 1996), 10/228 (N. 4320).

¹⁶³ Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Menâkıb", 20; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), "Hasâis", 4.

¹⁶⁴ İbn Mâce, *es-Sünen*, "Zekât", 19; Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Tefsîr", 3.

¹⁶⁵ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Cihâd", 127; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: er-Risâle, 1421), "Muhârebe", 14.

¹⁶⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, 3/350 (N. 1151).

- 8- Emân verilene öldüren den beri olunması. 1¹⁶⁷/1¹⁶⁸
- 9- Yetimlere miras kalmış şarabın durumu. 1¹⁶⁹/4¹⁷⁰
- 10- Fâtıma bint Kays'ın süknâsı. 1¹⁷¹/1¹⁷²
- 11- Abdullah b. S'ad b. Ebî Ferh'in beyatı. 1¹⁷³
- 12- Bakara 284. ayetin neshi. 1¹⁷⁴
- 13- İsrâ 71. ayetin tefsiri. 1¹⁷⁵/1¹⁷⁶
- 14- Meryem 71. ayetin tefsiri. 1¹⁷⁷/2¹⁷⁸
- 15- Resûlullah'ın (s.a.v.) Ümmü Hâni'ye evlilik teklifi. 1¹⁷⁹/1¹⁸⁰
- 16- Bir gazvede bir bedevi ile Ensârî'nin su kavgası. 1¹⁸¹/2¹⁸²
- 17- Resûlullah'ın (s.a.v.) uğradığı dağların ve ağaçların selam vermesi. 1¹⁸³/1¹⁸⁴
- 18- Resûlullah'ın (s.a.v.) başkaları hakkında hoş olmayan şeyleri kendisine iletilmemesi buyruğu. 1¹⁸⁵/1¹⁸⁶
- 19- Babasının eşiyle nikahlanan kişiye ceza tatbiki. 1¹⁸⁷/3¹⁸⁸
- 20- Resûlullah'ın (s.a.v.) iki na'linle namaz kılması. 1¹⁸⁹/4¹⁹⁰
- 21- Hz. Ali'nin kölelere had cezası hakkındaki hutbesi. 2¹⁹¹/3¹⁹²
- 22- Hz. Âişe'nin, Ramazan oruçlarını kaza etmesi. 1¹⁹³/4¹⁹⁴

Bu rivayetlerden son ikisi mevkûf, diğerleri merfûdur. Mezkûr merviyâtın on beşinin metni *Kütüb-i Sitte* haricindeki hadis kaynaklarının metinleriyle aynı olup on üçünde Süddî'nin hadis aldığı ve aktardığı râvilerin isimleri de aynıdır. Kalan iki rivayette ise birer râvi aynıdır. Süddî'nin bu rivâyetlerinden yedisi hariç hepsi an'anelidir. Yedi rivayetten beşi tahdîs sigasıyla, ikisi ise semâî ifade eder tarzda nakledilmiştir.

¹⁶⁷ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Cihâd", 169.

¹⁶⁸ Bezzâr, *el-Müsned*, 17/129.

¹⁶⁹ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Buyû", 58.

¹⁷⁰ İbn Ebû Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, 5/100 (N. 24009); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/226 (N. 12189); Dârimî, *es-Sünen*, 2/1344 (N. 2161); Bezzâr, *el-Müsned*, 13/362 (N. 7008).

¹⁷¹ Müslim, *el-Müsnedü's-şâhîh*, "Talâk", 6.

¹⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1421, 45/311 (N. 27329).

¹⁷³ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, "Hudûd", 1.

¹⁷⁴ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Tefsîru'l-Kur'ân'ân", 3.

¹⁷⁵ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Tefsîru'l-Kur'ân'ân", 18.

¹⁷⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, 17/131 (N. 9717).

¹⁷⁷ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Tefsîru'l-Kur'ân'ân", 20.

¹⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/196 (N. 4128); ed-Dârimî, *es-Sünen*, 3/1853 (N. 2852).

¹⁷⁹ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Tefsîru'l-Kur'ân'ân", 34.

¹⁸⁰ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled el-Mervezî *el-Müsned*, thk. Abdulgafûr b. Abdülhak (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412), 5/22 (N. 2120).

¹⁸¹ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Tefsîru'l-Kur'ân'ân", 63.

¹⁸² İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 1/356 (N. 521); Bezzâr, *el-Müsned*, 10/217 (N. 4305).

¹⁸³ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Menâkıb", 6.

¹⁸⁴ Dârimî, *es-Sünen*, "Mukaddime", 1/171 (N. 21).

¹⁸⁵ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Menâkıb", 64.

¹⁸⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, (N. 2038).

¹⁸⁷ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Nikâh", 55.

¹⁸⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 6/533 (N. 33607); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/526 (N. 18557); Bezzâr, *el-Müsned*, 9/256 (N. 3795).

¹⁸⁹ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Zîne", 110.

¹⁹⁰ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 1/386 (N. 1505); İbn Râhûye, *el-Müsned*, 1/314 (N. 296); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/34 (N. 18736); Bezzâr, *el-Müsned*, 17/130 (N. 9715).

¹⁹¹ Müslim, *el-Müsnedü's-şâhîh*, "Hudûd", 7; Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Hudûd", 13.

¹⁹² Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 1/107 (N. 114); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: er-Risâle, 1421), 2/451 (N. 1342); Bezzâr, *el-Müsned*, 2/206 (N. 591).

¹⁹³ Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, "Savm", 66.

¹⁹⁴ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/105 (N. 1612); İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 2/342 (N. 9726); İbn Râhûye, *el-Müsned*, 3/917 (N. 1607); Ebû'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî, *Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410), 1/313 (N. 2124).

Kütüb-i Sitte isnatlarında Süddî'nin; Enes b. Mâlik, Amr b. Hureys, Ebû Sâlih, Mürre el-Hemedânî, Süddî'nin babası, Adî b. Sâbit, el-Velîd b. Hişâm, Abbâs b. Ebî Yezîd, Ebû Saîd el-Ezdî, Abdullah el-Behî, Mus'ab b. S'ad, Yahyâ b. Abbâd, Ebû Hubeyrâ, Âdî b. Sâbit, Ebû Mâlik, Subayha Mevlâ Ümmü Seleme, Hz. Ali'yi işiten birisi olmak üzere on yedi hocası yer almıştır.

Süddî'nin, *Kütüb-i Sitte*'de; Şu'be, İsrâil, Zâide, Süfyân es-Sevrî, Ebû Avâne, Esbât b. Nasr, Ubeydullah b. Musa, İsa b. Umeyr, el-Velîd b. Ebî Sevr, el-Hasen b. Sâlih olmak üzere on talebesi bulunmaktadır.

6. Kütüb-i Sitte Dışındaki Müellefâtta Süddî Rivayetleri

Süddî'nin rivayetlerine en erken İbnü'l-Mübârek'in *ez-Zühhd*'ünde rastlanılsa da bunlar mevkûf veya maktûdur.¹⁹⁵ Farklı *Müsned*,¹⁹⁶ *Musannef*¹⁹⁷ ve *Mu'cem*'lerde¹⁹⁸ onun merfû olarak naklettiği rivayetlere yer verilmiştir.

Gerek *Kütüb-i Sitte*'de gerekse *Kütüb-i Sitte* haricindeki hadis eserlerinde Süddî'nin rivayetlerine yer verilmiş olması, ayrıca bu rivayetlerin sıhhatlerinde ciddi soruna yol açacak unsurlarla karşılaşılması, hadisçiler nezdinde ona güven duyulduğunu göstermektedir.

7. Sonuç

Süddî birçok şeyhten hadis tahammül etmiş ve kendisinden de pek çok râvi hadis nakletmiştir. Buhârî'nin *Sahîh*'ini istisna yapacak olursak Süddî'nin *Kütüb-i Sitte* ve haricinde yer alan hadis müellefâtında rivayetleri yer almaktadır. Hadis kaynaklarında İsrâilî rivayetlerine rastlanılmamıştır.

Süddî'nin adalet ve zabt yönü sika, sadûk, hasenü'l-hadîs, lâ be'se bihi ve zayıf gibi farklı anlam ihtiva eden lafızlarla ifade edilmiş olması yanında onu mecrûh kılıcı rivayetlere de rastlanılmıştır. Süddî, kezzâb olmakla ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret etmekle suçlanmıştır. Süddî'nin Kûfe ehlinde olması ve yaşadığı dönemde Kûfelilerin genelde Şîi olması dolayısıyla haksız bir ithama yani gulât/aşırı Şîi olma suçlamasına maruz kalmış olma ihtimali yüksektir. Yaptığımız araştırmada onun yalancı ve Şîi olmakla nitelendiği merviyatın sorunlu olduğu, bu rivayetlerin güvenilirliği üzerinde durulmadığı, Süddî'nin hâl tercemesi ele alınırken bu rivayetlere sadece atıf yapılmakla yetinildiği görülmüştür. Oysaki Süddî'yi teşeyyü' ile niteleyen nakillerde yer alan Leys b. Ebû Selîm el-Kûffî'nin ihtilâta maruz kalmış olması sened ve metni sorunlu kılmaktadır. Ayrıca Süddî'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret ettiğine dair iddia tarihi gerçeklerle de uyuşmamaktadır. Zira müteahhirûn döneminde teşeyyü'dan maksat Hz. Ali'yi Hz. Osman'a üstün tutmak iken müteahhirûn döneminde gulât Şîi anlayışına yani halifelere sebbetmeye evrilmiştir. Dolayısıyla da tâbiîn neslinde yaşamış olan Süddî'nin halifelere hakaret ettiğine dair görüşler, Şîiliğin tarihi süreciyle de çelişmektedir.

Süddî'nin kezzâb olduğuna dair toplam üç rivayete rastlanılmıştır. Bunlardan birincisinde sadece Kelbî'nin adı yer alırken diğer ikisinde Süddî'nin de ismi geçmektedir. Sadece Kelbî'nin adının yer aldığı metnin râvisi Ebû Bekir b. Hallâd el-Bâhilî, İmam Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Nesâî tarafından güvenilir kabul edilmiş olup isnadı güven problemi yaşamamaktadır. Diğer iki isnat ise güvenilirlik açısından sorunlu gözükmektedir. Bu durum, her iki rivayete de Süddî isminin ziyade yapılmış olma ihtimalini doğurmaktadır. Ayrıca Süddî'nin zikredildiği bu rivayetlerden birinin sonunda Süddî

¹⁹⁵ Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek el-Mervezî, *ez-Zühhd ve'r-rekâ'ik*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1, 46-533; 2, 35-72.

¹⁹⁶ Ali b. el-Ca'd, *Musned*, 1/313 (No. 2124), 1/342 (No. 2357); Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Absî, *Musnedu İbn Ebî Şeybe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/355-56 (N. 520-521); İbn. Mahled, *el-Musned*, 1/314 (N. 296), 3/917 (N. 1607); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: er-Risâle, 1421), 2/106-186-257-276 (N. 696, 807, 945, 973), 15/463 (N. 9742), 19/226-360 (N. 12189, 12359), 31/34 (N. 18736), 42/115 (N. 25205), 45/311 (N. 27329).

¹⁹⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/386 (No. 1505); İbn Ebî Şeybe *el-Musannef*, 5/100 (N. 24099), 7/486 (N. 37435).

¹⁹⁸ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi İbn Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 3/40 (N. 2649), 4/71 (N. 3670), 5/981-186 (N. 4712, 5041), 10/179 (N. 10384), 11/382 (N. 12067), 12/147 (N. 12723), 17/225 (N. 620), 19/132 (N. 292), 22/194 (N. 509), 23/334 (N. 773), 24/377-405 (N. 932, 985).

hakkında “*Yani Muhammed b. Mervân*” açıklaması araştırmamıza konu olan Süddî'nin değil de başka bir Süddî'nin olduğu kanaatini oluşturmuştur ki bu kişi Süddî es-Sagîr'dir.

Süddî'nin tenkit edildiği bu iki rivayete muhaddisler açısından bakıldığında, *Kütüb-i Sitte* muhaddisleri başta olmak üzere pek çok muhaddisin Süddî merviyyatına eserlerinde yer vermiş olmaları, onların bu ve benzeri rivayetlere itibar etmediklerini göstermektedir. Dolayısıyla da Süddî muhaddisler nezdinde yalancı, aşırı Şîî bir râvi değil, adâlet ve zabt sıfatlarına sahip bir râvidir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Muşannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Kahire: er-Risâle, 1. Basım, 1421.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü Fezâ'ili's-şahâbe*. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1. Basım, 1403.

Âşikkutlu, Emin. “Cerh ve Ta'dîl”. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Atâ Yûsuf, Muhammed. *Tefsîru's-Suddî el-Kebîr*. 1 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1414.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis istilahları sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 8. Basım, 2015.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fi ricâli Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1427.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyd. Kahire: Dâru't-Turâs, 1. Basım, 1397.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Kitâbü'd-Du'afâ'i's-şagîr*. thk. Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim. 1 Cilt. Mektebetu İbn Abbâs, 1. Basım, 1426.

Cerrahoğlu, İsmail. “Süddî”. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk. *Ahoâlu'r-ricâl*. thk. Abdalâlîm Abdulazîm. 1 Cilt. Faysalâbâd: Hadîsu Akademî, ts.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullah. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1406.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Ta'likâtu'd-Dârekutnî 'ala'l-mecrûhîn li'bni Hibbân*. thk. Halil b. Muhammed. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1414.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1. Basım, 1424.

- Denizer, Nurullah. "Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 357/388.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *el-Müsnedü'l-müstahrec 'alâ Şahîhi Müslim*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1417.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. Riyâd: Dâru'l-vatan, 1419.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Târîhu İşbahân*. thk. Seyyid Kûsrevî Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1410.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eserühe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Meârif, 1. Basım, 1412.
- Emin, Muhsin el-. *A'yânü's-Şî'a*. thk. Hasan el-Emin. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1403.
- Fâlûcî, Ekrem b. Ziyâd. *el-Mu'cemu's-sağîr lirvâti'l-imâm İbn Cerîr et-Taberânî*. 2 Cilt. Ürdün: ed-Dâru'l-Eseriyye, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmîyye, 1. Basım, 1418.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1. Basım, 1271.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî. *el-Muşannef*. thk. Adil b. Yusuf. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-vatan, 1. Basım, 1997.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b el-Absî. *Müsnedu İbn Ebî Şeybe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn el-Ca'd, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî. *Müsned*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1. Basım, 1410.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. 1 Cilt. Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1. Basım, 1406.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Ta'rîfü ehlü't-takdîs bi-merâtibi'l-meşûfîne bi't-tedlîs*. thk. Âsım b. Abdullah. 1 Cilt. Ammân: Mektebtü'l-Menâr, 1. Basım, 1403.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emşâr ve a'lâmü 'ulemâ'i'l-aqtâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. 1 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 1411.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1. Basım, 1393.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. 1 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-misriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 2. Basım, 1992.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabîyye, ts.
- İbn Mahled, Ebû Ya'küb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Abdulgafûr b. Abdulhak Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412.
- İbn Mübârek, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. el-Mübârek el-Hanzalî. *ez-Zühhd ve'r-rekâ'ik*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'küb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Abdulgafûr b. Abdulhak. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1. Basım, 1412.
- İbn S'ad, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1. Basım, 1968.
- İbn Şâhin, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Târîhu esmâ'î's-sîkât*. thk. es-Semrâî Subhî. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404.
- İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Duafâ ve'l-Metrûkûn*, thk. Abdullah el-Kâdî 3 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1400.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-. *Târîhu's-sîkât*. Dâru'l-Bâz, 1405.
- Karahan, Abdullah. *Hadis râvilerinde güvenilirlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Mestûr, Abdulkerîm. *Merviyâtü's-Süddî'l-kebîr ve Akvâluhu fi't-tefsîr*. Suûdi Arabistan: Câmîatü Ummu'l-Kurâ, 1410/1990.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1400.
- Moğultay, Ebû Abdillâh Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlû Tehzîbi'l-Kemâl fi Esmâ'î'r-Ricâl*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Muhammed. 12 Cilt. el-Fârûku'l-Hadîsetü li't-Tibâi ve'n-Neşr, 1. Basım, 1422.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Kunâ ve'l-Esmâ*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'l-Câmîati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1404.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 9 Cilt. Haleb: el-Matbûâtü'l-İslâmiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 10 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-Huffâz*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1403.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi İbn Abdülmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.
- Tay, Mesud. *İsmail b. Abdurrahman es-Süddî'nin Tefsirciliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419.
- Tehanevî, Zafer Ahmed. *Hadis usûlü*. çev. Selman Keleş. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Ankara: Takdim, 1. Basım, 2020.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topgül, Muhammed Enes. *Hadis Râvilerinde Şîlik Eğilimi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Topgül, Muhammed Enes. "Bir cerh sebebi olarak teşeyyü' kavramına tarihsel bir bakış", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 42/1 (Haziran 2012), 52-53.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. *el-Fihrist*. 1 Cilt. Isfahan: el-Mektebe el-Murtazaiye li İhyâi'l-Âsâri'l-Ca'feriyye, ts.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Đu'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî Kal'acî 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Yolcu, Mehmet. "İlk Dönem Tefsir Kitapları ve Müellifleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 6/2 (Güz 2015), 54-107.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme. Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1413.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *el-Muğnî fi'd-đu'afâ'*. thk. Nuruddîn İtr. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *el-Mu'în fi tabakâti'l-muḥaddisîn*. thk. Hemmâm Abdurrahim Saîd. 1 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1. Basım, 1404.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Mizânü'l-i'tidâl fi naḫdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.



İki Kutsal Şehir Kudüs ve Mekke'nin Kader Birliği Üzerine: Hârûn Hâşim Reşîd'in Ümmü'l-Kurâ ve Beytü'l-Makdis Adlı Kasidesi¹

On the Unity of Destiny of the Two Holy Cities, Jerusalem and Mecca: Haroun Hashim Rashid's Ode called Umm al-Qura and Bayt al-Maqdis

Zahir ASLAN² 

Geliş Tarihi (Received): 04.12.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 26.01.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Müslümanların ilk kıblesi Mescid-i Aksa'nın bulunduğu Kudüs, tarihin farklı dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de işgal, yıkım ve acılara şahitlik etmiştir. Semâvî din mensuplarınca kutsal kabul edilen Kudüs, bu yönüyle birçok alanda çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmaların en dikkate değer olanlarından biri de Kudüs'e yazılan şiirlerdir. Toplumun aynası olan şiir aynı zamanda tarihi yaşanmışlıkları edebî bir anlatımla dile getiren etkili araçlardan biridir. XX. yüzyıl Filistin şiirinin önemli isimlerinden biri olan Hârûn Hâşim Reşîd de "Ümmü'l-Kurâ ve Beytü'l-Makdis" adlı kasidesinde Filistin'in son yüzyılda yaşadığı acıları iki kutsal şehir Kudüs ve Mekke'yi birlikte ele alarak anlatmıştır. Harun Haşim Reşîd, Mekke'nin kutsiyeti, ilk Müslümanların fazileti, çektikleri sıkıntılar ve ümmetin birlik olmasının önemini belirttikten sonra Kudüs üzerinden Filistin halkının çektiği acılar ve şehrin çığneden kutsallığını konu etmiştir. Şair konuyu edebi sanatlardan istifade ederek sade ancak çarpıcı bir şekilde işlemiştir. Bu çalışmada Hârûn Hâşim Reşîd'in hayatı, şairliği, kasidenin edebî önemi ve ele aldığı konular anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kaside, Mekke, Kudüs, Hârûn Hâşim Reşîd.

&

Abstract: Jerusalem, where Masjid al-Aqsa, the first qibla of Muslims, is located, has witnessed occupation, destruction and suffering in different periods of history as well as today. Jerusalem, which is considered sacred by the members of the Abrahamic religion, has been the subject of studies in many fields in this respect. One of the most remarkable of these studies is the poems written to Jerusalem. Poetry, which is the mirror of society, is also one of the most effective tools that express historical experiences in a literary narrative. Haroun Hashim Rashid, one of the important names of Palestinian poetry in the 20th century, in his ode "Umm al-Qura and Bayt al-Maqdis", describes the sufferings of Palestine in the last century by considering the two holy cities, Jerusalem and Mecca together. After stating the sanctity of Mecca, the virtue of the first Muslims, the hardships they suffered and the importance of the unity of the ummah, Haroun Hashim Rashid talked about the suffering of the Palestinian people through Jerusalem and the violated sanctity of the city. The poet handled the subject in a simple but striking way by making use of literary arts. In this study, the life of Haroun Hashim Rashid, his poetry, the literary importance of the ode and the subjects he dealt with are explained.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ode, Mecca, Jerusalem, Haroun Hashim Rashid.

Atıf/Cite as: Aslan, Zahir. "İki Kutsal Şehir Kudüs ve Mekke'nin Kader Birliği Üzerine: Hârûn Hâşim Reşîd'in Ümmü'l-Kurâ ve Beytü'l-Makdis Adlı Kasidesi". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 20-31. doi: 10.33931/dergiabant.1399987

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma 21-23 Ekim 2022 tarihinde Ankara'da düzenlenen "22. Beytülmakdis Sempozyumu Kudüs'ün Geleceği: Akademik Çalışmalar" sempozyumunda "Kudüs'ü Mekke ile Birlikte Anlatmak: Mekke ve Kudüs Üzerine Modern Bir Kaside 'Ümmü'l-Kurâ ve Beytü'l-Makdis'" başlığıyla sunulan bildirinin genişletilmiş halidir. Bildiri özeti ve tam metni yayımlanmadığı için bu şekilde değerlendirilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Zahir Aslan, Trabzon Üniversitesi, zahiraslan@trabzon.edu.tr.

1. Giriş

Arap edebiyatının kadim bir türü olan şiir, söz sanatının en etkili formlarından biridir. İslâm'dan önceki Cahiliye döneminde şiirlerde işlenen temel konular; cömertlik, kahramanlık, fedakârlık, dürüstlük, hiciv ve mersiye gibi temalardır. İslâm dininin gelişiyle nazil olan Kur'ân-ı Kerim, Arap edebiyatının gelişim sürecinde önemli izler bırakmıştır. Kur'ân-ı Kerim, verdiği ilahi mesajla toplumu dönüştürmüş ve dile dinî bir hüviyet vererek yeni anlamlar ve tasvirler kazandırmıştır. İslâm'la beraber Arap şiirinde daha çok ahlaki konular, Hz. Peygamber'i medih, zühd ve hikmet gibi temalar görülmeye başlamıştır.³

Toplumun dinamik yapısının edebiyata yansımalarının en bariz örneklerinden biri olan bu durum; şiirin aynı zamanda toplumun sosyal, siyasi ve coğrafi gerçeklerini dile getiren önemli bir tarih şahidi olduğunu göstermektedir. Yaşadıkları toplumdaki olayları hayal dünyalarıyla zenginleştirerek şiirleriyle yansıtan şairler, beraber yaşadıkları halkın teselli bulduğu ve iyi vakit geçirdiği edebî bir sığınak olmuşlardır. Bu gerçek özellikle son yüzyılda büyük kitlesel acılara sahne olan Filistin'de çok net olarak gözükmektedir.

Osmanlı Devleti'nin zayıflamasıyla İngilizler tarafından işgal edilen Filistin toprakları uzun süre İngiliz manda yönetiminde kalmıştır.⁴ Bu süreçte başta Doğu Avrupa olmak üzere baskı gördükleri birçok ülkeden ayrılan Yahudiler buraya göç etmeye başlamışlardır. İlk başlarda küçük topluluklar halinde Filistin'e yerleşen Yahudilerin göçü, Dünya Siyonist Örgütü'nün kurulmasıyla sistemli bir hale gelmiş ve ikinci dünya savaşı sonrası hızla artmıştır. Mandanın hâkim olduğu dönemde İngilizlerin de desteğini alan bu göçmenler, Filistin halkına sistematik bir şekilde baskı uygulamışlardır. Bu durum Filistin'de birçok çatışmaya ve nihayetinde savaflara sebep olmuştur. Günbegün topraklarını kaybeden Filistin halkının birçoğu başka ülkelere göç etmiştir. Filistin halkı 1948 yılında İsrail'in kuruluşu ve ardından yaşanan Nekbe/Büyük felaket ile sistematik saldırılar ve zorunlu sürgünlere maruz kalmıştır. Bu dönemde sıradan halkın yanı sıra, toplumun önemli kanaat önderleri, sanatçılar, gazeteciler ve edebiyatçılar da artarak devam eden baskı ve zulme maruz kalmış ve çevredeki Arap ülkelerine iltica etmiştir.

Yaşanan bu sıkıntılar ülkenin edebiyat alanındaki çalışmalarına da etki etmiş ve toplumun gündelik hayatındaki bu acıların edebî çalışmalarla duyurulması hedeflenmiştir. Bir başka ifade ile başta kutsal mekânları Mescid-i Aksa olmak üzere toprakları işgal edilen, inançları, özgürlükleri ve temel hakları yok sayılan Filistin halkı, sahada mukavemet göstermeye gayret ederken aynı mukavemet kültürel alanda da kendini göstermiştir. Bu alanda verilen mücadele halkın duygularına tercüman olması ve doğal seyrinde gelişmesi sebebiyle sahada verilen özgürlük mücadelesi kadar önemli ve etkili olmuştur. XX. yüzyılın başlarından itibaren acının hâkim olduğu bu topraklarda önemli vatan şairleri ortaya çıkmıştır. İbrahim Tûkân, İbrahim ed-Debbâğ, İskender el-Hûrî, Abdurrahim Mahmud, Muhammed Ali Salih, Muhyiddin es-Safedî, Muhammed el-Adnânî ve Abdülkerim el-Kermî Ebu Selmâ gibi birçok şair nazmettikleri şiirler ve kasidelerle Filistin davasının bilinirliğine önemli katkılar sunmuştur.⁵

Filistin temalı şiirler bu çalkantılı dönemde toplumsal bilinci oluşturan ve halkı bir araya getiren en önemli edebî türlerdendir. Bu yönüyle şiir maddi ve manevi anlamda yıkık olan bu coğrafyada ümidi, hürriyeti ve insanlığın temel haklarını haykırmayı başarabilen bir vasıta olmuştur. Tabii olarak bu dönemde nazmedilen şiirde fikri derinlik ve kültürel zenginlik biraz geri plandadır. Bunun yerini; acıyı, hüznü, vatan sevgisi ile hasretini ve zorunlu göç temalarını işleyen, bilindik kelimelerin kullanıldığı sade, çarpıcı ve duygu yüklü şiirler almıştır.⁶ Filistin halkının yaşadığı dramı etkili bir şekilde edebî çalışmalarına yansıtan bu şairlerden biri de Hârûn Hâşim Reşîd'dir. Türkiye'de hakkında yapılmış

³ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1990), 2/30-34, 46-47.

⁴ Abdülvehhâb el-Keyyâlî, *Târîhu Filistin el-hadîs* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1990), 86.

⁵ Maysun Selâme, *Balfour Deklarasyonunun Modern Filistin Şiirine Yansıması 1917-1948* (Filistin: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 222-290.

⁶ Salih Eşter, *Fî Şi'ri'n-Nekbe* (Şam: Matbaatu Câmi'eti Dımaşk, 1960), 41-48; 93-94.

herhangi bilimsel bir çalışmaya rastlamadığımız şairin “Ümmü’l-Kurâ ve Beytü’l-Makdis” adlı kasidesinin edebî tahliline geçmeden önce hayatı ve çalışmalarını hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

2. Hârûn Hâşim Reşîd

Hârûn Hâşim Reşîd, 1927’de Gazze’nin ez-Zeytûne semtinde dünyaya gelmiştir. İlkokul ve lisenin ardından lisans eğitimini de Gazze’de tamamlayarak 1954 yılına kadar öğretmenlik yapmıştır. Şairin baskı altında ve çoğu sürgünde geçen hayatı adeta Filistin’in acılarıyla dolu tarihinin bir yansımasıdır. 1936 yılının Ramazan ayında henüz sokaklarda oyun oynayan küçük bir çocukken, idareyi elinde bulunduran sömürgeci İngiliz polislerinin devrimci iki genci öldürmesine şahit olmasını gerçek anlamda çocukluktan çıktığı gün olarak niteleyen şair, bu olayın hayatında dönüm noktası olduğunu ifade etmektedir. Edebiyatla iç içe bir ailede yetişen Hârûn Hâşim Reşîd’in diğer kardeşleri de şiir, roman, öykü vb. alanlarda tanınmış simalardır. Şair 1954 yılında Gazze’de Arapların Sesi Radyosunda yönetici olarak çalıştıktan sonra 1967 yılında Filistin Kurtuluş Örgütü’nün temsilcisi olarak görev yapmıştır. 1966 yılında Filistinli Yazarlar Birliği’nin kurucu üyesi, Filistinli Gazeteciler ve Yazarlar Birliği ile Filistin Halk Meclisi’nin üyesi yapmış, birçok uluslararası konferans ve şiir festivallerinde ülkesini temsil etmiştir. 1967 savaşıdan sonra birçok önemli kanaat önderinin başına geldiği gibi İsrail’in baskısıyla Gazze’den göç etmek zorunda kalmıştır. Uzun süre Mısır’da yaşayan şair, Kahire’de bulunan Arap Birliği’nde Filistin temsilcisi olarak görev yapmış ve Arap Birliği’nin yayınladığı derginin yanı sıra *Gazze, el-Livâ, er-Rakîb, el-Vatanu’l-Arabî* gibi gazetelerde yayın yönetmeni olarak görev almıştır. 1980 yılında bir süre *Mecelletu Şu’ûn Arabiyye* dergisinin yayın yönetmenliğini yapmıştır.

Kendisi de zorla vatanından çıkarılmış sürgün hayatı yaşayan bir göçmen olarak Filistinli mültecilerin acılarını derinden yaşayan şair, uzun yıllar mülteci kamplarında öğretmenlik yapmıştır. Hârûn Hâşim Reşîd, 50’li yıllardan itibaren edebiyat dünyasında tanınmaya başlamıştır. Edebî çalışmalarının şekillenmesinde mülteci kamplarında karşılaştığı hazin manzaraların ciddi etkisi olmuştur.⁷ Şair, edebiyat camiası tarafından “Nekbe/Büyük Felaket” şairleri olarak bilinen zümre arasında Filistin sorununu konu edinen en önemli Filistinli şairlerden biri olarak kabul görmüştür. Yaşadığı bunca acı dolu olay ve şahit olduğu hüznün ve çaresizlik şairin üzerinde zamanın silemeyeceği kadar derin izler bırakmıştır. Özellikle ilk dönem yazdığı şiirlerinde her zaman insani temayı ön planda tutan Hârûn Hâşim Reşîd’in basit, dolaysız, dengeli ve etkileyici tarzda kaleme aldığı şiirlerinde en çok işlediği konular; kaybedilen vatan, direniş, devrim, gurbet ve vatana geri dönme umududur. Özellikle vatana dönüş konusunun işlendiği “Edebu’l-avde/Dönüş edebiyatı” alanında müstakil divan neşreden şairlerden biridir.⁸ 27 Temmuz 2020 tarihinde 93 yaşında Kanada’nın Mississauga şehrinde vefat eden şair, hayatı boyunca yirmiden fazla divan ve bunlara ek olarak birçok tiyatro oyunu, roman, biyografi, araştırma ve belgesel türü eserler kaleme almıştır. Bazı eserleri şunlardır: “Me’a’l-ğurabâ/Gurbetçilerle Beraber” (1954), “Avdetu’l-ğurabâ/Gurbetçilerin Dönüşü” (1956), “Gazze fi hattî’n-nâr/Ateş Hattında Gazze”, “Ardu’s-sevrât/Devrimler Yurdu” (1959), “Sefinetu’l-Ğadab/Gazap Gemisi” (1968), “Yevmiyyâtü’s-Sumûdi ve’l-Hüzn/Direniş ve Hüzn Günlükleri, (1983), “Sevretu’l-Hicâra/Taş Devrimi” (1991), “Tuyûru’l-Cenne Kasâid li’ş-Şuhedâ/Cennet Kuşları: Şehitlere Kasideler (1998), “Sabâhu’l-hayr yâ Ğazze/Hayırlı Sabahlar Ey Gazze” (2008), “Uhibbuki Yâ Kudüs/Seni Seviyorum Ey Kudüs” (2009), Rachel Corrie Olimpia Güvercini, (2005).⁹

3. Ümmü’l-Kurâ ve Beytü’l-Makdis

Şairin hayatı hakkında bilgi verilen bölümde de bahsedildiği üzere Hârûn Hâşim Reşîd, eserlerinde Filistin meselesini anlatırken “vatana geri dönme umudu” temasını çokça işlemiştir. Bu duygu şairin ve Filistin halkının en az yaşadığı acılar kadar büyük bir umuda da sahip olduğunu göstermektedir. İlk bakışta acı ve hüznün dolu kalpten satırlara dökülen bu mısralar insanda ümitsizlik ve çaresizlik

⁷ Naciyye Hemmûd, Sûretu’l-lâci’l-Filistinî fi Şi’ri Hârûn Hâşim Reşîd Divânu “Ma’al-Ğurabâ” Nemuzecen, *Mecelletu Câmi’eti Kudüs li’l-Ebhâs ve’d-Dirâsât*, 29/2 (2013), 14-19.

⁸ Eşter, *Fî Şi’ri’n-Nekbe*, 80-81; Sultan Şimşek, “Edebu’l-avde” Kavramı ve İlyas Hürî’nin Babu’s-Şems Romanı, *Uluslararası Vatana Dönüş Edebiyatı Göç ve İltica: Irak-Suriye-Filistin Sempozyumu*, İstanbul: Demavend Yayınları, 2020, 19.

⁹ İmâd Ahmed Nâfi, *ed-Delâletü’n-Nahviyye fi Divâni Hârûn Hâşim Reşîd* (Filistin: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1-2.

duygusunu uyandırır da vatana duyulan özlem ve geri dönüş temasının sık bir şekilde işlenmesi bize şairin ümidi içinde yaşadığını ve yeşerttiğini göstermektedir. İlk başlarda bu iyimserlik ve ümit duygusu rasyonel bir beklentiyle gerçekleşmiştir. Ancak zamanla üst üste gelen ve her biri öncekinden daha büyük kayıplara sebep olan felaketler bu konuda şiir nazmeden birçok şair gibi şairin içinde var olan bu duygunun "geri dönüş rüyasına" evrilmesine sebep olmuştur.¹⁰

Çalışmamızın ana konusu olan bu kasidede şair Filistin sorununu kutsal şehirler Kudüs ve Mekke-i Mükerrerme'nin kader birliği üzerinden işlemiştir. Şehir teması Arap şiirinde sıkça görülen bir konudur. İlk başlarda yitirilen şehirler için yakılan ağıtlar üzerinden işlenen bu tema, zamanla sınıf ayrımı, baskı altında kalan toplumların yaşadığı sıkışmışlık ve bunalım gibi farklı temalarla beraber kullanılmıştır. Bu anlamda şehir teması Hârûn Hâşim Reşîd'in şiirinde yitik vatana gerçek vuslatın ilhamını ifade eder mahiyette işlenmiştir.¹¹

Hârûn Hâşim Reşîd bu kasidesinde Mekke özelinde birlik olmasını istediği Müslüman halktan büyük beklenti içindedir. İslâm ümmetine sorumluluğunu hatırlatmaktadır. Ancak günümüze kadar yaşanan olaylar maalesef somut bir iyileşmenin olmadığını göstermektedir. Peki, şair bu "yitirdiği ümidini aramaya" neden bıkmadan devam etmektedir. Her ne kadar "eşyaya" sahip olmak hayatı kolaylaştırır da insanın esas zenginliği etrafında kendisine yakın hissettiği birilerini görmesidir. İşte belki de hayatının büyük bir bölümünü mültecilerle geçiren ve kendisi de zorunlu göçe maruz kalan şair, etrafında her zaman kendisini teselli edecek, anlayacak ve zor zamanlarında bir nebze de olsa huzur bulmasına vesile olacak bir "insan" aramaktadır. Aradığını bulamayınca da yokluğuyla devasa hüznün var eden bu "yitik umudunu" mısralara dökmektedir. Şair hiçbir zaman yitirdiği umudunu aramaktan vazgeçmeyecektir. Somut objelerin soyutlaştığı, soyut olanların da karmaşık bir hal aldığı duyguları felç eden bu girdaptan tek çıkış yolu belki de "vatana geri dönme" umududur. Şair bir anlamda kimsesizlerin sesi, ümidi ve tesellisi olma yolunda elinden gelen en iyi işi yapmakta, edebiyata sarılmaktadır.

Çeviri-özet şeklinde kasideden beyitlere yer verilecek bu bölümde eserin ana düşüncesi, verdiği mesaj ve işlediği duygular anlaşılmasına çalışılacaktır. Kırk altı beyitten oluşan kasidenin ilk yirmi altı beytinde Mekke-i Mükerrerme üzerinden şehrin kutsiyeti, ilk Müslümanların fazileti, Sadr-ı İslâm dönemi ve ümmetin birlik olmasının önemi anlatılmıştır. Son yirmi beytinde ise Kudüs üzerinden Filistin halkının yaşadığı olaylar ve şehrin çiğnenen kutsallığı konu edilmiştir. Hârûn Hâşim Reşîd'in bu eserindeki temel düşünce şu şekilde ifade edilebilir: Kur'ân-ı Kerim'in indiği dönemdeki Mekke'de yaşanan hak-batıl mücadelesinin bir benzeri bugün işgal altındaki Kudüs'te de yaşanmaktadır. Bugün zafere ulaşmanın yolu da İslâm'ın ilk döneminde Mekke'de var olan ruha yeniden sahip olmakla mümkündür. Şair kasidesinin Mekke'yi anlattığı hemen hemen her beytinde oradaki bu kutsal beldenin tarihi misyonuna, Kâbe'ye, vahye ev sahipliği yapmasına, Kur'an'ın nuruna ve neticesinde insanları hidayete ulaştırmasına değinerek bu fikrini kaside boyunca devam ettirmektedir. Ona göre Kudüs davası haklılığını Hz. Peygamber'in ilk dönemde kendisine zulmeden müşriklerle mücadelesindeki haklılıktan almaktadır. Nitekim şair eserine önce Mekke'yi överek başlar, onu anlatabilenin mutluluğundan bahseder ve ardından ikinci ve üçüncü beyitte İslâmî bakış açısıyla Mekke'yi tüm şehirlerin/medeniyetlerin anası ve tarihin merkezi olarak niteler. Mekke bu izzet ve şerefine Kâbe ve Hz. Peygamber'in/İslâm'ın doğuşundan almıştır:

أُمُّ الْقُرَى يَا سَعْدَهُ مَنْ أَنْشَدَا * يَا سَعْدَ مَنْ غَنَى بِاسْمِكَ أَوْ شَدَا

(Ey) Ümmü'l-Kurâ! Ne mutlu (adına) şiir yazana * Ne mutlu adına nağme terennüm edip şakiyana

أُمُّ الْقُرَى أُمُّ الْمَدَائِنِ كُلِّهَا * يَا قِبْلَةَ شَرَفَتْ وَعَزَّتْ مَوْلِدَا

Ümmü'l-Kurâ! (Ey) Bütün şehirlerin anası * Ey! (İslâm'ın) doğuşuyla izzet ve şerefe ulaşan ey kible

¹⁰ Şimşek, "Edebu'l-avde" Kavramı ve İlyas Hürî'nin Babu's-Şems Romanı, 18.

¹¹ Cevdet Süleyman ed-Duveyk, *el-Mekânü'l-Filistîni fî Şi'rî Hârûn Hâşim Reşîd* (Filistin: Hebron Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 24-26.

في بابك التاريخ حط رحاله * وجنا بأغتاب الخلود فحُلِّدا

Tarih senin kapına bıraktı yükünü * Diz çöktü beka eşliğine ve ölümsüz oldu

Şair ilk beytin birinci şatırında kullandığı ifade ile (يا سَعْدَةُ) bireysel olarak sadece kendisinden bahsederken, ikinci şatırda kullandığı ifade ile zamiri hazfedip (يا سَعْدَ) umum ifadesi katarak Mekke'yi anlatan ve anlayan herkesten bahsetmektedir. Burada şair bireyden topluma doğru herkesin Mekke'de inen İlahi mesajın etrafında bir olmasını ve Mekke'de inen bu kutlu mesajı doğru anlaması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim devamındaki şiire Kur'an'ın ilk emrinden iktibas yaparak şöyle başlamaktadır:

أقرأ فمكة كلها مشدودة * نُصْغِي لما حمل النَّبِيُّ وَرَدَّدا

Oku! Zira bütün Mekke kenetlenmiş * Nebi'nin taşıdığına (Kur'ân) kulak vermekte ve (onu) tekrarlamakta

أقرأ وهل أسمى وأعلى * من قارئٍ يَتْلُو الْكِتَابَ تَهْجُدا

Oku! Teheccüd vakti Kur'ân okuyandan * Daha yüce ve değerli bir kimse var mıdır?

Bu iki beyitte hidayetin ve birliğin merkezi olan Mekke'nin kutsallığının öne çıkarılarak vurgulanan İlahi vahye bağlılık, Hz. Peygamber'e tabi olmak ve Kur'an'ın mesajının verdiği manevi havayı idrak etme kaside boyunca Kudüs halkının yaşaması ve özlem duyması gereken hakikatler olarak methedilerek anlatılmaktadır.

Şair bu iki beyitten önce ve sonra beyitlere ihbârî cümlelerle başlamaktadır. Bu iki beyitte ise dinleyicinin dikkatini çekmek gayesiyle Kur'an'ı Kerîm'den iktibas yaparak emir kipiyle inşâî cümle kurmuştur. Muhtemelen şair bu şekilde dinleyicinin şu mesaja odaklanmasını hedeflemiştir: Mekke'nin kutsal konumu ve ilahi vahiy ancak okuyup anlaşılırsa gerçek hüviyetine kavuşacak ve vadettiği kutlu zafer elde edilecektir. Rasyonel bakış açısını yansıtan bu mesaj kuru kuru tekrarlanan sözlerin aksine muhatabını öğrenmeye, okumaya, anlamaya ve akletmeye davet etmektedir. Bu şekilde temel ilkeler göz ardı edilmeden dinin dinamik yapısı ve işlevi muhafaza edilecektir. Ancak şair devamında salt aklın değil, kalplere şifa ve huzur veren muhabbet dini olarak nitelenen İslâm'ın iman etmiş bir akılla okunmasının gerekli olduğunu hatırlatmaktadır:

هذا هو الإسلام دينٌ حَبَّيَّةٌ * تَصْفُو النَّفُوسَ بِهِ وَتَسْمُو مَقْصِدا

Bu İslâm'ın bizzat kendisidir! Muhabbet dinidir * Onunla temizlenir nefisler ve yücelir gayeler

دينٌ الْعُقُولِ الْمُؤْمِنَاتِ وَنُبُعُهَا * الْفِيَاضُ مَا ضَلَّ الرَّمَانُ وَمَا عَدَا

İman etmiş akılların dini, kaynağıdır İslâm * Unutturmadığı zamanın ve düşmanlığın su gibi coşkun akan

دينٌ الْقُلُوبِ الْقَانَنَاتِ تَسَامِيًا * لِلْمَكْرَمَاتِ تَسَائِقًا وَتَوَدُّدًا

İtaatkâr kalplerin dinidir (İslâm) * Yüce gayelere ulaşmak için iştiyak duyan ve yarışan

Bu beyitlerde yer alan "دينٌ حَبَّيَّةٌ/Muhabbet dini", "İman etmiş akıllar/المؤمنات" ve "الْقُلُوبِ الْقَانَنَاتِ/itaatkâr kalpler" tamlamaları dikkate değerdir. İlk tamlama isim tamlamasıdır ve ikinci cüzü (muzâf ileyh) nekra olarak gelmişken, diğer iki tamlama ise her iki ögesi marife olan sıfat tamlamasıdır. Şair bu şekilde birinci tamlamada umum ifade edecek şekilde muzâf ileyhi nekra yaparak İslâm'ın evrenselliğine vurgu yapmış ve İslâm'ı muhabbet ile nitelememiş aksine sevgi/muhabbet dini olduğunu ifade etmiştir. Devamındaki sıfat tamlamalarında ise mesaj daha yerel olarak inananlara verilmiştir. Şair adeta şu hakikate işaret etmiştir: İman akılla bezenip kalpten gelen amel ile desteklenmedikçe kâmil bir hüviyet kazanmaz. Hârûn Hâşim Reşîd'in bu beyitlerde altını çizerek dikkat çekmeye çalıştığı husus, sevgiyi merkeze alarak akıl ve duyguyu (iman/maneviyat) doğru bir şekilde harmanlamanın gerekliliğidir. Şair bu minvalde devam eden beyitlerde Mekke'nin her köşesinde ilahi vahyin kokusunun olduğunu, bu manevi atmosferi temaşa edenin ve bunu yaşayanın huzur bulduğunu anlatmaya devam eder. Emin bir belde şeklinde niteleyerek Kur'ân-ı Kerim'den iktibasla methettiği Mekke'yi zor zamanlar yaşayan dünyanın huzur bulması için sorumluluklarını hatırlatarak göreve davet eder:

العالمُ الهمجِي عادَ لإِفْكِهِ * فحُذِي مكانَكَ أَرْجِعِيهِ إِلَى الهُدَى

Günümüzün barbar dünyası eski bühtanına döndü * Sağlam dur/liderliğini geri al ve (yeniden) hidayete çağır/döndür

Beyitte geçen “فحُذِي مكانَكَ” ifadesi iki şekilde tercüme edilebilir. Birincisi “sağlam dur, sebat et”, diğeri ise “eski konumunu (liderliği) geri al”. Burada kanaatimizce her iki anlam da uygundur. Bunun karinesi de beytin birinci şatırında geçen ve iftira anlamına gelen “ifk” kelimesidir. Şöyle ki; günümüzün barbar dünyası iftira ve yalanlarıyla dünyayı karanlığa ve zulme sürüklemeye çalışmaktadır. İnsanlığın temel hak ve hürriyetleri kimlik ayrımına maruz kalmıştır ve yeryüzünde fesadı yayan bedbahtlar türemiştir. Belki de şair seçtiği bu kelimelerle Mekke üzerinden anlattığı ve bir araya gelmesini temenni ettiği İslâm ümmetine seslenmektedir: Ey Müslümanlar iftira ve yalanlara karşı sebat edin. Ancak bu yeterli olmayacaktır. Rahmet Peygamber'inden kalan en büyük miras olan bir araya gelmeyi başarın ve liderliği yeniden ele alarak insanlığı doğru yola ve huzura davet edin. Şair insanların yaygın bir şekilde günah ve cürüm işlediğine dikkat çektikten sonra bunun sebebinin insanlığın manevi çöküş içinde olmasını şu beyitle ifade etmektedir:

عادَ الظَّلامُ إِلَى النُّفوسِ وأَعْرَقَتْ * فِي الموبقاتِ تَنَكَّرًا وَمَرَدًا

Yeniden ruhlara çöktü karanlık * Daldı günaha, inkâra ve isyana insanlık

فحُذِي مكانَكَ فالعداءُ تَرْبُصُ * يا مَكَّةَ البَيْضاءِ شُدِّي المَفُودًا

Liderliğini geri al düşmanlar pusudadır * Ey Tahûr Mekke! Kontrolü elden bırakma.

Şair adeta lisan-ı hal ile zor zamanlar geçiren İslâm ümmetine seslenmektedir: İslâm öncesi dönemde olduğu gibi düşman içerde, yanında ve çevrende pusudadır. Toplantılarında ve istişare meclislerinde sana karşı harekete geçmek ve bu coğrafyayı yeniden karanlığa sürüklemek için gayret etmektedir. Bunun çözümü oturup izlemek, konuşmak veya sadece problemi ortaya koymak değildir. İlahi vahiyle tahûr hale gelen şanlı geçmişini hatırla ve İslâm birliğinin izzeti ve şerefiyle, Nebevî dönemde olduğu gibi zulme, haksızlığa ve karanlığa karşı harekete geç. Daha sonra şair iki önemli hususa dikkat çeken şu beyti serdedir:

إنا على وَعْدٍ وَأنتِ بِشِيرِهِ * وَلَكُمُ وَفَيْتِ عَلَى الزَّمانِ مَوْعِدًا

Biz müjdecisi olduğun bir vaad üzerine sebat etmekteyiz. * (O vaad) “sizin için vardır” (sözüdür) ve verdiğin nice sözleri asırlarca tutmuşsun

Burada şairin dikkat çektiği birinci husus, acı, baskı ve zulüm altında olan kişilerin bir dayanağa ihtiyaç duyduğudur. Tabii olarak insanoğlu zor zamanlarda kendisine gerçek anlamda destek olacak önemli dostlar, kardeşler ve dayanak arar. Bu tamamen insani bir durumdur. Burada o dayanağın Mekke'nin manevi liderliğinde İslâm ümmeti olduğu hatırlatılmaktadır. Şairin dikkat çektiği ikinci önemli husus ise İslâm ümmetinin üzerine düşeni yerine getirmeme veya getirememesi şeklinde bir girdaba düşmesini engellemek için maziden örnekler vermesidir. Daha önce zor zamanlarda verdiği nice sözü yerine getiren Mekke, bunu yine gerçekleştirebilir. Yeter ki, sorumluluğunu hatırlasın ve sahip olduğu imanın kudretinin bilincine varsın. Şair kasidenin ilk bölümünde Mekke-i Mükere-me'yi anlattıktan sonra Kudüs'ü anlatmaya başlamaktadır. Bu bölüme Kudüs'ün yaşadığı acıyı anlatarak başlamaktadır.

الْقُدْسُ داميةُ الجراحِ سَجِيئَةٌ * والغاصِبونَ طَعَّوْا وداسوا المسجدا

Kudüs, yarası kanlı (bedeni) mahpus * Bu gaspediciler azıttılar ve çiğnedi(ler) mescidi

Şüphesiz şairin burada söze başlarken Kudüs'ü kişiselleştirerek kanayan bir yaraya ve mahpusa benzetmesi yaşanan acıyı dinleyiciye çarpıcı bir şekilde hatırlatmaktadır. Bu şekilde mevcut durum dikkat çekecek şekilde anlatılırken, Müminlerin Kudüs'te yaşanan bu felaket yüzünden kanayan bir yaradan duydukları acıyı hissetmeleri gerektiği de belirtilmektedir. Burada mecaz olarak kullanılan “mahpus” ifadesinde mevcut çaresiz durum göz önüne serilirken kutsiyet atfedilen önemli mekânlardan

birinin kurtarılmayı beklediği de anlatılmaktadır. Şairin beytin ikinci şatırında bu zulüm ve kötülüğü yapanları “gasp edenler/الغاصبون” olarak nitelemesi de yerindedir. Çünkü devamında mescidi ayak(kabı)larıyla çiğnedikleri ifade edilmektedir. Allah’ın evi olan bir mekâna ancak saygı ve dua ile girilir. Semâvî dine mensup milyarlarca insan tarafından kutsal kabul edilen bir mekânı bu şekilde ayaklar altına almak ancak kendisine ait olmayan bir şeyi haksızca gasp eden kişiye yakışır. Şair devamında Kudüs’ün maruz kaldığı haksızlığı anlatmaya devam etmektedir:

جاروا على مسرى النبي وندسوا * فُذِّسَ العروبة والمكبر صُفِّدَا

Nebi’nin İsrâ mekânına hadsizlik edip, kirlettiler * Arap’ın kutsiyetini, tekbirle namaz kılanı (mukavemet göstereni) zincire vurdular

Şair bu beytinde Müslümanların ve Arap halkının neden onlara yardımcı olması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Şöyle ki; şair önce Hz. Peygamber’in İsrâ yaptığı mekâna vurgu yaparak Müslümanları desteğe çağırırken, Müslüman olmayan veya dini sâikle hareket etmeyen Arap halkının milli duygularını harekete geçirmek suretiyle mağdur olan Filistin Araplarına destek olmaya davet etmektedir. Ancak şair beytin sonunda tekbir getirenlerin yani namaz kılanların ve mukavemet gösterenlerin zincirlendiğine de değinerek ırka dayalı anlatımı daha geri planda tutmaktadır. Burada mesajın kapsayıcı olması hedeflenmiştir. Nitekim halkın içinde vicdan ehli olan gayrimüslimler veya dini yaşantısı ve duyguları zayıf olan bir kitle de vardır. Öyleyse bu kitle burada yaşanan insanlık dramına ve ayaklar altına alınan insan hürriyetine karşı aynı millettendir ortak paydasından ötürü destek vermelidir. Şair devamında sahadaki mücadeleyi hararetle bir şekilde şöyle nazma dökmektedir:

والشَّعْبُ شَعِي فِي الإِسَارِ مُجَاهِد * يَلْقَى الطَّغَاةَ مُصَابِرًا مُتَجَلِّدَا

Bu halk, (benim) halkımdır. Esaret altında (olsa da) cihat ediyor * Sabır ve metanetle, azgın güruhu karşılıyor

يَلْقَاهُمْ بِالصَّدْرِ عَارٍ غَاضِبَا * وَيَرُدُّهُمْ بِصُمُودِهِ مُتَوَقِّدَا

Öfkeyle, çıplak göğsüyle karşılar düşmanı * Püskürtür ateşli bir direnişle gayrını

Şair bu beyitlerde, halkının esaret altında olmasına rağmen mukavemetini, direnişini, öfkesini, bitmek tükenmek bilmeyen mücadelesini ve cesaretini övgüyle anlatmaktadır. Şair vakıayı bu şekilde dile getirerek yokluk içinde kalsa dahi haklı davasından vazgeçmeyen bir kitle olduğunu anlatırken, gelmeyen destek ve yardımdan dolayı ümit beslediği İslâm ümmetine de sitem etmektedir. Halk çıplak göğsüyle yokluk içinde sabretmektedir, ancak bu yokluk onun değil insanlığın ayıbıdır. Bu şahsi veya yerel bir problem değildir. Topluma mal olmuş her sıkıntı gibi bunun da vebali insanlığın omuzlarındadır. Ardından şair iki şehrin birbirine benzerliğini anlatmaya başlamaktadır:

فِي الْقُدْسِ مَكَّةَ هَاهُنَا بِعَبِيرِهَا * وَهَدِيرِهَا وَالْمُلْتَقَى وَالْمُنْتَدَى

Kudüs’te! Mekke (var) işte tam buradadır kokusuyla * coşkusıyla, buluşma yerleri ve sedasıyla

فِي الْقُدْسِ مَكَّةَ وَالرِّجَالِ أَشَاوِس * مَارَدَهُمْ عَادٍ نَجْرٌ وَاعْتَدَى

Kudüs’te! Mekke (var) meşhur cesur erkekleri başrolde * Zorlayan ve haddini aşan hiçbir despotun düşmanın karşılık veremediği

Şair birinci beyitte Kudüs’ün her köşesinin Mekke’den izler taşıdığını anlatmaktadır. Bu isabetli bir teşbihtir. Zira İslâm’ın geldiği dönemde Hz. Peygamber’e tabi olanlar yurtlarından sürülmüş, ibadetleri engellenmiş ve hürriyetlerine kastedilmiştir. İşte o cesur insanlar zorunlu göçe karşı durmak, Kâbe’yi muhafaza etmek ve hakkı haykırmak için mücadele etmişlerdir. Günümüzde Mescid-i Aksa’nın izzetini korumaya çalışan ve haksız zorunlu göçe direnen halk da aynı haklı mücadeleyi vermektedir. İkinci beyitte de şair İslâm’ın ilk döneminde olduğu gibi her türlü baskı ve zulme karşı mücadele etmekten vazgeçmeyen aynı cesur adamların burada da var olduğunu ifade etmektedir. Bu, İslâm ümmetine bir mesajdır. Sevinin, hak uğruna mücadele eden her zaman vardır. Ancak bu haklı davada yanlarında değilseniz üzülmün ve hüznünelin.

Şair devamında kasidesinin sonlarına yaklaşırken ümmetin bir gün bu haksızlığa daha fazla tahammül edemeyip desteğe geleceğine dair ümidini mısralara şöyle dökmektedir:

تَزْنُو إِلَيْكَ عَزِيْرَةً وَكَرِيْمَةً * وَتَرَكَ نَصْرًا قَادِمًا وَمَوْكِدًا

(Kudüs) Yolunu gözlüyor. İzzet ve şerefle * geleceksin bir gün kesin bir zaferle

(Kudüs) izzet ve şerefle yolunu gözlüyor (ey Mekke!) * Seni gelmekte olan kesin bir zafer biliyor

Şair burada Kudüs'ün bütün çaresizliğine rağmen vakarından ödün vermeden Mekke'yi beklediğini ifade etmektedir. Şair kutsallığını Mescid-i Aksa'dan alan Kudüs şehrini zikrederek zor şartlara rağmen izzet ve şerefli bir şekilde vatanını savunan halkı kastetmektedir. Beklenen olarak Mekke'yi zikrederek ise; zaferin ancak Mekke'ye inen kutsal vahyin vazettiği ilkeleri benimsemekle gerçekleşeceğini aktarmaya çalışmaktadır. Devamında her iki kutsal şehirdeki mescitlerin minarelerinden zafer ezanlarının gürlük bir şekilde beraberce yükselmesini temenni eden şair, İslâm'ın eski izzetli günlerine dönme arzusunu şöyle dile getirmektedir:

وَيُرْدُ لِلْإِسْلَامِ سَالِفَ عَهْدِهِ * وَيَعُوذُ أَكْثَرَ مَا يَكُونُ وَأَجْمَدًا

(İki şehirde okunan zafer ezanları) İslâm'ın eski şanlı günlerini hatırlatacak/getirecek * Daha güçlü ve ihtişamlı olarak

أُمُّ الْقُرَى عَفْوُ الْبَيَانِ مُقْصِرًا * عَنْ شَأْوِكَ الْمُنْشُودِ سُؤْدَدًا

Ümmü'l-Kurâ! Yüce şan ve şerefini * anlatmaktan aciz kaldığımız için bizi mazur görüp affedesin.

Şair kasidesinin sonuna yaklaşırken Kudüs'ten Mekke'ye seslenerek her iki şehrin semalarında yankılanacak zafer ezanlarıyla İslâm'ın eski ihtişamlı günlerine dönme temennisini dile getirmekte ve Mekke'yi hakıyla anlatamadığını ifade etmektedir. Ardından kasidesini Mekke özelinde İslâm ümmetine dua ederek şöyle bitirmektedir:

تَبْقِيْنَ مَا بَقِيَ الزَّمَانُ عَزِيْرَةً * وَيَطْلُ اسْمُكَ غَالِيَا وَمُحَلَّدًا

(Ey Mekke) ebediyen aziz kalasın * Adın paha biçilmez ve daim olsun

Kasideyi dua ile sonlandırmak edebiyatta sıkça karşılaşılan ve güzel görülen bir sözü nihayete erdirmeye şeklidir. Bu son beytin lafız açısından letafeti ve dikkat çekiciliği bir yana, kanaatimizce burada şöyle bir mesaj olduğu da söylenebilir: Şair veciz bir şekilde özetlediği ümmetin bu kanayan yarasını anlattıktan sonra, belki de uyarı ve hatırlatma kabilinden Furkân suresinin son ayetine¹² atıfta bulunmuştur. Nitekim ayet, fani olanı baki olan Allah'a tercih ederek kulluktan uzaklaşanlara bir ikaz mahiyetindedir. Bedenleri tutsak olanlar değil, esas bu durumda olanlar esaret içindedir. Öyleyse dua ve niyaz ile maddi ve manevi zincirler kırılmalıdır. Kişi ancak bu şekilde Rabbini razı edecek, bu dünyada üzerine düşeni yerine getirecek ve salih amel işleyerek gerçek özgürlük olan kulluk makamına ulaşacaktır.

4. Edebî Sanatlar

Şair kasidesinde basit ve anlaşılır bir dil kullanmaya gayret etmiştir. Kullandığı fiillerin ve kelimelerin birçoğu ana dili Arapça olan ortalama herkes tarafından anlaşılabilir şekildedir. Bununla beraber kasidenin yoğun bir duyguyla kaleme alındığı göze çarpmaktadır. Şairin kasidede kullandığı edebî sanatlar dinleyiciye vermek istediği ana fikri ve aktarmak istediği duyguyu daha çarpıcı bir hale getirmiştir. Bu başlıkta kasidede tespit edebildiğimiz bazı edebî sanatlar konuyu uzatmamak adına birer örnek eşliğinde incelenmeye çalışılacaktır.

4.1. Kapalı İstiare

Beyân ilminin en sık kullanılan sanatlarından olan istiarenin bu türü, teşbihin iki rüknü olan müşebbeh (benzeyen) ve müşebbehun bih'ten (benzetilen), müşebbehun bih'in hazfedilmesiyle yapılır. Bu istiarede benzetilen şeyin lazımlarından biri zikredilir ve zihinde muhayyel tasvirlerin canlanması hedeflenir.¹³

¹² "De ki: "Kulluğunuz ve niyazınız olmasa Allah size ne diye değer versin..." (Furkân, 25/77)

¹³ Abdulazîz 'Atîk, *İlmü'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1982), 179.

Aşağıdaki beyitte “tarih/التَّارِيحُ” kelimesi kafiledaki insan topluluğuna benzetilmiştir. Müşebbehun bih’in lazımı da “Yükünü bıraktı/رَحَّاهُ حَطَّ” cümlesidir. Şair aşağıdaki beyitte bu tür istiarenin bir örneğini sunmuştur:

في بابك التَّارِيحُ حَطَّ رَحَّاهُ * وَجِئْنَا بِأَعْتَابِ الْخُلُودِ فَحُجِّدَا

Tarih senin kapına bıraktı yükünü * Diz çöktü beka eşiğine ve ölümsüz oldu

Şair bu beyitte yaptığı teşbih ile zengin bir anlam vermek arzusundadır. Şöyle ki tarihten beri insanoğlu ihtiyaçlarını pazarlardan karşılamaktadır. Köylerde veya şehrin belli semtlerinde mevcut olan pazarlar gibi, dünya ticaret merkezlerinin güzergâhlarında büyük tüccarların alışveriş yaptığı pazarlar da mevcuttur. İşte her türlü ürünün mevcut olduğu bu merkezler, koca bir şehrin veya özellikle eski zamanlarda küçük bir ülkenin iktisadi canlılığını yansıtmaktadır ve son derece kıymetlidir. Şair de burada yaşanmışlığın zamanla birleşimi olan tarihi, yükünü Mekke’nin kapılarına bırakan bir kafileyi benzeterek insanoğlunun ihtiyaç duyduğu bütün kıymetli varlıkların orada mevcut olduğunu ifade etmektedir.

4.2. Berâat-i İstihlâl-Hüsn-i İntihâ

Hüsn-i-ibtidâ olarak da ifade edilen¹⁴ Berâat-i istihlâl, bedî’ sanatlarından biridir. Terim olarak konuşmacının şiir veya nesire; vermek istediği mesajı ihtiva eden ve gayesini ortaya koyan kulağa hoş gelecek şekilde güzel düzenlenmiş, manası açıkça anlaşılabilir, yerinde ve dinleyicinin dikkatini çeken sözlerle başlamasıdır.¹⁵

أُمُّ الْفَرَى يَا سَعْدَهُ مَنْ أَنْشَدَا * يَا سَعْدَ مَنْ غَنَّى بِاسْمِكَ أَوْ شَدَا

(Ey) Ümmü’l-Kurâ! Ne mutlu (adına) şiir yazana * Ne mutlu adına nağme terennüm edip şakiyana

Şair kasidesine Mekke-i Mükerrreme’nin isimlerinden biri olan “Ümmü’l-Kurâ!” ile başlayarak dinleyicinin dikkatini çekmeyi hedeflemiştir. Devamında seçtiği kelimeler de kolay ve anlaşılır kelimelerdir.

Hüsnü’l-intihâ: Konuşmacının sözünü bitirirken kulağa hoş gelecek bir şekilde vermek istediği mesajı çarpıcı bir şekilde vermek için manası açık sözler ve deyimlerle bitirmesidir.¹⁶

تَبْقَيْنِ مَا بَقِيَ الزَّمَانُ عَزِيزَةً * وَيُظَلُّ اسْمُكَ غَالِيَا وَحُجِّدَا

(Ey Mekke) Dünya durdukça aziz kalasın * Adın sonsuz ve paha biçilmez olsun

Şair Mekke’ye dua ederek kasidesini bitirdiği yukarıdaki beyitte kaside boyunca Mekke özelinde vurguladığı “İslâm ümmetinin bir araya gelip Kudüs’ü desteklemesi” şeklinde özetlenecek mesajını çarpıcı bir şekilde vermeyi hedeflemiştir.

4.3. Mürâ’atü’n-nazîr

Bedi sanatlarından olan *mürâ’atü’n-nazîr*, nesir veya nazımda, aralarında mana bakımından tezadın dışında bir bağ olan kelimeleri bir araya getirme sanatıdır. Bu kelimeler iki veya daha fazla olabilir.¹⁷

اقْرَأْ وَهَلْ أَسْمَى وَأَعْلَى * مِنْ قَارِيٍّ يَتْلُو الْكِتَابَ تَهَجُّدًا

Oku! Teheccüd vakti Kur’ân okuyandan * Daha şerefli ve değerli bir kimse var mıdır?

Bu beyitte geçen “اقْرَأْ/Oku” – “تِلْوَ/Oku” kelimeleri ilim ve Kur’ân-ı Kerim okumakla ilgili olduğu için burada *mürâ’atü’n-nazîr* vardır.

¹⁴ Abdullah b. Muhammed İbnü’l-Mu’tez el-Abbâsî, *el-Bedî’* (Beirut: Dâru’l-Cil, 1990), 42.

¹⁵ Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye* (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1996), 2/559.

¹⁶ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğati fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî’* (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 344.

¹⁷ Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, 2/382.

4.4. Mecaz-ı Mürsel

Beyân sanatlarından olan Mecaz-ı Mürsel, benzerlik dışında bir alakası olan ve esas anlamın kastedilmesine mani olan karinenin mevcut olduğu durumda yapılmaktadır.¹⁸ Mecaz-ı müfred olarak da adlandırılır. Kelimenin hakiki manası ile mecazi manası arasında birçok alaka bulunur.

اقْرَأْ فَمَكَّةَ كُلَّهَا مَشْدُودَةً * تُصْغِي لِمَا حَمَلَ النَّبِيُّ وَرَدَّدَا

Oku! Zira bütün Mekke kenetlenmiş * Nebi'nin taşıdığına (Kur'ân) kulak vermekte ve (onu) tekrarlamakta

Bu beyitte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözüne ve risaletine kulak veren "Mekke" değil "Mekke'deki müminlerdir". Buradaki alaka "mahalliyet"tir. Mekân zikredilmiş, ancak o mekânın içindekiler kastedilmiştir.

4.5. Nidâ

Meânî ilminin sanatlarından olan nidâ, konuşmacının fiil yerine kullanılan bir edatla muhataptan kendisine yönelmesini talep etmesidir.¹⁹ Belagatte muhatabı tazim veya tahkir etme, ona duyulan özlemi ifade etme gibi farklı gayeler için kullanılabilir.

يَا أُخْتِ مَكَّةَ بِالتَّكَايِيرِ الَّتِي * تَعْلُو وَمَا حَمَلَ الْأَذَانُ وَرَدَّدَا

Ey yükselen tekbirleriyle Mekke'nin kardeşi Kudüs * Tekrarlanan ezanların taşıdığı ulvi mesajlarıyla

Şair burada Kudüs'ü kaside boyunca övdüğü ve İlahi vahiy ile Kâbe'ye ev sahipliği yapması sebebiyle Müslümanların merkezi olarak nitelediği Mekke'ye benzeterek yüceltmektedir. Nidâ edatı burada "tazim" gayesi ile kullanılmıştır. Bunun göstergesi de şairin eseri boyunca Mekke'yi övmesidir.

4.6. İstifhâm

Meânî ilminin sanatlarından olan istifhâm, bir konu hakkında bilgi istemek anlamına gelmektedir. İstifhâm bazen cümlenin siyakından anlaşılan ikrar, tazim, tekrar, yerme gibi başka anlamlarda da kullanılabilir.²⁰ Hârûn Hâşim Reşîd de vermek istediği mesajı daha çarpıcı bir hale getirmek için kasidesinde istifhâmda bulunmuştur:

اقْرَأْ وَهَلْ أَسْمَى وَأَعْلَى * مِنْ قَارِيٍّ يَتْلُو الْكِتَابَ تَهَجُّدًا

Oku! Teheccüd vakti Kur'ân okuyandan * Daha şerefli ve değerli bir kimse var mıdır?

Şair burada "هل" edatını kullanarak istifhamda bulunmaktadır. Burada soru sorarak vermek istediği anlam "nefi/olumsuzluk" olduğu söylenebilir. Bu durumda anlamı şu şekilde olur: "Teheccüd vakti (ibadet ederek) Kur'ân okumaktan daha şerefli ve değerli bir makam/kişi yoktur". Yine buradaki istifhâm edatının "tazim/yüceltme" için de kullanıldığı söylenebilir.

4.7. Teşhîs/Kişiselleştirme

İnsana mahsus özelliklerin insan dışında canlı veya cansız varlıklara vererek gerçekleştirilen mecazi anlatım türüdür. Konuşmacı bu edebî sanatı mesajını tam istediği şekilde ulaştırmak ve dinleyicinin anlatılmak istenen manayı daha kolay bir şekilde anlamasını sağlamak için yapar.

الْقُدْسُ دَامِيَةٌ الْجِرَاحِ سَجِيئَةٌ * وَالْغَاصِبُونَ طَعَوْا وَدَاسُوا الْمَسْجِدَ

Kudüs, yarası kanlı (bedeni) mahpus * Zalimler azıttılar ve ayaklarıyla çiğnediler mescidi

¹⁸ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 252.

¹⁹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 89-91.

²⁰ Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-Me'ânî* (Beirut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009), 88, 96-111.

Beyitle ilgili yukarıda izahat yapıldığı için burada şerh etmeye gerek görülmemiştir.

4.8. Kasr

Meânî ilminin sanatlarından olan kasr, bir şeyi özel bir tarzda başka bir şeye tahsis etmek anlamına gelmektedir. Dikkat çekmek ve verilmek istenen mesajın daha çarpıcı bir şekilde muhatabına ulaştırmak gibi gayelerle yapılmaktadır.²¹

الله أكبر ما تسَلَّحَ قَلْبُهُ * إلا بِهَا فَمَشَى قَوِيًّا مُرْعِدًا

Allah-u Ekber! Kalbi ancak bu nidayla kuşanmıştır * Güçlü bir şekilde, (düşmana) korku salarak ilerler Şair burada kasr yaparken nefiy (olumsuzluk) ve istisna metodunu kullanmıştır. Burada şu iki anlam ortaya çıkmaktadır: “Kalbi Allah-u Ekber nidasıyla kuşanmıştır”, “Allah-u Ekber nidalarıyla ondan başka kuşanan yoktur”. Belki şair burada dünyada Filistin’de vatanını müdafaa eden biri kadar destek görmeyen ve tek dayanağı Rabbine tevekkül olan başka kimsenin kalmadığını anlatmak istemiştir. Bu şekilde anlam verildiği takdirde beyitte İslâm ümmetine bir sitem olduğu da söylenebilir.

5. Sonuç

Bu çalışmada gazeteci, diplomat, eğitimci ve şair olarak XX. yüzyıl Filistin tarihinde önemli bir yeri olan “Nekbe/Büyük felaket” şairlerinden Hârûn Hâşim Reşîd’in “*Ümmü’l-Kurâ ve Beytü’l-Makdis*” adlı kasidesi muhteva ve edebî sanatlar açısından incelenmiştir. Filistin’de yaşanan acı ve hüznün iki kutsal şehir Kudüs ve Mekke üzerinden anlatıldığı kasidede Mekke-i Mükerrerme üzerinden özellikle ilk dönem Müslümanları olmak üzere İslâm ümmetinin faziletleri hatırlanmıştır. Kutsal mekânların içinde yaşayanların doğru davranış ve tavırlarıyla mana kazanacağını remzeden bu anlatışın satır aralarında İslâm ümmetinden beklenti ve umut sık bir şekilde tekrarlanmıştır. Evrensel bir hak olan yaşam ve ibadet hakkının kısıtlı olduğunu, ibadethanelerin maruz kaldığı zulmü ve kutsiyetlerinin çiğnenmesini anlatarak temel bir hak olan yaşam hakkının yanı sıra ibadet hürriyetinin de işgal altında olduğunu ön plana çıkaran şair, dünya gözünü yumsa da burada mücadelenin devam ettiğini haykırmaktadır. Filistin halkını İslâm’ın ilk dönemindeki hak uğruna savaşıyan müminlere benzeten şair, yokluk ve sıkıntı içinde dahi bu mücadelenin Allah rızası için devam ettiğinin bilinmesini istemiştir. Şair eserinde İslâm ümmetinden beklenen desteğin gelmediğine dair sarih bir ifade bulunmamıştır. Ancak şairin bu konuda satır aralarında bir serzeniş ve hayal kırıklığı içinde olduğu görülmektedir. Adeta yüklemi olmayan bir cümle gibi devamlı işlenen bu beklenti ve arayış durumunun sonunda da çözüme ve kurtuluşa dair bir emareye rastlanmamaktadır. Kasidenin üslubu gayet akıcı ve sadedir. Şair bu şekilde halkın yaşadığı acı, hüznün ve zorluklara odaklanmakta ve dinleyicinin de dikkati dağılmadan bu noktaya yoğunlaşmasını sağlamaya çalışmaktadır. İslâm’ın önemli şiarları olan ezan, cami, Kur’ân-ı Kerim ve kulluk gibi kavramları sıkça kullanan şair, çok az yerde de milliyetçilik üzerinden halkına destek beklentisini işlemiştir. Nihai olarak şair eserinde yaşanan bu insanlık dramından başta İslâm ümmeti olmak üzere başkalarının da haberdar olmasını istemektedir. Çünkü birçok olumsuzluğun ilk adımı unutulmuş olmaktır. Hârûn Hâşim Reşîd’in Filistin sorununu temel insan hakları üzerinden anlattığı edebî eserlerinin incelenmesi, bu temel insani problem karşısında farkındalık oluşturacak ve Türkiye’deki modern dönem Arap dili çalışmalarına katkı sunacaktır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

²¹ Hasan İbrahim Abdurrezzak, *el-Belâğatü’s-sâfiyye fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî’* (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye, 2006), 161.

Kaynaklar

- Abdurrezzak, Hasan İbrahim. *el-Belâğatü's-sâfiyye fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006.
- 'Atîk, Abdulazîz. *İlmu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1982.
- 'Atîk, Abdulazîz. *İlmu'l-Me'ânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009.
- Cerrâr, Hüsnî Ethem. *Nekbetu Filistîn*. Amman: Dâru'l-Memûn, 2008.
- Duveyk, Cevdet Süleyman. *el-Mekânu'l-Filistîni fi şî'rî Hârûn Hâşim Reşid*. (Yüksek Lisans Tezi, Hebron Üniversitesi. Batı Şeria Filistin). Erişim adresi: <http://dspace.hebron.edu/xmlui/handle/123456789/382>
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1990.
- Eşter, Salih. *Fî Şî'ri'n-Nekbe*. Şam: Matbaatu Câmi'eti Dımaşk, 1960.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğati fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Hemmûd, Naciyye Fâyiz. "Sûretü'l-lâci'l-Filistîni fi Şî'ri Hârûn Hâşim Reşid Dîvânü "Ma'al-Ğurabâ" Nemuzecen". *Mecelletu Câmi'eti Kudüs li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât*, 29/2 (2013), 11-50.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed el-Abbâsî. *el-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990.
- Kacce, Muhammed. *el-Kuds fi 'uyûni's-şu'ârâ*. Katar: Vizâretü's-Sekâfeti ve'l-Funûni ve't-Türâs, 2013.
- Keyyâlî, Abdülvehhâb. *Târîhu Filistîn el-hadîs*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1990.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *el-Belâğatü'l-Arabiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Nâfi, İmâd Ahmed Said. *ed-Delâletü'n-Nahviyye fi Dîvânî Hârûn Hâşim Reşid*. Filistin: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Selâme, Maysun Yezid Muhammed. *Balfour Deklarasyonunun Modern Filistin Şiirine Yansıması 1917-1948*. Filistin: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şimşek, Sultan. "Edebu'l-avde" Kavramı ve İlyas Hûri'nin Babu's-Şems Romanı. *Uluslararası Vatana Dönüş Edebiyatı Göç ve İltica: Irak-Suriye-Filistin Sempozyumu*, İstanbul: 2020.



Ulrich Beck'in Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Mirası Üzerine Bir Değerlendirme

A Review of Ulrich Beck's Legacy for Sociology and Sociology of Religion

Muhammed BABACAN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 15.03.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 22.05.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Ulrich Beck (1944-2015), çağdaş toplumsal düşüncenin en etkili sosyologlarından biriydi. Onun risk toplumu, refleksif modernleşme, bireyselleşme ve kozmopolitanizm teorileri; çağdaş sosyolojiye yapmış olduğu katkıların başında gelir. Beck'in din sosyolojisine katkısı ise sosyoloji kadar kapsamlı değildir. Buna rağmen sosyoloji mirasının geniş teorik çerçevesi ve özellikle son dönemlerinde ele aldığı *A God of One's Own* adlı kitabı, dinin çağdaş toplumdaki rolünün anlaşılmasında önemli katkılar sağlamaktadır. Bu makalenin amacı, Beck'in bu akademik mirasını iki kısımda değerlendirmektir: (1) Sosyoloji mirası (2) Din sosyolojisi mirası. Beck'in risk toplumu, refleksif modernite, bireyselleşme, sınıf ve kozmopolitanizm gibi kavramlar bağlamında ortaya koyduğu tartışmalar; çağdaş sosyal dinamikleri ve bilimsel, teknolojik ve politik anlayışların oluşturduğu zorlukları kavramamızda etkili olmaktadır. Öte yandan, modern toplumlarda dinin önemsiz olduğunu ileri süren sekülerleşme teorilerinin aksine Beck, sekülerleşmeyi bireylerin modernlik bağlamında dini inançlarını ve uygulamalarını sorguladıkları ve değerlendirdikleri refleksif bir süreç olarak tanımlayarak farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Onun modern toplumun din algısını derinlemesine sorgulayan ve dinsel kozmopolitanizm ile bireyselleşme arasındaki ilişkiyi vurgulayan tartışmaları, dinin toplumsal ve bireysel düzeyde nasıl değiştiğini anlamak için değerli bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca, insanlığı bir bütün olarak ele alan evrensel din anlayışının ve dini inancın kamusal alandaki varlığının karşısına kendine özgü bir Tanrı inancı geliştiren Etty Hillesum gibi bireyleri koyması oldukça dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Risk Toplumu, Refleksif Modernite, Kozmopolitanizm, Refleksif Sekülerleşme.

&

Abstract: Ulrich Beck (1944-2015) was one of the most influential sociologists of contemporary social thought. His theories of risk society, reflexive modernization, individualization, and cosmopolitanism stand out among his contributions to contemporary sociology. While Beck's contribution to sociology is extensive, his impact on sociology of religion is not as comprehensive. Despite this, his wide theoretical framework within sociology, particularly highlighted in his later work *A God of One's Own*, significantly contributes to understanding the role of religion in contemporary society. The purpose of this article is to assess Beck's academic legacy in two parts: (1) his legacy of sociology and (2) his legacy of sociology of religion. Beck's discussions in the context of concepts such as risk society, reflexive modernity, individualization, class, and cosmopolitanism effectively aid in our comprehension of contemporary social dynamics and the challenges posed by scientific, technological, and political understandings. In contrast to secularization theories that suggest the insignificance of religion in modern societies, Beck defines secularization as a reflexive process where individuals critically question and evaluate their religious beliefs and practices within the context of modernity. His discussions, which deeply scrutinize the perception of religion in modern society and emphasize the relationship between religious cosmopolitanism and individualization, provide a valuable framework for understanding how religion has changed on both societal and individual levels. It is also noteworthy that Beck features individuals like Etty Hillesum, who developed a unique belief in God in contrast to the universal understanding of religion that considers humanity as a whole and the presence of religious belief in the public sphere.

Keywords: Sociology of Religion, Risk Society, Reflexive Modernity, Cosmopolitanism, Reflexive Secularization.

Atf/Cite as: Babacan, Muhammed. "Ulrich Beck'in Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Mirası Üzerine Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 32-53. doi: 10.33931/dergiabant.1453561

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Muhammed Babacan, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, muhammed.babacan@asbu.edu.tr.

1. Giriş

"Bireyin kendine özgü Tanrısı, her şeye gücü yeten bir Tanrı değildir. O, kıyamet çağında güçsüz ve evsiz kalmış bir Tanrı'dır. O, eğer yok olmayacaksa, O'nu inkâr eden insanlara muhtaç olan bir Tanrı'dır. Tanrı, insanı niçin yarattı? Çünkü O, bilinmek istemiştir. Bu görüş, Kur'an'da ifade edilmiştir ancak nedeni şu da olabilir: Çünkü çaresizlik içinde olan insanlık, Tanrı'yı güçsüzlüğünden kurtarmalı ve korumalıdır."²

Beck'in (1944-2015) temel tezlerinden biri, 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı filozofları tarafından formüle edilmiş modernite projesinin ortaya koyduğu başarıların hem moderniteyi hem de çağdaş toplumları tehdit altına aldığıydı. Çalışmalarında eleştirel bir yaklaşım benimseyen Beck, bilimsel ve teknolojik ilerlemenin modernleşmeyi ve küreselleşmeyi hızlandırarak çevresel tehditler, küresel ısınma, iklim değişikliği ve terörizm gibi kontrol edilemeyen yeni riskler ürettiğini savundu. Bu nedenle o, telafisi mümkün olmayan küresel tehditler ve tehlikeler ile başa çıkmamız için bilime, ancak yeni ve daha refleksif bir bilime, her zamankinden çok daha fazla ihtiyacımız olduğunu ileri sürdü.³

Beck'in bu küresel, insan kaynaklı ve öngörülemez tehditleri ve tehlikeleri tartıştığı ve çözüm önerileri sunduğu risk toplumu teorisi, son birkaç on yıldır çağdaş sosyolojinin önemli teorisyenlerinden biri olmuştur. Onun risk toplumu argümanı; üretilmiş belirsizliğin giderek yaygınlaşan mantığıyla karakterize edilen ve mevcut toplumsal yapıların, kurumların ve ilişkilerin daha karmaşık, olumsal ve parçalanmış bir yapıya doğru dönüştürülmesini gerektiren bir dizi sosyal, kültürel, ekonomik ve politik duruma atıfta bulunur.⁴ Dahası, risk kavramını modernite ile ilişkilendirerek modern toplumdaki riskin küresel bağlamda giderek artan önemine odaklanmıştır. Ona göre, geçmişte riskler doğadan kaynaklanırken bugün risklerin sorumluları, endüstriyel modernleşmeyi sağlayarak bilim ve teknolojinin hızlı gelişiminin istenmeyen sonuçlarıyla toplumları karşı karşıya getirmiştir.⁵ Risk toplumunu embriyo halindeki yeni (ikinci/refleksif) modernite olarak tanımlayan Beck, post-modern bir dünyadan ziyade daha modern bir dünyada yaşadığımızı ileri sürmüştür.⁶ Kolayca mücadele edilemeyen, kontrol altına alınamayan ve üstesinden gelinemeyen risklere karşı öne sürdüğü refleksif modernleşme teorisi; modern toplumu riskler üzerinde düşünmeye ve risklerin sonuçlarıyla yüzleşmeye zorladı. Dolayısıyla refleksivite kavramı ile Beck; bireylerin ve toplumların kendileri, inançları, eylemleri ve sosyal yapılarla yüzleşmeleri gerektiğini kastetmiştir. Beck, ikinci/refleksif moderniteye geçişle birlikte sınıf, aile, cinsiyet rolleri, çevre ve toplumsal statü gibi kavramların da değişeceğini belirtmiştir.⁷ Risk toplumu teorisinde sıklıkla kullandığı bireyselleşme kavramından hareketle Beck; bireylerin feodal, geleneksel ve dini toplumlardan endüstriyel topluma geçiş yaptıklarını ileri süren Max Weber, George Simmel ve Emile Durkheim'in aksine bireylerin endüstriyel toplumdaki küresel bir risk toplumuna geçiş yaptıklarını savunmuştur. Beck, diğer kavramlarda olduğu gibi, kozmopolitanizme ilişkin de son derece özgün bir tartışma ortaya koymuştur. 21. yüzyılın başında dünyanın, ulusal sınırları aşan küresel risklerin gündelik yaşamı kozmopolit hale getirdiğinin farkına vardığını ve dolayısıyla kozmopolitanizmin toplumsal bir gerçeklik haline geldiğini vurgulamıştır.

² Ulrich Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence* (Polity Press, 2010), 9. Ulrich Beck, bu alıntıda, kriz veya çaresizlik zamanlarında insanlığın anlam ve destek arayışını Tanrı kavramında bulduğunu öne sürer. Ancak, aynı zamanda, Tanrı'nın dünyada varlığını sürdürmek için insanlığa ihtiyaç duyduğunu vurgular. Bu durumda, çaresiz olan insanlık daha yüksek bir gücün rehberliğine ihtiyaç duyarken, Tanrı da güçlü kalabilmek için insanların inançlarına ve bağlılıklarına ihtiyaç duyar. Bu karşılıklı bağımlılık, insan inancı ve eylemi olmaksızın Tanrı kavramının anlamını yitirebileceğini gösterir.

³ Ulrich Beck, *World Risk Society* (Cambridge: Polity Press, 1999); Ulrich Beck - Christoph Lau, "Second Modernity As A Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in The 'Meta-Change' of Modern Society", *The British Journal of Sociology* 56/4 (2005), 525-557; Ulrich Beck - Elisabeth Beck-Gernsheim, "Global Generations and the Trap of Methodological Nationalism for A Cosmopolitan Turn in The Sociology of Youth and Generation", *European Sociological Review* 25/1 (2009), 25-36; Ulrich Beck, *The Metamorphosis of the World: How Climate Change Is Transforming Our Concept of the World* (John Wiley & Sons, 2016).

⁴ Barbara Adam - Joost van Loon, "Introduction: Repositioning Risk; the Challenge for Social Theory", *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*, ed. Barbara Adam vd. (London: SAGE Publications, 2005), 29.

⁵ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards A New Modernity* (London: SAGE Publications, 1992).

⁶ Ulrich Beck, "Living in the World Risk Society", *Economy and Society* 35/3 (2006), 338.

⁷ Ulrich Beck - Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized individualism and Its Social and Political Consequences* (London: SAGE Publications, 2002), 2.

Öte yandan, Beck'in *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen* (2008)⁸ kitabından önce karşılaştığı en önemli eleştirilerden biri, çağdaş sosyal teori tartışmasında dine yeterince yer vermemesiydi. Beckford'un da vurguladığı gibi, Beck'e göre din; esasen "ikinci moderniteye" yabancıydı ve dolayısıyla bir anakronizm, kişisel bir teselli kaynağı veya geleneğin çözülmesine karşı basit bir gerici protesto aracı olarak görülüyordu.⁹ Marx, Weber ve Durkheim'ın klasik sosyal teorilerinde dinin toplumsal önemi ciddi bir yere sahipken Beck, kariyerinin ancak sonbaharında yayınladığı çalışması ile dini, sosyoloji bağlamında ciddi ve esaslı bir şekilde ele almaya başlamıştır. Kendisini "sosyolojik seküler"¹⁰ biri olarak tanımlayarak sekülerleşme ve din hakkındaki geleneksel yaklaşımları sorgulamış ve alternatif yorumlar getirmiştir. Sekülerleşmenin dinin yok olması veya azalması anlamına gelmediğini, aksine bireylerin modernlik bağlamında dini inançlarını ve uygulamalarını eleştirel bir şekilde sorguladıkları ve değerlendirdikleri bir refleksif süreç olduğunu savunmuştur. Beck, dinsel kozmopolitanizmi ise dinlerin evrenselliğinden ve mutlak hakikat iddiasında bulunan dindar ile ötekiler arasında var olduğunu düşündüğü problemlerden hareketle tartışmıştır. Özellikle dinin kültürel farklılıkları birleştirmedeki potansiyeli, inançlar arası diyalogu ve barışı teşvik etmedeki önemi ve küresel bir vatandaşlık ve dayanışma duygusu oluşturmadaki rolü üzerinde durmuştur. Öte yandan onun dinsel bireyselleşmeye dair görüşleri, geleneksel dini kurumların ve otoritelerin bireyler üzerindeki etkisinin azaldığını ve bireylerin dini inançlarını ve uygulamalarını kendilerinin arzu ettiği biçimde şekillendirdiklerini göstermiştir. Beck'in, özellikle bireyselleşme süreci ile bireylerin arzu ettiği ve seçtiği kendilerine özgü bir Tanrı inancının ortaya çıkışı arasındaki sürekliliğe dikkat çekmesi önemlidir. Sonuç olarak onun din sosyolojisi, dinin modern toplumdaki algısı ve dönüşümü hakkında kapsamlı bir analiz ortaya koymaktadır.

Bu makalenin amacı, Ulrich Beck'in sosyoloji ve din sosyolojisi alanlarına yapmış olduğu katkıları değerlendirmektir. Bu nedenle makale, Beck'in sosyoloji mirası ve din sosyolojisi mirası olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Birinci kısımda öncelikle onun risk toplumu teorisi; "bumerang etkisi", "gölge krallık" ve "organize sorumsuzluk" gibi temel kavramsallaştırmalar üzerinden ele alınmakta, daha sonra refleksif modernleşme teorisinin aşamaları ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Ardından, bireyselleşme ve sınıfın ölümü kavramları ve bu kavramların Beck'in "zombi kategoriler" olarak adlandırdığı kavram ile ilişkisi değerlendirilmektedir. Son olarak kozmopolitanizm kavramı farklı açılardan incelenmektedir. İkinci kısımda ise ilk olarak Beck'in din ve sekülerleşme hakkındaki düşünceleri, refleksif sekülerleşme bağlamında tartışılmaktadır. Daha sonra, Beck'in dinsel kozmopolitanizm ve dinsel bireyselleşmeye dair yaklaşımları, sırasıyla değerlendirilmektedir.

2. Sosyoloji Mirası

Risk toplumu teorisinin temelini, risk kavramı oluşturmaktadır. Beck'in sürekli olarak öne sürdüğü husus, risk kavramının giderek küresel toplumumuz için önemli hale gelmesidir.¹¹ Ona göre risk kavramı, moderniteyle ilişkilidir. Burada sanayi toplumundan risk toplumuna doğru çığır açan bir değişim söz konusudur.¹² Sanayi toplumunda zenginliğin dağıtımı, maddi malların mülkiyeti, eşitlik ve iş güvenliği konularında baskın bir kaygı vardı.¹³ Risk toplumu ise herkesi tehlikeye atan çeşitli ekolojik ve ileri teknoloji risklerinin dağıtımına dayanmaktadır.¹⁴ Ayrıca Beck, bugün ortaya çıkan riskleri geçmiş dönemlerde karşılaşılan "yoksulluk riski" ve "sağlık risklerinden" ayırarak bunları gezegendeki tüm yaşam formlarını tehlikeye sokan ekolojik ve ileri teknoloji riskleri olarak tanımlamıştır. Beck'e göre çok daha zor olan durum, öngörülemez riskleri fiziksel ve kimyasal formüller alanında konumlandırarak

⁸ İngilizce çevirisi, Polity Press tarafından 2010'da *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence* olarak yayınlandı.

⁹ James A. Beckford, "Postmodernity, High Modernity and New Modernity: Three Concepts in Search of Religion", *Postmodernity, Sociology and Religion*, ed. Kieran Flanagan - Peter C. Jupp (London: Palgrave Macmillan UK, 1999), 40.

¹⁰ Gabe Mythen, "Ulrich Beck, Cosmopolitanism and the Individualization of Religion", *Theory, Culture & Society* 30/3 (2013), 115.

¹¹ Anthony Elliott, "Beck's Sociology of Risk: A Critical Assessment", *Sociology* 36/2 (2002), 294.

¹² John Urry, "Introduction: Thinking Society Anew", *Conversations with Ulrich Beck*, ed. Ulrich Beck - Johannes Willms (Polity Press, 2014), 2.

¹³ Gabe Mythen, *Ulrich Beck: A Critical Introduction to the Risk Society* (London: Pluto Press, 2004), 24.

¹⁴ Urry, "Introduction: Thinking Society Anew", 2.

onlara karşı önlem almaktır. Öyle ki bu tür risklerin hesaplanamaz ve tespit edilemez olması, atomik tehlikelerin ve nükleer kazaların sigorta kapsamına alınmamasına neden olmaktadır.¹⁵

Beck, "risk toplumu" teorisini bazı dikkat çekici kavramlar üreterek temellendirmiştir. Onun risk üreten veya bundan kâr elde edenleri ifade etmek için kullandığı "bumerang etkisi" kavramı, bunlardan biridir. Beck, risklerin hem zengin hem de fakir insanları etkileyen ve dolayısıyla sınıflı ve ulusal toplum modelini parçalayan bir "bumerang etkisi" içerdiğini ileri sürmüştür.¹⁶ Bu argüman, risklerden büyük ölçüde sorumlu olan sermaye sahibi zenginlerin ve güçlülerin de risklere karşı güvende olmadıkları anlamına gelir. Onun riske dair tartışmalarında kullandığı kavramlarından biri de "gölge krallık"tır. Buna göre modern risklerin gözle görülür yan etkileri olduğu gibi (örneğin ormanların hızla iskelete dönüşmesi, hayvanların petrole bulanması ve diğer zehirli kaza zincirleri), görünmeyen yan etkileri de vardır (örneğin radyasyon, zehirli atıklar ve nükleer enerjiler). Görünmeyen yan etkiler, görünür dünyanın arkasına gizlenmiş ve yeryüzündeki insan yaşamını tehdit eden "gölge krallık"tır. Bu modern riskleri hiçbir kısıtlama olmadan kullanmak ve aynı zamanda bu risklerle yaşamak zorunda kalmak, gelişmiş medeniyetin "riskli kaderi"dir ve herkes aynı kaderle karşı karşıyadır.¹⁷

Bir diğer kavram ise tehlikelerin, tehditlerin ve risklerin artmasına işaret eden "organize sorumsuzluk"tur. Beck, iki tür "örgütlü sorumsuzluktan" söz eder: "İlki, ulus-devletler içinde bulunur ve kararların tehdit edici etkilerinin hukuka dayalı olarak atfedilemezliğine dayanır, diğeri ise ulus-devletler arasındaki hukuki alanların parçalanmasının sonucudur." Bu anlamda, ulusal ve uluslararası hukuk sistemleri, kişisel sigorta ilkesinin hala geçerli olduğu belirli bir arka planı göstermektedir.¹⁸ Beck'in "organize sorumsuzluk" kavramını C. Wright Mills'in bireyci ve ahlaki eleştirisinden farklı olarak çağdaş sistemlerin karmaşıklığı ve sorumluluğun üretim sistemlerinden nasıl buharlaştığı ile, dolayısıyla risk ve zarar ilişkileştirdiğini belirtmek gerekir. Ayrıca, yasal mekanizmaların sorumluluğu nasıl yayıflama eğiliminde olduğunu vurgulayarak kavramın hukukla temel bağlantısında ve sistematik sorumluluktan kaçınma ile daha yakından uyumlu hale getirilmesinde önemli bir rol oynadı.¹⁹ Böylece "[t]oplum, deneyin sonucundan kimsenin sorumlu olmadığı bir laboratuvar haline geldi."²⁰ Dolayısıyla Ormrod'un da belirttiği gibi, "organize sorumsuzluk" ifadesi, geç modernitedeki risklere ilişkin sorumluluk sorununu açıklığa kavuşturmak için kullanılmıştır.²¹

Risk toplumu teorisini sanayi toplumundan bağımsız olarak incelemenin kuşkusuz zorlukları olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü Beck, risk toplumunun sanayi toplumunun yaşam tarzı sonucunda ortaya çıkması gerektiğini düşünmüştür. Ancak sanayi toplumunun getirdiği ekolojik, bireysel ve sosyal risklerin risk toplumunun oluşumunu hızlandırdığına da inanmaktadır.²² Buradaki en dikkat çekici fark, sanayi toplumunun aksine risk toplumunda risk ve zararların tamamen alınan kararların bir sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Bu aynı zamanda kendi kararlarımıza dayanarak tüm yaşamı yok etme gücüne sahip olmamız nedeniyledir.²³ Beck'in bu noktada özellikle vurguladığı şey, risklerin önceki kararlara bağlı olmasıdır. Bu anlamda riskleri açılan ve planlanan paketler olarak nitelendirmiştir.²⁴

Öte yandan Beck'in risk toplumu tezine yönelik birçok eleştiri de bulunmaktadır. Çoğu tartışma, onun risk toplumu görüşünün gerçekçi mi yoksa inşacı mı olduğuna yoğunlaşıyor. Ormrod'un işaret ettiği gibi, Beck riski felaketlerden, tehlikelerden ve sanal gerçeklikten ayrı düşünülmesi gerektiğini

¹⁵ Beck, *Risk society*, 21.

¹⁶ Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için "Bireyselleşme, Sınıfın Ölümü ve 'Zombi Kategoriler'" başlığına bakınız.

¹⁷ Beck, *Risk Society*, 72.

¹⁸ Ulrich Beck, *World at Risk* (Cambridge: Polity Press, 2009), 31.

¹⁹ Dean Curran, "The Organized Irresponsibility Principle and Risk Arbitrage", *Critical Criminology* 26/4 (2018), 597-8.

²⁰ Yates Joshua, "An Interview with Ulrich Beck on Fear and Risk Society", *The Hedgehog Review* Fall/01 (2016), 101.

²¹ James S Ormrod, "Beyond World Risk Society? A Critique of Ulrich Beck's World Risk Society Thesis as a Framework for Understanding Risk Associated with Human Activity in Outer Space", *Environment and Planning D: Society and Space* 31/4 (2013), 730.

²² Beck, *Risk society*, 91-2.

²³ Ulrich Beck, *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society* (New York: Prometheus Books, 1991).

²⁴ Beck, *World at Risk*.

vurgulayarak bu belirsizliği savunsa da bu argüman onun konumunu kesin bir şekilde açıklamıyor.²⁵ Risk toplumuna yönelik yapılan bir diğer eleştiri ise destekleyici ampirik kanıtların bulunmaması ve bu nedenle geçerliliğinin sorgulanabilir olmasıdır.²⁶ Örneğin Lupton, Beck'in sosyolojik teorisinin risk anlayışına ve modern çağdaş toplumlarda riskin kavramsallaştırılma ve anlaşılma biçimine katkıda bulunduğunu ancak yine de önermelerini desteklemek için ampirik araştırmalara dayandırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Böyle bir araştırmanın hem günlük yaşamdaki riskin anlamını araştırma hem de sosyal gruplar içindeki coğrafi ve ulusal farklılıkları belirleme olanağı sağlayabileceğini savunuyor.²⁷ Elliott ise risk toplumu teorisinin bir yandan kurumsal dinamizm ve sosyal refleksler, diğer yandan kendine referans verme ve eleştirel düşünme arasındaki ilişkileri ve karşılıklı etkileşimi yeterince tanımlamadaki başarısızlığından söz ediyor. Burada iki eleştiri öne sürüyor. Birinci eleştiri, risk kavramının sıklıkla "indirgemeci" görüldüğü üzerinedir. Beck'in özellikle riskin sosyal inşasını kavramsallaştırma sürecinde, çoğunlukla çalışmasının konuya uygun bilişsel, bilgilendirici ve teknolojik yansımalarını kavramsallaştırırken, birçok yerde indirgemeci bir yaklaşım sergilediğini belirtir. İkincisi ise Beck'in toplumsal yeniden üretim ve politik dönüşüme ilişkin tartışmalarında risk kavramına çok fazla yer vermesidir. Bu durum, diğer kurumsal ve epistemolojik faktörlerin kavramsal önemini dolaylı olarak azaltmıştır.²⁸

Beck, modernleşmenin bu risklerine karşı birey ve toplumun kendini nasıl sorguladığını anlamak için refleksif modernleşme kavramını ileri sürdü. Refleksivite kavramını "kendisiyle yüzleşmek" şeklinde tanımlayan Beck, modernitenin; üstesinden gelinemeyen zorluklar, tehlikeler ve risklerin sonuçlarıyla yüzleştiği ölçüde refleksif hale geldiğini vurguladı.²⁹ Dolayısıyla o, refleksivite kavramını modernleşme sürecinin bir sonucu olarak gördüğü risk toplumu sosyolojisinin temelini yerleştirmiştir.³⁰ Bu, refleksif modernleşmeyi toplumun kendisiyle yüzleşmesinin bir yolu olarak da tanımlamaktır. Başka bir deyişle, refleksif modernleşmeye girmek; çevresel tehditler ve yoksulluk gibi diğer risklerin yanı sıra nükleer, kimyasal ve genetik teknolojilerimiz nedeniyle risk altında olmamız gibi "gerçeklerle yüzleşmek" anlamına gelir. Toplumun tercihlerini ve sonuçlarını bilinçli ve mantıksal olarak yeniden değerlendirmemesi, dünyamızın büyük ölçekli tehlikelerle karşı karşıya kalacağı şeklinde yorumlanır.³¹ Bu bağlamda, "modernleşme refleksif hale geliyor; kendi teması haline geliyor."³² Buna göre ikinci bir modernite yaşama sürecinin, toplum için açıkça ikinci bir şans ve yeni bir tercih olarak yorumlandığı görülmektedir.

Beck, moderniteyi ve teknolojik ilerlemeyi sorgulayarak uzun süredir devam eden kalıplaşmış ve çözümlenemeyen anlayışları ayrıntılı bir şekilde tartışmayı amaçladı. Refleksif modernleşmeyi, "modern toplumun modernleşmesi" olarak adlandırılan, belirli bir aşamaya ulaştığı için kendini radikalleştiği ayrı bir ikinci aşama olarak açıkladı.³³ Moderniteyi birinci/basit modernlik ve ikinci/refleksif modernlik olmak üzere iki döneme ayırarak bu şekilde "ve çağı"nın yerini "ya-ya da çağı"nın aldığını vurguladı. Birinci modernitenin ulus-devlet toplumuna, sınıflar, aileler, etnik kökenler gibi verili kolektif kimliklere dayandığını ancak ikinci modernitede "sadece kişisel ilişkilerde küçük değişikliklere değil, aynı zamanda kapitalizmden farklı bir düzene, yeni bir küresel düzene, farklı bir gündelik yaşam türüne doğru gittiğimizi ileri sürdü."³⁴

²⁵ Ormrod, "Beyond World Risk Society? A Critique of Ulrich Beck's World Risk Society Thesis as a Framework for Understanding Risk Associated with Human Activity in Outer Space", 728.

²⁶ Robert Dingwall, "'Risk Society': The Cult of Theory and the Millennium?", *Social Policy & Administration* 33/4 (1999), 474-491; Deborah Lupton, "Sociology and Risk", *Beyond the Risk Society: Critical Reflections on Risk and Human Security*, ed. Gabe Mythen - Sandra Walklate (Open University Press, 2006), 11-24.

²⁷ Lupton, "Sociology and Risk", 11.

²⁸ Elliott, "Beck's Sociology of Risk: A Critical Assessment", 312.

²⁹ Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", 5-6.

³⁰ Mustafa Günerigök, *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru* (Maarif Mektepleri, 2018), 63.

³¹ Ulrich Beck, *World at Risk* (Cambridge: Polity Press, 2009), 37.

³² Beck, *Risk society*, 19.

³³ Ulrich Beck vd., "The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme", *Theory, Culture & Society* 20/2 (2003), 1.

³⁴ Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order* (Cambridge: Polity Press, 1997), 206.

Beck'e göre modernleşmeyi önceki modernite dönemlerinden ayıran en belirgin özellik bilinçtir. Modern sanayi toplumunda yapılan yenilikler, bilinçten yoksundur. Gerekli olan ise yeni fikirler, bakış açıları ve temellerdir. Onun refleksif modernleşmesi, bilincin risk toplumundan kaynaklanan çeşitli risklere ve yan etkilere karşı mücadele etmesini gerekli görmektedir. Beck; mevcut modernist, bilimsel, teknolojik ve politik anlayışları sorgulamış ve eleştirmiştir. Bilinci, sorgulamayı ve eleştiriye gözeten modernist bir anlayışı benimseyerek bunların gerçekleşebilme biçimini dönüştürmenin gerekli olduğunu savunmuştur.³⁵ Ancak bilimsel öngörü, rasyonellik ve kontrol ilkeleriyle yönetilmesi gereken modern sanayi toplumu; yapısal, ekolojik ve kültürel krizlere neden olan irrasyonel politikalar deneyimlemiştir. Dolayısıyla, modern sanayi toplumu risk toplumuna dönüşmüştür.³⁶

Beck, refleksif modernleşme ile "klasik endüstriyel ortamın yollarına ve kategorilerine karşı radikalleşmiş bir modernliği"³⁷ ve "post-modern bir dünyada değil, daha modern bir dünyada yaşadığımızı" kasteder.³⁸ Pek çok karamsar anlam ve olumsuz çağrışımlar içeren risk toplumu kavramının aksine, refleksif modernleşmenin ilerleme düşüncesinin yenilenmiş halidir diyebiliriz. Beck, önemli olanın eski modernitenin yeniden kullanılması değil, eskisini ortadan kaldırarak yeni bir moderniteye doğru ilerlememiz olduğuna dikkat çekiyor. Aslında dönüşlü modernleşme teorisine, bir devrimden ziyade, değişim ve reform sürecinden geçen yeni bir toplumu ifade etmektedir.

Onun refleksif modernleşme teorisi, üç aşamadan oluşuyor. İlk aşamada toplum, giderek daha modernleşecek ve sahip olduğu oluşumlar, sistemler, dinamikler ve çatışmalar hakkında daha fazla bilgi sahibi olacaktır. Toplumsal yapılar ve içerikleri konusunda bilinçlenen bireyler, söz sahibi olabilecek ve tepkisel bir güç haline gelebilecektir. İkinci aşamada bireyler, toplumsal yapılar yerine sistematik, bilimsel ve bilgiye dayalı yapıları bilinçli bir şekilde oluşturabileceklerdir. Son aşamada ise insanların edineceği bilgi, onları karar almaya zorlayacak ve onlara yeni oluşumlar için fırsatlar sağlayacaktır. Beck'e göre bireyler bu aşamada yapısalılıktan uzaklaşmakta ve davranışlarını refleksif modernleşme stratejileriyle şekillendirmektedir.³⁹ Refleksif modernleşmenin bu dinamikleri, risklere karşı daha bilinçli olma ve risklerle aktif mücadele etme süreci olarak açıklanabilir.

2.2. Bireyselleşme, Sınıfın Ölümü ve Zombi Kategoriler

Ulrich Beck'in bir diğer önemli mirası da bireyselleşme teorisidir. Bireyselleşme, Beck'in yanı sıra Zygmunt Bauman, Anthony Giddens ve Margaret Archer gibi sosyologlar tarafından farklı şekillerde tartışılmakta ve hepsi refleksif bağlamı tartışmanın özüne yerleştirmektedir. Her ne kadar dört düşünür de bireyselleşme konusunda tam olarak aynı görüşleri paylaşmasa da geleneklerin zayıflaması ve bireyleri eski kolektif yaşam biçimlerinden koparan yeni sosyal güçlerin ortaya çıkmasıyla, insanların nasıl yaşayacakları, neye değer verecekleri ve ne olacakları konusunda aktif olarak düşünmek ve seçim yapmak zorunda kaldıklarını savunurlar.⁴⁰ Bu anlamda, Beck'in risk toplumu teorisinde sıklıkla kullanıldığı bireyselleşme kavramı, geniş grup topluluklarının geleneksel kategorilerinin (sınıflar, zümreler ve sosyal tabakalaşma) arkasında yatan düşünceye karşı çıkararak çeşitli yaşam biçimlerinin ve tarzlarının farklılaşması olarak anlaşılır.⁴¹ Kuşkusuz onun bireyselleşme kavramı Max Weber, George Simmel ve Emile Durkheim'in yirminci yüzyılın başında kuramsallaştırdıkları bireyselleşmeden farklıdır; zira onlar bireylerin feodal, geleneksel ve dini toplumlardan endüstriyel topluma geçiş yaptıklarını varsaymışlardır. Buna karşın Beck, bireylerin endüstriyel toplumdan küresel bir risk toplumuna geçiş yaptıklarını öne sürmüştür.⁴²

³⁵ Beck, *World Risk Society*, 27.

³⁶ I Rossi, "Reflexive Modernization", *Ulrich Beck: Pioneer Cosmopolitan Sociology and Risk Society*, ed. Hans Günter Brauch (Springer, 2014), 59.

³⁷ Beck, *Risk Society*, 14.

³⁸ Ulrich Beck, "Living in the World Risk Society", *Economy and Society* 35/3 (2006), 338.

³⁹ Beck, *World Risk Society*.

⁴⁰ Will Atkinson, *Class, Individualization and Late Modernity: In Search of the Reflexive Worker* (London: Palgrave Macmillan, 2010), 2.

⁴¹ Beck, *Risk Society*, 88.

⁴² Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", 7.

Beck'e göre küresel risk faktörleri ve sosyal yaşamdaki dönüşümler ve modern toplumun temelleri sınıf, cinsiyet rolleri, aile ilişkileri, evlilik ve çevre gibi sosyal formları yeniden şekillendirdi.⁴³ Bu dönüşüm, aynı zamanda, bizlerin nasıl yaşayacağına dair günlük kararlara katılmamız gerektiği anlamına gelir. Bu kararlar, yaşam boyu politik öneme sahip olabilir ve çevresel hasar veya kimlik inşası gibi yeni, geç modern kaygılar ışığında nasıl hareket edileceğini anlamak için riskle başa çıkma biyografilerinin geliştirilmesini gerektirebilir.⁴⁴ Beck, birinci moderniteden ikinci moderniteye geçişin tanığı olacak birey ve toplumların, sanayi toplumunun toplumsal biçimlerinden ayrılacaklarını ileri sürmüştür. Aynı şekilde sınıf, aile, cinsiyet rolleri ve sosyal statü olguları da değişecektir. Bireyselleşmenin, bireyleri geleneksel kısıtlamalardan kurtararak sosyal sınıfa bağımlılığı ortadan kaldırdığını ve yaşam tarzında değişiklikler meydana getirdiğini belirtmek önemlidir. Bununla birlikte, bireyselleşmeye eşlik eden yaşam tarzlarının kurumsallaşması ve standartlaştırılması; özgürleşmiş bireylerin nasıl eğitime, refaha, tüketime ve refah devleti düzenlemelerine ve tıbbi, psikolojik ve pedagojik bakım olanaklarına bağımlı hale geleceğini ortaya koyuyor.⁴⁵

Bu geç modern bireyselleşmeye yönelik itici gücün çoğunun, modern kurumsallaşmış bireycilik sürecinden geldiğini söyleyebiliriz.⁴⁶ Bireyselleşmeyi, kurumsallaşmış bireyciliğin sosyolojik anlamında kullanan Beck; temel sivil, sosyal ve siyasi haklar gibi modern toplumun merkezi kurumlarının gruba değil, bireye yönelik olduğunu tartışmıştır. Ona göre bireyselleşme ve refleksif moderniteye özgü olan şey, refleksif modern toplumda öznel ve nesnel analiz, bilinç ve sınıf, altyapı ve üstyapı arasındaki ayrımın önemini yitirmesidir. Birey, tarihte ilk kez toplumsal yeniden üretimin temel ögesi haline geliyor.⁴⁷ Dolayısıyla bu bakış açısına göre bireyselleşme, refleksif modern toplumun bir toplumsal örgütlenme biçimidir. Burada, birbiriyle bağlantılı ikili bir süreçten bahsedilir: İlk aşamada bireyselleşme; sınıf, sosyal statü, cinsiyet rolleri, aile vb. endüstriyel toplum yaşam tarzlarının yerinden edilmesine neden olurken ikinci aşamada ise yerinden edilmiş sosyal ilişkilerin yeniden sahiplenilmesi veya yeniden şekillendirilmesi ön plana çıkmaktadır.⁴⁸ Böylece bu tür bir bireyselleşmede, herkesin kendi yolunu seçmesi gerekir. Burada refah devletinin yasal normları, gruplardan ziyade bireyleri yardımların alıcısı haline getirir. Bu normlar, bireylerin kendi hayatlarının giderek daha fazlasını organize etmeleri gerektiği kuralını dayatır. Beck bu durumu, "kurumsal bireycilik" paradoksu olarak adlandırmıştır. Bireylerin hayatta kalabilmeleri; aktif, yaratıcı ve becerikli olmalarına, kendilerine ait fikirler geliştirmelerine, daha hızlı, çevik ve yaratıcı olmalarına bağlıdır. Beck'e göre tüm bunlardan sorumlu olan başlıca mekanizmalar, endüstriyel toplumların kurumları ve refah devleti düzenlemeleridir. Bu kurum ve düzenlemeler yoluyla bireyler; kendi biyografilerinin, kimliklerinin, sosyal bağlantılarının ve ağlarının aktörleri, tasarımcıları, hokkabazları ve sahne yöneticileri olarak varsayılıyor. Beck, bireyin hayatının tamamen kurumlara bağlı olduğunu öne sürmüştür. Çünkü bireyleri bağlayıcı geleneklerin yerine, bireylerin kendi hayatlarını düzenleyen kurumsal kurallar sahne alıyor.⁴⁹ Öte yandan Beck, sınıf tartışmasını bireyselleşmeye kıyasla çok daha kısa tutuyor ve sınıfı açıklarken net bir tanım ortaya koymamıştır. Bir çalışmasında, Karl Marx'ın sınıfların temelini emek ve sermaye arasındaki karşıtlıkta olduğu düşüncesini eleştirirken⁵⁰ diğerinde Max Weber'in sosyal sınıf tartışmasında bir araya getirdiği "piyasanın aracılık etmesi ve statü tarafından şekillendirilen ortak yaşam deneyimlerinin birliği" fikrini benimsemiştir.⁵¹ Başka bir yerde ise sınıfı gelir düzeyi bağlamında ele almış ve aynı sınıfa sahip bireylerin bireyselleşme süreçlerinde farklı yaşam biçimleri, sosyal bağlar, alt kültürler ve kimlikler arasında bir seçim yapmak zorunda olduklarını vurgulamıştır.⁵²

⁴³ Beck - Beck-Gernsheim, *Individualization*, 2.

⁴⁴ Matt Dawson, "Reviewing the Critique of Individualization: The Disembedded and Embedded Theses", *Acta Sociologica* 55/4 (2012), 306.

⁴⁵ Beck - Beck-Gernsheim, *Individualization*, 2.

⁴⁶ Dawson, "Reviewing the Critique of Individualization: The Disembedded and Embedded Theses", 306.

⁴⁷ Beck - Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, xxi-xxii.

⁴⁸ Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, 95.

⁴⁹ Beck - Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, 23-24.

⁵⁰ Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, 23.

⁵¹ Beck - Beck-Gernsheim, *Individualization*, 34.

⁵² Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, 131.

Sınıf ile ilgili dikkat çekici tartışmalardan biri de risk dağıtım mantığının servet dağılımı mantığının yerini almasıdır. Beck'e göre, sanayi toplumlarında hem zenginlik hem de risk dağılımı esasen aynı fay hayatlarını takip etti. Ancak bu durum, emek ve sermayenin (yani sınıfların) arasında çelişkilerin ve çatışmaların ortaya çıkmasına yol açtı. Ancak modernleşmenin ilerleyişiyle birlikte, bu süreç tersine döndü. Buna göre reflektif modernitede, artan üretimin bir sonucu olarak tehditlerin ve tehlikelerin benzeri görülmemiş bir ölçekte ortaya çıkması, servet dağılımı mantığını sarsmıştır.⁵³ Bu durumda, servet dağılımı mantığı sınıf ayırımından ziyade artık risk dağılımı mantığına tabidir. Böylece, sınıf ayrımları da doğal olarak ortadan kalkmıştır. Çünkü toplumlar herkesi etkileyen küresel risklerle karşı karşıyadır. Beck bu durumu şu metafor ile özetlemektedir: "Yoksulluk hiyerarşik, hava kirliliği ise demokratiktir."⁵⁴ Öyle ki hava kirliliği, herkesi eşit derecede etkiler ve dolayısıyla herkesi ilgilendiren bir konu haline gelir. Toplumun en zengin ve en güçlü sakinleri bile, özellikle "bumerang etkisi" ve mülkiyetin giderek değer kaybetmesi nedeniyle, tehlikelerin girdabına yakalanır. Böylece sınıf ayrımlarını aşan, eski sınırları ortadan kaldıran ve tüm risk mağdurlarını birleştiren yeni düşmanlıklar, yeni çıkarlar ve yeni siyasi hareketler meydana gelir. Bu risk toplumlarında sınıflı toplumlara yer yoktur.⁵⁵ Diğer bir deyişle "toplum artık aynaya bakıp sınıfları göremiyor. Ayna parçalandı ve elimizde sadece bireyselleştirilmiş parçalar kaldı. Bunları sınıf dayanışması arzusunun yapıstırıcısıyla bir araya getirmeye çalışmak umutsuz bir çabadır."⁵⁶

Dolayısıyla sınıf, bir "zombi kategorisi" haline gelmiştir. Buna göre "fikirler her daim yaşar ancak beslendikleri zemin ölüdür. Ancak bu gerçekliğin öldüğü anlamına gelmez! Tam tersi bu, göremediğimiz canlı, yeni bir gerçekliğin var olduğu anlamına gelir. Çünkü zihinlerimiz, yanlış yerlere bakmamıza ve yeni olanı kaçırmamıza neden olan ölü fikirlerle dolu ve bulanıktır."⁵⁷ Beck'in buradaki temel eleştirisi, sınıfın ana akım sosyolojide sanki canlı ve sağlıklı bir kategoriymiş gibi hala tartışılmaya devam etmesine yöneliktir. Ona göre sosyologlar, ilk moderniteye ve onun modası geçmiş büyük grup kategorilerine (üst, orta ve alt...) umutsuzca uyum sağlamaya devam etmektedir.⁵⁸ Beck, tüm sosyal analiz kategorilerinde önemli bir rol oynayan "hane halkı" kavramından hareketle sınıfı neden bir "zombi kategorisi" olarak gördüğünü açıklamaktadır. Neredeyse tüm sosyal analiz kategorilerinde önemli bir rol oynayan "hane" tanımının günümüzde tam olarak neye tekabül ettiğine dair toplumda bir kafa karışıklığı olduğunu belirterek haneyi tanımlayamıyorsanız sınıf hakkında da kesin bir şey söyleyemezsiniz iddiasında bulunmaktadır. Bu, toplumsal gerçekliğe ilişkin tüm iddiaların kurgu olduğunu bilmemize rağmen hala geçmiş gibi davranmaya devam etmemiz anlamına gelir. Beck, modern dönemdeki hane kategorisinin artık eski modele uymadığını ve aslında artık sadece küçük bir azınlığın geçimini sağlayan kişi, eşi ve bir ya da iki çocuğundan oluştuğunu vurgulamıştır. Onu yeniden tanımlamak ise zorunlu olarak kariyer, din, etnik köken ve sınıf gibi aynı derecede tartışmalı diğer kategorileri de yeniden tanımlamayı gerektirir.⁵⁹ Aslında Beck'in tüm bu kategoriler için yeni bir model geliştirmenin, onları tanımlamanın ve gerçekliği ölçmenin imkânsız olduğunu ileri sürdüğünü söyleyebiliriz.

Bununla birlikte risk toplumlarının tam olarak sınıflı toplumlar olmadığı ve risk pozisyonlarının sınıf pozisyonları ya da çatışmaları olarak anlaşılacağı iddialarına karşı bazı kavramsal eleştiriler getirilmiştir. Örneğin Atkinson, haklı olarak Beck'in hem sınıf anlayışını hem de sınıf analizini reddetmesini eleştirir. Dahası onun zenginlikten riske değişen dağıtım mantığının ve reflektif modernitedeki bireyselleşme dinamiğinin sınıf kültürlerini ortadan kaldırdığı fikrine de karşıdır. Bu nedenle Atkinson, Beck, "Individualization and the Death of Class: A Critique" adlı makalesinde şu soruyu sormuştur: "...bireyselleşme tam olarak nedir ve sınıfın yerini gerçekten ne ölçüde almıştır?"⁶⁰ Beck, "Beyond Class and Nation" adlı makalesinde, bu soruya şu şekilde yanıt vermiştir:

⁵³ Beck, *Risk Society: Towards A New Modernity*, 19.

⁵⁴ Beck, *Risk Society*, 36.

⁵⁵ Beck, *Risk Society*, 37-47.

⁵⁶ Ulrich Beck - Johannes Willms, *Conversations with Ulrich Beck* (Polity Press, 2004), 107.

⁵⁷ Beck - Willms, *Conversations with Ulrich Beck*, 51-2.

⁵⁸ Will Atkinson, "Beck, Individualization and the Death of Class: A Critique", *The British Journal of Sociology* 58/3 (2007), 354.

⁵⁹ Beck - Willms, *Conversations with Ulrich Beck*, 20-1.

⁶⁰ Atkinson, "Beck, Individualization and the Death of Class: A Critique", 349.

“...bireyselleşme teorisinin ampirik eksikliğine kaşlar çatılarak ve dudaklar büzülerek değiniliyor, benim önerdiğim ampirik operasyonelleştirme kabul edilmiyor, daha az ele alınıyor veya eleştiriliyor.”⁶¹ Bu cevap Atkinson’ı tatmin etmemiş görünüyor çünkü ona göre Beck, kavramsal zayıflıklara değinmek yerine çelişkili argümanlar sunmaya devam etmiştir.⁶² Öte yandan Marshall, risk toplumlarının Beck’in iddia ettiği gibi sınıfsız toplumlar olmadığını tartışır. Ona göre sınıfsız bir risk toplumunun varlığı, genellikle ampirik olarak desteklenmeyen küresel risklerin varsayılan yapılandırma kapasitesine bağlıdır. Marshall’ın bu eleştirisi, tüm risklerin sınıf ayrımına tabi tutulamayacağı fikrine dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre sera etkisi, ozon tabakasının incilmesi, asit yağmuru gibi küresel tehlikeler, sınıf farkı olmaksızın tüm bireyleri eşit şekilde etkilemektedir. Aslında Marshall’ın sorun olarak gördüğü şey, küresel tehlikelerin sınıf ayrımlarını aşır aşmaması değil, ki ona göre aşıyor ve herkesi eşit şekilde etkiliyor, daha ziyade Beck’in risk toplumu tezinde sınıf ayrımlarını güçlendirme eğiliminde olan yerel teknolojik tehlikeler ve riskler hakkında anlamlı bir tartışmanın eksik olmasıdır. Gerçekten de Beck, riskler arasında bir ayrım yapmayarak tüm risklerin sınıf ayrımına yol açtığı şeklinde bir çıkarım sağlamamıza neden olmuştur. Diğer bir deyişle örneğin büyük şirketlerin risk taşıyan endüstrilerini düşük sosyo-ekonomik statüye sahip toplulukların yaşadığı yerlere kurmaları, bu toplulukların maddi olarak çok küçük bir pay almalarına rağmen oluşacak tehlikelere sistematik ve orantısız bir şekilde maruz kalmalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla Marshall’ın, Beck’in sınıfa özgü bu farklılıkları teorik açıdan tartışmadığını ileri sürmesi, haklı bir eleştiridir.⁶³

2.3. Kozmopolitanizm

Beck’in kozmopolitanizm hakkındaki tartışması, onun risk toplumu teorisi ile yakından ilişkilidir. 21. yüzyılın başında dünyanın bu kozmopolit durumun farkına vardığını belirterek ulusal sınırların ötesindeki küresel risklerin bunun en belirgin göstergelerinden biri olduğunu ileri sürmüştür. Öyle ki, “küresel riskler ulusal sınırları yok ediyor ve yerli ile yabancıyı birbirine karıştırıyor. Uzak öteki, kapsayıcı öteki haline geliyor.” Dolayısıyla insanlar, yaşamın anlamını artık birbirleri ile ilişkili olan benzer insanlardan ziyade sınırların ötesindeki “ötekiler” ile olan karşılaşmalarda bulmak zorunda kalıyor ve bu karşılaşmalar insanları birbirine bağlıyor.⁶⁴ Beck’e göre bu tür bir kozmopolitanizm; düşüncemizde, eylemlerimizde ve birlikte yaşamımızda ötekiliğin tanınmasını gerektirir. Dahası, ötekilerle olan farklılıklar hiyerarşik olarak düzenlenmemeli ve bunların yerine ortak norm, değer ve standartlar konulmamalıdır. Aslında ötekilerin farklılıklarının zenginlik olarak görülmesini, ilişkilerde evrensel eşitliğin göz önünde bulundurulması gerektiğini ve dolayısıyla farklılıklara olumlu bir değer atfedilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁶⁵ Onun “zorunlu kozmopolitleşme” olarak adlandırdığı durum, tam olarak budur. Gündelik yaşam, kozmopolit hale geliyor. Buna göre kozmopolitanizm, sosyo-politik faaliyetler ve bunlara eşlik eden risklerin ulusal sınırları aşmasıyla somut toplumsal bir gerçeklik haline gelmiştir. Bu, aynı zamanda, kozmopolitanizmin sosyal bilimler için yeniden ele alınmasını gerektiren küresel bir modernite dönüşümünü⁶⁶ ve Avrupa’nın siyasi olarak yeniden icat edilmesini ve yeniden yapılandırılmasını da⁶⁷ mümkün kılacaktır.

Kozmopolitanizm, refleksif modernitenin karakteristik özelliklerini analiz etmek için bir çerçeve sağlamıyor, aynı zamanda metodolojik milliyetçiliğin sınırlamalarına da vurgu yapıyor.⁶⁸ Beck’e göre metodolojik milliyetçilik; sosyal bilimlerin dünya risk toplumunun dinamiklerini, kararsızlıklarını, fırsatlarını ve ironilerini anlamasını ve analiz etmesini engelliyor.

⁶¹ Ulrich Beck, “Beyond Class and Nation: Reframing Social Inequalities in A Globalizing World”, *The British Journal of Sociology* 58/4 (2007), 681.

⁶² Will Atkinson, “Beyond False Oppositions: A Reply to Beck”, *The British Journal of Sociology* 58/4 (2007), 707.

⁶³ Brent K. Marshall, “Globalisation, Environmental Degradation and Ulrich Beck’s Risk Society”, *Environmental Values* 8 (1999), 268-9.

⁶⁴ Ulrich Beck, “The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails”, *Theory, Culture & Society* 24/7-8 (2007), 286-7.

⁶⁵ Ulrich Beck - Edgar Grande, “Cosmopolitanism: Europe’s Way Out of Crisis”, *European Journal of Social Theory* 10/1 (2007), 71.

⁶⁶ Beck, “The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails”, 287.

⁶⁷ Beck - Grande, “Cosmopolitanism: Europe’s Way Out of Crisis”, 72.

⁶⁸ Dan Woodman vd., “Prophet of A New Modernity: Ulrich Beck’s Legacy for Sociology”, *Journal of Sociology* 51/4 (2015), 1123.

"Küresel risklerle tek başına mücadele etmeye çalışan ulusalcı ve metodolojik bir milliyetçi, karanlık bir gecede bir sokak lambasının ışık konisinde kayıp cüzdanını bulmaya çalışan sarhoş bir adama benzer. Cüzdanınızı gerçekten burada mı kaybettiniz sorusuna şu yanıtı verir: Hayır, ama sokak lambasının ışığından yararlanarak onu arayabilirim."⁶⁹

Toplumunu ulus-devlet toplumlarıyla eşitlediği için metodolojik milliyetçiliği eleştiren Beck, bu ulus-devlet bakış açısının sosyolojik tahayyülü yönlendirdiğini ve sosyal bilimin hem geçmişteki hem de günümüzdeki modernleşme ve küreselleşme dinamiklerinin merkezine inmesine mâni olduğunu ifade etmiştir. Beck, kozmopolitleşme tezinin ise bu metodolojik milliyetçiliğin üstesinden gelen ve refleksif modernitenin yeni toplumsal çatışmalarını, dinamiklerini ve yapılarını analiz edebilecek bir referans çerçevesi oluşturmaya yardımcı olan metodolojik bir kavram olduğunu belirtmiştir.⁷⁰

Dolayısıyla, kozmopolitanizmin ilk ilkesi tamamlanmış ve kozmopolit sosyolojiye doğru bir paradigma değişimi gerçekleşmiştir. Bu yeni boyut, ulus-devlet sosyolojisinin iç ve dış, biz ve diğerleri, ulusal ve uluslararası, toplum ve doğa gibi ontolojik öncüllerini ve düalizmlerini sorgulayan bir sosyolojiyi içerir.⁷¹ İkinci ilkede Beck, kozmopolit farklılıkların ve bunun sonucunda ortaya çıkan kozmopolit çatışma karakterinin tanınması ilkesi ve kültür ve kimlik farklılıklarına ilişkin merak odaklanmıştır. Ona göre kozmopolitanizmin dünyası, camdan bir dünyadır. Bu nedenle farklılıklar, zıtlıklar ve sınırlar başkalarının ilkesinde, aynılığın bilinci doğrultusunda, sabitlenmeli ve tanımlanmalıdır. Burada kastedilen, bizi diğerlerinden ayıran sınırların artık ontolojik farklılıklar tarafından engellenip karartılmadığı aksine şeffaflaştığı durumdur. Kozmopolit empati ve perspektif alma⁷² ve durumların sanal olarak birbirinin yerine geçebilirliği (hem fırsat hem de tehdit olarak) ile ilgili üçüncü ilkede Beck, geri dönüşü olmayan aynılığın hem empati hem de saldırganlık için kontrol altına alınması zor bir alan açtığını tartışmıştır. Ona göre bu hem acımanın hem de nefret-merhamet birleşiminin bir sonudur çünkü öteki, kişinin duygularında deneyimlerinde mevcut hale gelir. Böylece kendini gözlemlemek ve ötekilerini gözlemlemek, artık birbirini dışlayan faaliyetler değildir.⁷³

Beck, dördüncü ilkede ise sınırları olmayan bir dünya toplumunda yaşamanın imkânsızlığı ve bunun sonucunda ortaya çıkan eski sınırları yeniden çizme ve eski duvarları yeniden inşa etme zorunluluğu üzerinde durmuştur. Buna göre eski sınır çizgilerinin yeniden tesis edilmesine yönelik özlem, kozmopolit bakış açısının politik açıdan kararsız ve refleksif bir bakış açısını yansıttığını kanıtıyor. Bu nedenle, görünüşte sabit olan farklılaşmalar ve dikotomiler kısır hale geldiğinde, yani artık yönlendirme sağlayamadığı ve çözülüp birbirine karıştığı zaman ve devlet ve millete dair tarihsel fetişler artık düzen ve kontrol sağlayamadığında, insanların eski kesinliklerin yıkıntıları arasında çıkarlarını ve karşılıklı ilişkilerini yeniden tanımlamanın yolunu bulmaları gerekir. Beck, beşinci ilkede yerel, ulusal, etnik, dini ve kozmopolit kültürlerin ve geleneklerin birbirine nüfuz ettiği, birbirine bağlandığı ve birbirine karıştığı melanj (*mélange*)⁷⁴ ilkesini tartışıyor. Buna göre, taşralılık olmadan kozmopolitanizm boştur, aynı şekilde, kozmopolitanizm olmadan taşralılık kördür.⁷⁵ Bu söylem, bir ikilemi ortaya koyuyor: Kozmopolit perspektif, bir taraftan taşralı ön yargılarla çelişerek onların yerini alırken aynı zamanda milliyetçi dünya görüşünü de içeriyor ve genişletiyor. Kemple'nin de vurguladığı gibi, böylece kozmopolitanizm, milliyetçi dar görüşlülüğü kuşatarak ve onun körlüğünü ortaya çıkararak yeniden yorumluyor.⁷⁶

Beck, daha kozmopolit bir dünyanın gerçekleşebileceği umudunu taşıyordu. Ancak onun iddiası, bu umudun doğrudan dünyaya yansıtılması değildi. Ona göre küreselleşme, yeni politikalara neden olabilecek yeni bir zorunlu kozmopolitleşme dalgasıdır.⁷⁷ Dolayısıyla o, küreselcilik ile kozmopolitleşme

⁶⁹ Ulrich Beck, "Risk Society's 'Cosmopolitan Moment'", 2008, 8.

⁷⁰ Ulrich Beck, "The Cosmopolitan Society and Its Enemies", *Theory, Culture & Society* 19/1-2 (2002), 18.

⁷¹ Beck, "Living in the World Risk Society", 7.

⁷² Perspektif alma (perspective-taking), alternatif bakış açıları keşfederek farklı deneyimleri ve bakış açılarını anlama eylemidir. Bu beceri, aynı zamanda, başkalarıyla empati ve iletişim kurmaya imkân sağlamaktadır.

⁷³ Beck, "Living in the World Risk Society", 7.

⁷⁴ Fransızca kökenli bir kelime olan melanj, genellikle birbirinden farklı unsurların karışımı anlamına gelir.

⁷⁵ Beck, "Living in the World Risk Society", 7-8.

⁷⁶ Thomas Kemple, "Mannheim's Pendulum: Refiguring Legal Cosmopolitanism", *UC Irvine L. Rev.* 4 (2014), 274.

⁷⁷ Dan Woodman vd., "Prophet of A New Modernity: Ulrich Beck's Legacy for Sociology", *Journal of Sociology* 51/4 (2015), 1123.

arasında önemli bir fark olduğuna dikkat çekti. Çünkü “kozmpolitleşme çokluğun tanınması anlamına gelirken, küreselcilik bunun olumsuzlanması anlamına gelir.”⁷⁸ Küreselleşme; küresel ve yerelin artık kutuplar halinde var olmadığı, birleşik ve birbirini kapsayan ilkeler olduğu ve doğrusal olmayan diyalektik bir süreç olduğu şeklinde nitelendirilmektedir.⁷⁹ Beck’e göre 21. yüzyıl, yeni bir sosyolojik paradigmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu paradigma değişimi ile birlikte; Avrupalılaşıma, yeni küresel meta-iktidar oyunu, toplumsal eşitsizliklerin ulus-devlet meşruiyeti, küresel nesil ve onun ulusötesi kısımları anlaşılacaktır. Bu anlamda günümüzün çok etnikli, çok dinli çatışmaları ancak modernitenin küresel dönüşümü ve yeni kozmpolit koşullar hakkında yapılan çalışmalar sonucunda ortaya çıkan kozmpolit bir sosyoloji paradigması ile çözülebilir.⁸⁰

3. Din Sosyolojisi Mirası

3.1. Refleksif Sekülerleşme ve Din

Dinin son yıllardaki değişimine toplumsal çerçeveden yaklaşan Beck, sekülerizm tartışmasını Jürgen Habermas, José Casanova, Peter Berger ve Thomas Luckmann gibi post-sekülerizmin önde gelen yazarlarının çalışmaları üzerinden yapmıştır. Modern toplumlarda dinin önemsiz olduğunu ileri süren sekülerleşme teorilerinin aksine dinin çağdaş yaşamdaki ana siyasi konulardan biri olduğunu ve sekülerleşmenin esasen dinin yeniden canlandırılmasının yolunu açtığını savunmuştur. Beck’in *A God of One’s Own*⁸¹ adlı kitabındaki din yaklaşımı, son yarım asırdır Batı dünyasında var olan dini canlanmanın anlamını refleksif modernite teorisinin analitik çerçevesi ve siyasi zorunluluklarıyla uyumlu hale getirme girişimidir. Beck, bu yaklaşımı ortaya koyarken, din sosyolojisindeki sekülerleşme tezini karakterize eden ve buradan çıkan temel argümanları şekillendiren kaynaklardan yararlanmıştır.⁸²

Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim gibi klasik sosyologların ortaya koyduğu modernleşme teorilerinin temel unsurunu, sekülerleşme teorisi oluşturur. Weber’e göre dinin gerilemesi “dünyanın büyüünün bozulması”nın bir sonucudur ve modernitenin genel gelişiminin temel bir özelliğidir. Weber ve diğer sosyologlar, farklı bakış açılarına sahip olsalar da dinin gerileyeceğini ileri sürerken Beck sekülerleşme tezine karşı çıkmıştır. Diğer bir deyişle o, seküler çoktanrıcılık ve dini inançların birleştirilmesi yoluyla ‘dini yeniden büyülenme’ üzerine yoğunlaşmıştır. Bu, modern gerçekliğin dağınık ve parçalanmış bir versiyonunu ortaya koymak olarak anlaşılabilir. Buna göre tek tanrılı dinler geriliyor, yeni çağ hareketleri yükseliyor ve insanlar farklı inançların dini unsurlarını bir araya getirerek kendilerine özgü bir din oluşturuyor.⁸³ Beck’e göre Batı’yı şaşırtan şey, “benden başka Tanrının olmayacak” diyen bir Tanrı’ya olan inancın yerini, tek tanrılı dinlerin ayrıcalıklı olduğu iddialarına karşı çıkan, sübjektif olarak arzu edilen ve gerçekleşen bir güçler ayrılığına bırakmasıdır. Bu dini eklektizm, aslında, *A God of One’s Own* ile kastedilen Tanrı inancına karşılık gelir. Beck, Japonya’da insanların tek bir Tanrı’nın yolundan gitmek yerine yılın belirli zamanlarında Şinto türbesini ziyaret etmelerini, Hıristiyan ayinlerine uygun olarak evlenmelerini ve Budist bir keşiş tarafından defnedilmelerini bu dini eklektizmin güzel bir örneği olarak değerlendirir. Japonya örneği, onun Batı’nın tek tanrılı dünya görüşünü reddettiğini gösterir. Ancak burada dikkat çekici olan durum, onun argümanının, her ne kadar Beck din sosyolojisindeki geleneksel akımlara karşı bir yaklaşım ortaya koysa da sekülerleşme teorisyenlerinin eleştirilerinden de beslenmesidir. Bu teorisyenlerden biri de Peter Berger’dır. Beck, tek tanrıcılık ile ilgili tartışmasını desteklemek için Berger’in Japon filozof Nakamura’dan yapmış olduğu alıntısına yer

⁷⁸ Beck - Willms, *Conversations with Ulrich Beck*, 183.

⁷⁹ Beck, “The Cosmopolitan Society and Its Enemies”, 17.

⁸⁰ Beck, “The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails”, 286.

⁸¹ Ulrich Beck, *A God of One’s Own* adlı kitabının başlığını, Nazi Almanya’sı sırasında (1941-1943) Hollanda’daki Yahudilere yapılan zulümleri günlüğüne kaydeden Yahudi yazar Esther (Etty) Hillesum’un (1914-1943) günlüklerinden esinlenerek oluşturmuştur. Bu ifade ile Beck; bir bireyin arzu ettiği ve seçtiği, kendine özgü Tanrısını kasteder. Bu Tanrı, kişinin kendi yaşamını ya da yaşam alanını yansıtır. Bu anlayışa göre bireylerin, ailelerinden miras aldıkları dinlerine bağlanmak yerine farklı dini ilkeleri bir araya getirerek kendilerine özgü alternatif bir din anlayışı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Beck’in Hillesum’a dair düşünceleri için “3.3. Dinsel Bireyselleşme” başlığına bakınız.

⁸² Simon Speck, “Ulrich Beck’s ‘Reflecting Faith’: Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity”, *Sociology* 47/1 (2012), 161.

⁸³ Mythen, “Ulrich Beck, Cosmopolitanism and the Individualization of Religion”, 117.

vermiştir: "Batı iki temel hatanın sorumlusudur. Biri tek tanrıcılıktır – yalnızca tek bir Tanrı vardır – diğeri ise Aristoteles'in çelişki ilkesidir – bir şey ya A'dır ya da A değildir. Asya'da her akıllı insan size pek çok tanrının olduğunu ve şeylerin hem A olabileceğini hem de A olmayacağını çok iyi bildiğini söyleyecektir."⁸⁴

Beck, sekülerleşme ile ilişkili dört husus üzerinde durmuştur. İlk olarak, sekülerleşmenin Avrupa'ya özgü olup olmadığını sorgulamıştır. Kiliseye gitme sıklığı ile sekülerleşme arasında doğru bir ilişki olduğunu varsayarak, Avrupa ülkelerinin çoğunda kiliseye gitme oranının yüzde yirminin altına düştüğünü ancak Avrupa dışındaki ülkelerde kiliselerin yeniden canlandığını belirtmiştir. Hatta Hıristiyanlığın, tüm tarih dikkate alındığında, en güçlü şekilde yayıldığı döneme tanıklık ettiğimizi ileri sürmüştür. Dolayısıyla Hıristiyanlık, sekülerleşme teorisyenlerinin iddia ettiği gibi hiçbir şekilde son demlerinde değildir. Bu, Hıristiyanlığın Avrupalılıktan arındırılma sürecinde olduğu ve Avrupa dışında geliştiği anlamına gelir. Beck, burada, epistemolojik bir anlayışa işaret etmektedir: "Ulusal bakış açısından kozmopolit bakış açısına geçişi başaramayan kişi gerçek durumu kavrayamaz. Dini alan ve içindeki aktörler ve eylem olanakları ulusal alandakilerle aynı değildir." Bu bakımdan, onun vurguladığı kozmopolit bakış açısı, dünya dini olmaya aday herhangi bir dinin etnik, ulusal veya bölgesel sınırların ötesine geçerek herkese hitap etmesi demektir.⁸⁵ Hıristiyanlığın Avrupa'da zayıflaması sorununa odaklanan klasik sekülerleşme teorisi, Batı'nın kendisini merkeze koyması nedeniyle yanıldı. Bunun nedenlerinden biri, dinin tarihsel ve hermenötik açılarından ele alınması yerine pozitivist ilerlemeci bir yaklaşımla değerlendirilmesiydi. Öyle ki din, bir yerde yavaş yavaş yok olurken başka yerlerde yeniden yeşermeye başlayabilir.⁸⁶

İkinci konu ise sekülerleşmenin paradoksudur. Beck, sekülerleşme ilgili alanyazının dinin ve dini kuruluşların önemini yitirmesine odaklandığını, sekülerleşmenin din açısından bir avantaj olarak görülmesi gerekip gerekmediğine dair bir soru sormadığını ileri sürmüştür. Ona göre din, sekülerleşmeyle hem güçsüzleştirilir hem de güçlendirilir. Bu yaklaşımla dinin, kendisini batıl inançlardan ve kendi dünyevi gücünü meşrulaştırmanın ağır yükünden kurtardığı ve modernleşme sürecinin iki önemli aktörü olan yabancılaşmaya ve gerilemeye iten bilimden ve siyasetten ayrılarak özgürleştiği vurgulanır. Bir taraftan, rasyonel bilginin sorumluluğu bilime devredilirken diğer taraftan ulus ve devlet biçimindeki siyasal topluluğun egemenliğinin dünyevi aşkınlığını kutsallaştırmak siyasete bırakılmıştır. Aslında Beck, sekülerleşme sürecinin Tanrı'nın bir armağanı olarak yorumlanabileceğine inanırdı. Böylece özgürleşen din (kurumsal), kendisini insanlığın aşkınlık ihtiyacını ve aşkınlık bilincini geliştirmeye ve gerçek spiritüalizm misyonuna adayabilecektir.⁸⁷ Burada Beck'in "a god of one's own" tanımına Hıristiyan Tanrısının aşkınlığını dahil ettiğini ancak bunu her bir benliğin kendi öznel inanç biçimini oluşturma olasılığı ile ilişkilendirdiğini belirtmek önemlidir. Böyle bir olasılık, "a god of one's own" kavramsallaştırmasının, analitik düzeyde, din ile spiritüalizm formlarının tam ortasında yer alabileceğini de göstermektedir.⁸⁸

Sekülerleşme tartışmasında üzerinde durulan üçüncü husus, ulusların ve dinlerin sınırlarını aşan ve dini inanç ve uygulamalarını hem doğunun hem de batının dini ve spiritüel geleneklerinden ödünç alan "Yeni Dini Hareketler" hakkındadır. Beck, dinin devlet ve bilim eliyle zorla sekülerleştirilmesinin, 21. yüzyılda dindarlığın ve spiritüalizmin yeniden canlandırılmasının yolunu açtığını vurgulamıştır. Bunun dindarlık ve spiritüalizm konularında uzman olduğunu iddia eden kiliseler açısından oluşturduğu risk, insanların subjektif olarak arzu ettiği ve seçtiği Tanrı anlayışının kiliseleri boşaltması ve dünyevi kurumlara dönüştürmesidir.⁸⁹ Beck'in, burada, Thomas Luckmann'ın sekülerleşme tezine karşı

⁸⁴ "An interview with Peter Berger", *The Hedgehog Review* 8/1-2 (2006), 154.

⁸⁵ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 22-4.

⁸⁶ Günerigök, *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*, 198.

⁸⁷ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 24-6.

⁸⁸ Antonio Camorrino, "Gods of Second Modernity": Religion and Spirituality from Ulrich Beck's Sociological Perspective", *Italian Sociological Review* 12/85 (2022), 942.

⁸⁹ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 26-7.

geliştirmiş olduğu tartışmalardan yararlandığını görüyoruz.⁹⁰ Bununla birlikte onun, Luckmann'ın sekülerleşme tezi ile ortaya koyduğu perspektifi çok iyi anlayamadığını da peşinen belirtmemiz gerekir. Çünkü Beck, Luckmann'ın "görünmeyen din" teorisini "görünmeyen veya örtülü dinler" olarak adlandırılan yeni dini hareketlerin yalnızca ortaya çıkışı bağlamında değerlendirerek yanlış anlamıştır. Öyle ki Luckmann'a atfedilen "görünmeyen veya örtülü dinler" ifadesi, Luckmann'ın hiçbir çalışmasında geçmez.⁹¹ Luckmann, modern toplumda tamamen kurumsallaşmış olan dindarlık anlayışından kopuş olduğunu ve bireyselleşmiş, "görünmeyen" dinlerin görünür hale geldiğini belirtir. Ona göre, sekülerleşme teorisyenlerinin dindarlığı kilise ile sınırlandırarak kiliseye gitme oranının azalmasını sekülerleşme ile ilişkilendirmelerini etnosentrik dar görüşlülüktür.⁹² Beck, aynı şekilde, 'Yeni Dini Hareketler'deki "yeni" sıfatının Avrupa merkezli bir yaklaşıma işaret ettiğini ileri sürmüştür.

"Çünkü Batılı olmayan gözler ve özellikle de Asya'nın panteist dini geleneklerinin gözleri için bu postmodern dindarlık tanıdık bir hikâye olarak ortaya çıkıyor. Bireyci mistisizm, tüm büyük dini geleneklerde bir seçenek olarak iyi bilinir, ancak orada bir 'sapma' ya da başka bir şey olarak kabul edilirdi ve (Hindu, Budist veya Taocu geleneklerdeki) dini inancın elitlerinin ve virtüöz temsilcilerinin koruması altındaydı.⁹³ Beck'e göre, yeni olan ve dini inançların bireyselleşme ve kozmopolitleşme süreçlerini bir araya getirerek görünmez din kavramında birleştiren şey, Avrupa merkezli tek bir dinden ziyade tüm dünya dinlerinin ve kültürel ve spiritüel sembolik dünyaların eş zamanlı varlığı ve mevcudiyetidir."⁹⁴

Son olarak Beck, inancın yeniden canlanmasının altında yatan otorite ilkesinin egemen benlik olduğunu vurgulamıştır. Buna göre sekülerleşme, dinin ve inancın yok olması değil, giderek bireyselleşmeye dayalı bir dindarlığın gelişmesi ve kitlesel olarak yayılması anlamına gelmektedir. Yerleşik dini kurumların varoluşsal sorunlar üzerindeki otoritesinin zayıflaması, dinin bireysel bir deneyim haline gelmesini teşvik etmiştir. Dolayısıyla Beck'e göre, artan modernleşme ile birlikte dinler ya da dini konuların ve deneyimlerin bireyler için önemi ortadan kalkmaz. Aksine bir taraftan bireyler, organize dinî topluluklar ile bağlarını zayıflatırken diğer taraftan bireysel dindarlığın arttığı ve dinin kamusal alanda daha fazla görünürlüğe kavuştuğu bir süreç yaşanır. Başka bir deyişle bireyselleşme teorisi, kendisini sekülerleşme teorisinden ayırmak için kurumsal din ile bireyselleştirilmiş inanç arasında ayırım yapar. Bu süreç, esasen, daha büyük bir eğilim olan refleksif modernleşmenin parçasıdır. Refleksif modernleşmede dini etkiler iç içe geçer ve temel ön koşulları kendi öncüllerini değiştiren bir modernleşmenin yapay olarak oluşturulmuş belirsizliğini içeren bir topluma olan inancı yeniden canlandırır. Diğer bir deyişle örneğin bazı Yahudiler, özellikle eski ve yeni Yahudi uygulamalarından ve dini metinlerden seçimler yaparak ve kendi özgünlük fikirlerini tatmin edecek kombinasyonlar arayarak kendilerine özgü bir Yahudilik inancı geliştirebilir. Beck'in sekülerleşmeye ilişkin bu tartışması, bu Yahudilerin geleneksel kurumsal dine bilerek veya bilmeyerek ihanet ettikleri ve kendi bireyselliklerini Yahudilikleriyle ilişkilendirdikleri anlamına gelir.⁹⁵

Sonuç olarak Beck, sekülerleşme ve dinin karşılıklı olarak birbirlerini dışlamayan veya ötekileştirmeyen, ancak tam aksine birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak kabul edilmesi gerektiğini varsayarak sekülerleşme olgusunu incelemiştir.⁹⁶ Cevap aradığı sorulardan biri, sekülerleşme teorisinin dinin modernleşme sürecindeki yerini tamamen yanlış yorumladığı sonucuna varıp varamayacağımız üzerinedir. Birçok yazarın din yerine sekülerleşmeyi sorun olarak gördüğünü söyleyen Beck, din sosyologlarının dinin ölümü ile onun antitezi olan sekülerleşmenin ölümü arasında giderek daha etkili hale gelen üçüncü bir alternatif ortaya koyduklarını vurgulamıştır. Bu, tarihsel bağlamlarına bağlı olarak birden fazla gelişimsel yola, aşamaya ve formlara odaklanan, doğrusal olmayan bir modernleşme ve sekülerleşme teorisi sorunudur. Beck'in burada kastettiği, çoklu moderniteler gibi çoklu

⁹⁰ Buna rağmen Beck, sekülerleşme teorisinin önde gelen akademisyenleri olarak gördüğü 19 kişi arasında Luckmann'a yer vermemiştir. Bunun için bkz., Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 20.

⁹¹ Roberto Cipriani, "Uncertain Faith: A Multi-method Approach", *Social Compass* 70/4 (2024), 623.

⁹² Luckmann Thomas, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society* (New York: MacMillan Press, 1967), 42.

⁹³ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 27.

⁹⁴ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 28.

⁹⁵ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 29-39.

⁹⁶ Günerigök, *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*, 186.

sekülerleşmelerin de var olduğudur. Diğer bir deyişle o, sekülerleşme teorisinin tamamen yanlış olmadığını ve aynı zamanda bu teorinin ülkelerin ve bölgelerin bağlamlarının farklılığı nedeniyle tek bir biçimden ibaret olmadığını savundu.⁹⁷

3.2. Dinsel Kozmopolitizm

Beck'in dinsel kozmopolitizm hakkındaki düşüncelerini, dinlerin evrenselliğinden ve dindar ile ötekiler arasında var olduğunu düşündüğü problemten hareketle tartıştığını söyleyebiliriz. Bu nedenle öncelikle çağın temel problemlerini teşhis etmiş ve daha sonra refleksif modernleşme teorisini kullanarak kozmopolitizm kavramını dine referansla açıklamaya çalışmıştır.

O, Aydınlanma Çağı'nı Avrupa'da meydana gelen amaçlı bir proje olarak gördü.⁹⁸ Ona göre bu çağın en önemli kavramları olan akıl ve rasyonellik, bir araya gelerek radikal bir din eleştirisi üretmiştir. Dinin meşruiyeti sorgulanırken modern özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ütopyaları artık meşruiyet kaynağı olarak bir tanrıya ihtiyaç duymuyordu.⁹⁹ Bu projenin merkezinde ise özgür insan aklının ilahi vahiy ve neo-Aristotelesçi metafiziğin üstüne yükseltilmesi ve (dini) hakikat ve iyilik konularında nihai otorite olarak görülmesi vardı. Bununla birlikte Beck, bu projenin başlangıç aşamasındaki "İlk Modernite"nin, çağdaş toplumları tehdit eden belirsizlikler ve riskler oluşturduğunu da kabul etmiştir. Buna rağmen Aydınlanma projesinden vazgeçilmediğine, bu tür tehditlerin "Refleksif Modernite"ye geçişteki zorluklar olarak görüldüğüne dikkat çekti. Kozmopolitleşmeyi, insan ilişkilerinde bu özgür insan aklının öneminin kabul edildiği ve insan bilincinin dönüştürüldüğü süreç olarak açıkladı. Kozmopolitleşmiş aklın dönüşmüş bilincinin, uluslar ve dinler arasında homojenliğin değil çeşitliliğin olduğunu vurguladığını ileri sürdü. İnsanlar arasında dini hakikate dayalı farklılıklar olduğuna dair yaklaşımı ise mantıksız bulmuştur. Buna göre kozmopolitleşmiş aklın dine bakışı, dinin hakikat hakkındaki tek otorite olma iddiasını itibarsızlaştırarak tüm dinlerin kendi çeşitliliği içinde kabul edilmesi gerekliliği üzerinedir.¹⁰⁰

Beck, kozmopolitizm teorisi ile dini hakikatin gerçekleştirmediği barışın tesis edilebileceğini düşünüyordu. Doğal olarak burada, kozmopolitizminin her bir dinin ortaya koyduğu dini hakikat karşısında nasıl bir çözüm üreteceği ve vadettiği barışı nasıl sağlayacağı önemlidir. Çünkü barışı tesis etmenin yolu, Beck'in de kabul ettiği gibi, başkalarının dini hakikatini tanınmasını gerektireceği için teoriye bir çelişki yükler. Kozmopolitizm bir yandan mutlak hakikat iddiasını kabul etmeliyken diğer yandan aynı şekilde başkalarının dini hakikatini tanımalıdır. Bu ise hem kendi hakikatini hem de başkalarının hakikatini mutlak geçerliliğini, zorunlu olarak inkâr etmeyi gerektirir. Peki bu çelişki nasıl çözüme kavuşturulabilir? Beck, iki olasılık üzerinden bu soruya cevap vermiştir. Birincisi; ya tüm dinlerde ortak olan tek hakikat (evrensel bir hakikat) aslında mevcuttur, ki bu tüm dinlerin birçok hakikatiyle aynı olması mümkün olmayan tek bir hakikattir. Öyle görünüyor ki Beck, bu ortak tek bir hakikat fikrinin dinler arasında olabilecek anlaşmaların ya da dinlerin bir konu üzerinde ortak hareket edebilmelerinin imkanını sağlayabileceğini düşündü. İkinci olasılık ise bir dinin mutlak hakikat iddiasının, başkalarının dini hakikatlerinin hoş görüleceği bir çerçeve sağlayamayacağıdır. Diğer bir deyişle tamamen dini temelli bir kozmopolitizm, mümkün değildir. Onun kozmopolitizm teorisi bağlamında bir hoşgörünün sağlanabileceğine dair inancı, onu hoşgörünün dini hakikatin dışında da aranabileceği fikrine götürmüştür. Buna göre; tamamen dine dayalı bir kozmopolitizm mümkün değilse o zaman tüm dinlerde ortak olan tek hakikat, diğer dinlerin ötekiliğinin tanınmasına dayanan kozmopolit hakikat olmalıdır. Beck, bu durumu şu şekilde formüle etmiştir: Kozmopolit hakikatlerin birbirleriyle ilişkileri, dinlerin insanlara aktardığı değişmez/mutlak hakikatlere dayalı bir dinsel kozmopolitizmi değil aksine insanların kendi aralarında uzlaştığı kurallara, anlaşmalara ve insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi prosedürlere dayanan bir dinsel kozmopolitizmi gerekli kılar.

⁹⁷ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 39.

⁹⁸ Ulrich Beck, "Understanding the Real Europe", *Dissent (Summer)*, (2003), 33.

⁹⁹ Beck, *The Metamorphosis of the World*, 51.

¹⁰⁰ Michael Leahy, "Ulrich Beck's Cosmopolitanisation Thesis: A Philosophical Critique", *Australian Journal of Political Science* 48/2 (2013), 152-3.

Dolayısıyla Beck'in yaklaşımında dinsel kozmopolitanizm; uzlaşmacı, çoğulcu ve rasyonel temellere dayalıdır.¹⁰¹

Bu tartışmadan çıkarılması gereken önemli bir husus da Beck'in dinlerin mutlak hakikat iddiasını, aynı zamanda insanlığa yönelik bir risk olarak yorumlamasıdır. Bu, dinler arasında var olan inanç ve düşünce temelindeki çatışmalardan kaynaklı riskten kurtulmanın yolunun, dini liderlerin dini hakikatlerden ziyade rasyonel ve pragmatik anlaşmalara güvenmelerinden geçtiğini işaret eder.¹⁰² Arabulucu ve barışı sağlayıcı olarak dine başvurulabileceğini ileri süren Beck, dinin bir nevi kimlik ve mensubiyet kanıtı haline geldiğini belirtmiştir. Buna göre dinin amacı, bir yandan birçok milleti tek çatı altında birleştirmek diğer yandan farklı dini toplulukların bir arada yaşamasına hoşgörü göstermek ve saygı duymaktır. Beck'e göre dinler arasında barışın sağlanabilmesi için dinler ve onların teolojik yorumcuları, söylenen ve söylenmeyenlerin bağlamsallaştırılmasında hakikatin çok boyutluluğundan, belirsizlik sanatından, müphemliğin yayılmasından ve anlam düzeyleri arasındaki karşılıklı etkileşimden yararlanmalıdır. Onun dini liderlerin nasıl davranmaları gerektiğine yönelik yaklaşımını, Papa XVI. Benedict'in (Kardinal Joseph Ratzinger) Kasım 2006'da İstanbul Sultan Ahmed Camii'ni ziyareti sırasında yapmış olduğu davranışlara dair yorumunda çok daha net bir şekilde görebiliriz. Benedict, Türkiye ziyaretinden 2 ay önce verdiği bir konferansta, 14. yüzyılda yaşamış olan bir Bizans kralının İslam dinini şiddet ile eş tutan bir sözünü kullanarak birçok Müslümanı öfkelenmişti. Buna rağmen Benedict, İstanbul'a geldiğinde camiye ayakkabılarını çıkararak girmiş, kibleye dönerek Müslümanlar gibi iki elini karnının üzerinde bağlamış ve dua etmişti. Beck, Müslüman dünyasının Benedict'in dua ettiğine ikna olduğunu, Katoliklerin ise onun dua etmediğine, meditasyon yapıyor olabileceğine, yalnızca dudaklarını sözsüz bir şekilde hareket ettirdiğine ve böylece Katolik öğretisinin bütünlüğünü koruduğuna inandıklarını ileri sürdü. Tam tersi durumda ise Katoliklerin Benedict'in mutlak hakikat iddialarından vazgeçtiğini düşüneceklerini söyleyerek Benedict'in tam olarak ne yaptığı ile ilgili "aktif sessizliği"nin onun rasyonel temellere dayalı kozmopolitliğini yansıttığını savundu. Beck'in "söylenmeyen sözlerin eylemi" vurgusu, Benedict'in rasyonel davranarak kendi dininin mutlak hakikat iddialarından vazgeçmediği ve İslam dini karşısında da muhalif bir duruş sergilemediği anlamına geliyor.¹⁰³ Ancak Beck'in, Benedict'in camideki davranışlarını mutlak hakikatin çok boyutluluğu ya da Hristiyan hakikatinden kaynaklı bir hoşgörü olarak yorumlaması problemlidir. Benedict (Kardinal Joseph Ratzinger) ve dönemin İtalyan Senatosu Başkanı Marcello Pera'nın birlikte kaleme aldıkları *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*¹⁰⁴ adlı kitap incelendiğinde, onların hoşgörü ya da dinler arası diyalog ile mutlak hakikat arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair düşünceleri görülebilir. Öyle ki onlara göre dinler arası diyalog kesinlikle vahiy ile ilgili olamaz çünkü "vahiy gerçektir". Dahası hoşgörü, kardeşlik, barış gibi değerlerin seküler olduğunu, Hristiyan evanjelizasyonunun sekülerizmi değil mutlak hakikati vaaz ettiğini ileri sürerler. Dolayısıyla Beck'in dinlerin mutlak hakikat iddialarının yol açtığı riski ortadan kaldırmak için ileri sürdüğü rasyonel ve pragmatik anlaşmalara dayalı ve çoğulcu bir dinsel kozmopolitanizm mümkün görünmüyor.

Beck, dinlerin evrenselliğini de sorunlu görmüştür. Ona göre dinlerin evrenselliği, hem sınıf ve milletten üstün kardeşlik duygularına hem de ölümcül düşmanlığa neden olur. Bu evrensellik, dindarları totaliter bir ideoloji ile baştan çıkarır. Bu bakımdan dinlerin, insanları uygarlaştırabileceği gibi onları barbarlara da dönüştürebileceğini iddia etmiştir. Beck'in bu diyalektığe güçlü vurgusu, aslında onun dindarlar ile ötekiler arasında oluşabilecek toplumsal sorunlara bir işareti olarak yorumlanabilir. Nitekim Beck, dindarların inançlarına güçlü aidiyetlerinin modern insanlığa ciddi şekilde sıkıntı verdiğini ifade etmiştir. Ona göre tek tanrılı dinler¹⁰⁵, ötekiler ile kendi inananları arasında dinden ilham alan barikatlar inşa eder ve dünya toplumunun sınır ötesi ahlakını öngerecek kontrol altına alınması zor şiddet

¹⁰¹ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 193-4.

¹⁰² Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 198.

¹⁰³ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 196.

¹⁰⁴ Joseph Ratzinger - Marcello Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam* (Basic Books, 2006).

¹⁰⁵ Burada Beck'in din ile çoğunlukla Hristiyanlık dinini kastettiğini belirtmemiz gerekir. Tüm dünya dinlerini kozmopolit bakış açısıyla değerlendirmenin zor olduğunun farkında olan Beck, bunu aşmak için farklı dinlerin çelişkili dinamiklerinin kesişimi olarak Avrupa bağlamı üzerinde yoğunlaşıyor.

eylemlerine imkân verir.¹⁰⁶ Beck, Hıristiyan evrenselciliğinin “insanın ve onun ruhunun ebedi kurtuluşu, tüm diğer toplumsal sınırların ve ayrımların önemsizleştiği” şeklinde tek ve belirleyici bir bakış açısına dayandığını vurgulayarak dinsel ötekiliğe yönelik bu evrenselci yaklaşımın dört yüz yıl önce yaşanan ünlü Valladolid tartışmasında Dominikli rahip Bartolomé de Las Casas'ın argümanlarında da görüldüğünü dile getirmiştir: “Başkalarına karşı tutumunuzu belirleyen, onların farklılığı değil, benzerlikleridir.” Bu, dini evrenselciliğin insan yaşamının tüm biçimlerini tek bir medeniyet düzeni içinde topladığı, kültürel farklılıkları dışladığı ve dolayısıyla ötekilerine karşı hegemonyacı bir ilke olarak hareket ettiği anlamına gelir. Beck, bu durumu şu şekilde özetlemiştir: “...[B]ir Afrika evrenselciliği hayal edersek, gerçek beyaz adamın siyah bir ruhu olur.” Dolayısıyla o, dini evrenselciliğin temel karakteristiğinin yapısal bir hoşgörüsüzlük olduğu fikrinde ısrar etmiştir.¹⁰⁷

Beck'in *a god of one's own* olarak adlandırdığı durumun kozmopolit doğasında ısrar ettiğini vurgulamamız gerekir. İkinci modernitede din dahil her olgunun yeterince anlaşılması için kozmopolit bir bakış açısına ihtiyaç olduğu üzerinde durdu.¹⁰⁸ Onun dinsel kozmopolitizm kavramına odaklanmasının temel amaçlarından biri, yukarıda vurguladığımız gibi, onu normatif olarak “dini evrenselcilik” kavramından ayırmaktır. Buna göre onun yaklaşımında dinsel kozmopolitizm, tek tanrılı dinlerin üzerinde ısrar ettiği hiyerarşik ayırım ve evrensel aynılık tutumlarına karşı dindar ötekileri hem tikel hem de evrensel, farklı ve eşit derecede geçerli kabul eder. Bu dini ötekilik; tehdit edici, yıkıcı ya da parçalayıcı olarak görülmez. Aksine, mevcut dini zenginleştiren olarak düşünülür. Başkalarının inancının tanınmasına yönelik bu vurgu, esasen farklılıklara yönelik genel bir hoşgörü ilkesi ortaya koymaktadır. Burada ortaya çıkan temel soru, dini farklılıkların birbirleriyle ve kendilerine has bir Tanrı düşüncesi ile nasıl uzlaşabilecekleridir. Beck'in de bu soru karşısında zorlandığını söyleyebiliriz. Çünkü dinsel kozmopolitizm, bir taraftan dini farklılıkların karşılıklı olarak birbirlerini tanımalarını vadederken diğer taraftan birbirini dışlayan tüm dini evrenselcilikleri aşan, yerel ve topluluk/halk hareketlerinden güç alan bir tür taban kültürüne gereksinim duymaktadır.¹⁰⁹ Dolayısıyla onun bakış açısına göre kozmopolitleşme, dinlerin ulusal ve bölgesel temellerinden arındırılmasını gerektirir. Bu ise inancın artık bireyin isteğine bağlı kalması ve dini kişiliğın otoritesine bağlı olması nedeniyle dinlerin bireyselleştiği anlamına gelir.

3.3. Dinsel Bireyselleşme

Ulrich Beck'in dinsel bireyselleşmeye dair düşünceleri, en açık bir şekilde onun Hollandalı Yahudi yazar ETTY HILLESUM'un (1914-1943) günlüklerinden hareketle ortaya koyduğu tartışmalarında izlenebilir. Hillesum, Hollanda'daki Yahudilerin 1941-1943 yılları arasındaki deneyimlerini ele aldığı günlüklerinde, aynı zamanda, Tanrı ile olan özel ilişkisini anlatmıştır. Yaşanılan zulümleri merhametli bir Tanrı'nın varlığıyla bağdaştırmakta başarısız olan Hillesum, kendi kendine konuşuyormuş gibi Tanrı'yla konuştuğu özel bir tarz geliştirmiştir.¹¹⁰ Beck'in görüşüne göre Hillesum:

“hiçbir öz-bilinç izi olmaksızın doğrudan O'nunla konuşur. Kendini keşfetme ve Tanrı'yı keşfetme, kendini bulma ve Tanrı'yı bulma, kendini icat etme ve Tanrı'yı icat etme – hepsi doğal olarak tek bir yerde birleşir. Onun kendine özgü Tanrısı, sinagogların, kiliselerin ya da 'inananların' Tanrısı değildir... Onun Tanrısı, sapkınlık, Haçlı Seferleri ve Engizisyonun, Reformasyonun ve Karşı-Reformun anlatılamaz zulümleri veya dini amaçlı terörizmin toplu katliamları hakkında hiçbir şey bilmiyor. Onun Tanrısı, teolojiden ve dogmadan uzaktır; tarihe karşı kördür ve belki de tam da bu nedenle merhametli ve çaresizdir.”¹¹¹

Beck, Hillesum'un günlüklerinde, onun kendine özgü varoluşsal çabası ile evrensel birey (kişinin kendi evrensel Tanrısı) arasındaki bağlantının sağlanmaya çalışıldığını belirtmiştir. Hayranlık uyandıranın, hatta kutsal olanın insan ırkı olduğunu ileri süren Beck, Hillesum'un bu varoluşsal çabasının ego kültürüne

¹⁰⁶ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 63.

¹⁰⁷ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 70.

¹⁰⁸ Camorino, “Gods of” Second Modernity”: Religion and Spirituality from Ulrich Beck's Sociological Perspective”, 940.

¹⁰⁹ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 69-72.

¹¹⁰ Hillesum ETTY, *ETTY: The Letters and Diaries of ETTY Hillesum 1941-1943*. (Ottawa: Novalis, 1981).

¹¹¹ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 3.

dair her türlü şüpheyi çürüten bir dinsel bireyselleşme örneği olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla Beck'in ortaya koyduğu dinsel bireyselleşme yaklaşımı, insanlığı bir bütün olarak ele alan evrensel din anlayışının (İbrahim'i dinler) ve dini inancın kamusal alandaki varlığının/görünürlüğünün karşısında durmaktadır. Beck; Yahudilik, Hıristiyanlık ya da İslam gibi resmi bir dinin içinde doğmuş ve gündelik yaşamlarındaki seçimlerini o dinin gereklerine göre yapmış bireylerin karşısına kendine özgü bir Tanrı inancı geliştiren Hillesumları koymuştur. Beck'in bu anlatı yoluyla vurgulamaya çalıştığı, insanların "dogmalardan, ayinlerden ve dini yorumlardan" kurtulmasıdır. Diğer bir deyişle dini büyüünün bozulmasıdır.¹¹²

Vaftiz ile simgelenen bireyin özgürlüğünün, Hıristiyan dininin en temel ilkesi olduğunu vurgulayan Beck, bu ilkenin bireyin Hıristiyan topluluğuna katılma konusundaki özgür kararını temsil ettiğini belirtmiştir. Bu temel ilke hem yenilikçi bakış açıları hem de maddi kaynakları gerektiren kolektif yapılara dayalı bir metodolojik kavramla birlikte gelir. Beck, bu yapıların tarihsel bağlamdaki güç ilişkilerinden etkilendiğini hatırlatmaktadır. Onun vaftiz örneği, kendi içinde çelişkili bir temel Hıristiyanlık ilkesini yansıtır. Buna göre bireyin öznel seçimi ve inanç itirafı, aynı zamanda mevcut dini hiyerarşiye de bağlılık anlamına gelir. Bu ilke, dinler arasında, bireysel inanç ile kolektif inanç arasındaki gerilimi nasıl idare ettiklerine bağlı olarak (örneğin, bir kiliseye dahil olup olmama gibi) ayırım yapılmasına izin verir. Olağanüstü durumlarda bireysel dindarlık veya maneviyat, yerleşik din ya da topluluktan koparak Tanrı'nın önünde benzersiz olma hissine yol açabilir.¹¹³ Bu nedenle Beck, uzun vadede "Bireyselleşme Bir" ile "Bireyselleşme İki" arasında ayırım yapılmasının arzu edildiğini belirtmiştir. "Bireyselleşme Bir", din içerisinde bireyselleşmeyi ifade ederken (örneğin Protestanlık); "Bireyselleşme İki", dinin bireyselleştirilmesi anlamına gelir (kişinin arzu ettiği ve seçtiği, kendine özgü Tanrısı).¹¹⁴ Beck birincisinin, bireyselleşme ve kolektifleştirme (Reformasyon sırasında) arasındaki çatışmalara gömülü belirli Orta çağ potansiyellerini yeniden yönlendirdiğini ileri sürmüştür. Bu tür bireyselleşmenin, aynı zamanda, Hıristiyanlık içinde ortaya çıkan bireyselleşmeyi gerçekleştirmeye yönelik mücadeleleri de yeniden yapılandığına belirtmiştir. Beck'in Protestan reformu ile bireyselleşme süreci arasındaki ilişkiye vurgusu, oldukça dikkat çekicidir. Öyle ki Protestan reformu, bireyin kendi hakkında öz değerlendirme yaptığı önemli bir dönemdir. Bu süreçte, doğrudan Tanrı ile kurulan iletişim, bireyin kendi ruhsal deneyimini ve inancını sorgulamasına olanak sağlamıştır. Beck, ikincisinin ise özellikle Avrupa'da İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan "refah devleti bireyselleşmesi"¹¹⁵ (din sonrası bireyselleşme) bağlamında bireyin, Hıristiyanlık dışında kendine özgü bir Tanrı inancının doğuşunu yeniden inşa ettiğini vurgulamıştır.¹¹⁶

Beck, bireyselleşme süreci ile geç modern toplumda bireyin arzu ettiği ve seçtiği kendine özgü bir Tanrı inancının ortaya çıkışı arasındaki sürekliliğe dikkat çekmiştir. Böylece, kozmopolit aşamaya özgü kimlik dönüşümleri ile dinsel alanla ilgili olanlar arasındaki ilişkiyi vurgulamayı ve ardından Hıristiyan dininin yapısal olarak ikircikli doğasına dikkat çekmeyi başarmıştır. Ona göre din, bireyselleşmenin hem karşıtı hem de kaynağıdır. Bu paradoksal bakış açısına göre bireyselleşmenin karşıtı olarak din; bağlılık, hafıza, kolektif kimlik ve ritüeldir. Seküler ve doğallaştırılmış bir tarzda da olsa sosyallik dine atfedilen bu özelliklerden oluşturulur. Bireyselleşmenin kaynağı olarak din ise bireyin inanma kararına ve dolayısıyla bireyin özgür olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu ikinci duruma Beck, Hıristiyanlık ahlakını tavsiye edenleri örnek göstermiştir. Buna göre bireyselleşme salgınına panzehir olarak günde üç kez Hıristiyan ahlakını önerenler, esasen mücadele etmeye giriştikleri bireyciliğin¹¹⁷ kendisini teşvik ediyor. Ayrıca

¹¹² Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 11-12.

¹¹³ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 100.

¹¹⁴ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 81.

¹¹⁵ Refah devleti kavramı, bir devletin ya da köklü bir sosyal kurumlar ağının, vatandaşların ekonomik ve sosyal refahının korunmasında ve geliştirilmesinde anahtar rol oynadığı hükümet şeklidir. Beck, "refah devleti bireyselleşmesi" ile refah devletinin meşruiyetinin azalmasına yol açan bireyselleşme sürecine atıfta bulunur. Bu bakış açısına göre bireylerin sınıf, siyaset, din gibi kurumlardan kopması; kolektif siyaset ve sosyo-ekonomik değerlerin temelindeki tüm geleneği yok etmiştir. Ona göre çıkarlar, görüşler ve çatışma konuları giderek parçalanmıştır. Refah devleti kavramı ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: Jill Quodagno, "Theories of The Welfare State", *Ann. Rev. Sociol.* 13 (1987), 109-128.

¹¹⁶ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 101.

¹¹⁷ Camorrino, "Gods of" Second Modernity": Religion and Spirituality from Ulrich Beck's Sociological Perspective", 940.

Beck, "Gidin ve dilediğiniz Tanrı'ya dua edin!" ifadesini de bu minvalde bir örnek olarak göstermiştir. Hıristiyanların inanma kararında bireysel ve özgür olmasını -yani inancın kişinin kökenine, sosyal konumuna, cinsiyetine veya yaşına göre belirlenmediği fikrini- dinin sekülerleşmesine ve bireyselleşmesine doğru atılan ilk adım olarak okumuştur.¹¹⁸

Beck, dinsel bireyselleşmesinin onun özelleşmesiyle aynı olup olmadığını sorgulamıştır. Diğer bir deyişle dinin kamusal alandan özel alana taşınmasında modernitenin sekülerleşme sürecinin bir yönünü oluşturan dinin özelleşmesini, dinsel bireyselleşme ile ilişkilendiren ya da eş tutan yaklaşımları hatalı bulmuştur.¹¹⁹ Ona göre bireyselleşme, dinin özelleşmesine yol açabilir ancak bu durum inanç için yeni bir kamusal rolün yolunun hazırlanmasına da yardımcı olabilir.¹²⁰ Aslında o, dinsel bireyselleşmenin aynı zamanda bireyciliğin dini olduğunu, insan hakları kavramının temelini oluşturan insanın evrensel kutsal değerine olan inancın olduğunu savunmuştur.¹²¹ Örneğin, Uluslararası Af Örgütü'nü *a god of one's own*'a adanmış modern bir kilise olarak görmüştür:

"Hem Durkheim hem de Habermas'ın dilinde biz insan haklarına 'inanyoruz' çünkü bu haklarda insanın Tanrı'ya benzerliği seküler ve kutsal biçimini almış ve hatta kısmen hukukta kurumsallaşmıştır... Bugün küresel adalet, sınır ötesi sivil toplumların gündemindeyse tanık olduğumuz şey, insanın Tanrı'ya benzediği dünyevi dinin hizmetinde hareket eden seküler rahip hareketleridir."¹²²

Onun insan hakları üzerinden dinin özelleştirilmesine yönelik bu tartışması, bireyselleşme ve kozmopolitizm kavramlarının açık bir şekilde bütünleştirildiği yerdir. Speck, bunun birbirini dışlayan evrenselci dinlerin, güvensizlik veya salt pragmatik hoşgörü dışında ilişkilerde bir arada var olmayı sağlayacağını ileri sürer. İnsan haklarının evrenselliği, kozmopolitleşmiş dinin "çifte din" olduğuna, yani bireyin hem kendi dininin evrensel hakikatine hem de diğer dinlerle etkileşimi düzenleyen kuralların evrensel geçerliliğine olan inanca dair ortak zemin sağlar.¹²³ Günerigök'ün de belirttiği gibi Beck'in din sosyolojisi, dinlerin kozmopolitizmini fiili açıdan küreselleşmeden ve normatif açıdan da dinsel evrenselcilikten ayırmak üzerinedir. Bu nedenle onun refleksif din ile kastettiği şey, düşmansız demokratik bir sivil toplum inşasına dair temel insan hakları bağlamında tartıştığı refleksif kozmopolitizm kavramını "görünmeyen din" ile "sivil din" arasında sosyolojik bir gerçeklik köprüsü olarak inşa etmektir.¹²⁴

Sonuç olarak Beck'in refleksif modernleşmesinin iki yönünü oluşturan kozmopolitleşme ve bireyselleşme, geleneksellikten arındırmanın farklı biçimleridir. Bu anlamda kozmopolitleşme, dinsel dönüşümün dış yüzünü; bireyselleşme, iç yüzünü açar. Beck'in kozmopolitizm tartışmasında bireyselleşme kavramını oldukça önemsedini söyleyebiliriz. Bundaki temel neden, bireyselleşmenin farklı dinlerin bir arada yaşamasının öncülü olduğu düşüncesidir. Öyle ki böyle bir öncül, onun tek tanrılı dinlerin doğasında var olduğunu düşündüğü şiddet potansiyelini (özellikle küresel dini çatışmaları) etkisiz hale getirebilir. Dolayısıyla Beck, dünya dinlerinin birbirleriyle rekabete girmesini, her birinin kendisini tek hak din ve aynı zamanda tüm insanlığa yol gösterici bir ahlak hareketi olarak görmesini eleştirmiştir.¹²⁵

4. Sonuç

Alman sosyolog Ulrich Beck, çalışmalarında risklerle dolu dünyamızı anlamlandırmaya çalıştı. Vefat ettikten bir yıl sonra yayınlanan kitabı *The Metamorphosis of the World*'de dünyanın dengesinin

¹¹⁸ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 79-80.

¹¹⁹ Her ne kadar Beck, bu eleştiriyi yaparken herhangi bir teorisyen zikretmese de 1960'lı yıllardaki modernleşme sürecini ele alarak din açısından bireyin toplumsal yapının tahakkümünden kurtularak kendi özel alanını ve özerkliğini sağladığına dikkat çeken Peter L. Berger ve Thomas Luckmann gibi post-sekülerizmin önde gelen teorisyenlerinden bahsettiği açıktır.

¹²⁰ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 88.

¹²¹ Speck, "Ulrich Beck's 'Reflecting Faith': Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity", 163.

¹²² Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 97.

¹²³ Speck, "Ulrich Beck's 'Reflecting Faith': Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity", 164-5.

¹²⁴ Mustafa Günerigök, *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru* (Maarif Mektepleri, 2018), 229.

¹²⁵ Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, 84.

bozulduğunu ve artık dünyayı anlayamadığını itiraf etti. “Dünya çılgına döndü ve çıldırdı. Amaçsızca ve kafamız karışmış bir şekilde dolaşıyoruz.” Uzun yıllar sosyoloji dersleri veren ve modern toplumların dönüşümü üzerine çalışan Beck, bu son kitabında, her gün şahitlik ettiğimiz küresel olayların anlamının yerleşik toplum anlayışları veya sosyal bilimlerin herhangi bir kavramı ve teorisi ile açıklanamayacağını vurguluyordu. Ancak tüm bunlara rağmen çözüm için hala umudu vardı. Başkalaşıma uğramış dünyayı (*metamorphosed world*) hep birlikte keşfetmemiz ve bu dünyanın içinden gerçekten işleyen kurumlar inşa etmemiz gerektiğini ileri sürdü. Ömrü, bu düşüncelerini daha fazla tartışmaya yetmedi.

Beck, birçok eleştiriye maruz kalmasına rağmen çalışmalarında özellikle risk toplumu, refleksif modernleşme, bireyselleşme, sınıfın ölümü ve kozmopolitanizm arasındaki karmaşık etkileşime dikkat çekerek modern sosyolojik söylemi yeniden şekillendirmede etkili oldu. Bu teorilerde, bireylerin bilinçli bir şekilde hareket etmesini ve toplumsal değişim için aktif bir rol üstlenmesini vurguladı. Çalışmaları, çağdaş sosyal dinamikleri ve bilimsel, teknolojik ve politik anlayışların oluşturduğu zorlukları anlamamıza katkıda bulunmaktadır. Beck’in risk toplumu tezi, risk kavramını küreselleşen güçlerin ve bireysel yaşamların merkezine yerleştirerek sosyolojik düşüncede bir paradigma değişimi meydana getirdi. Modern toplumların birbiriyle bağlantılı olduğunu gösteren bu bakış açısı, ulusal veya yerel dinamiklere odaklanan geleneksel sosyolojik yaklaşımları sorguladığını gösterir. Modern toplumda bireylerin riskleri yönetme konusundaki artan özerkliğini ve sorumluluğunu vurgulaması, sosyologların bireyler ile sosyal yapılar arasındaki ilişkiyi yeniden ele almalarını sağlamıştır. Sonuç olarak onun risk toplumu tezi, modern toplumun dinamiklerini ve küreselleşme, bireyselleşme ve teknolojik ilerlemenin ortaya çıkardığı zorlukları anlamak için kapsamlı bir çerçeve sunarak sosyolojik tartışmayı zenginleştirmiştir.

Öte yandan, Beck’in geçmişin kalıplaşmış anlayışlarını sorgulayan ve yeni bir modernlik vizyonu oluşturarak ilerlemeyi amaçlayan refleksif modernleşme süreci, günümüz toplumlarının karşılaştığı çeşitli sorunlar ve paradokslarla yüzleşme biçimini tanımlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Onun refleksif risk toplumu teorisi, bireylerin yaşamlarının her yönünü risk hesaplaması yoluyla düşünmesi ve bireylerin ve toplumların karşı karşıya olduğu belirsizlikleri ve tehlikeleri anlamak ve onlarla başa çıkmak için refleksif bir yaklaşım benimsenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bireyselleşme ve sınıfın ölümü kavramlarının ise çağdaş toplumların dinamiklerini anlamak için önemli bir çerçeve sunduğunu belirtmemiz gerekir. Onun bireyselleşmeye yaklaşımı, bireylerin artık kendi yaşam tercihlerini belirleme ve risklerle başa çıkma biyografileri oluşturma konusunda daha fazla özgürlüğe sahip olduklarını göstermektedir. Bu durumu “kurumsal bireycilik” paradoksu olarak tanımlayan Beck’in bireylerin hayatlarının tamamen kurumlara bağlı olduğunu öne sürmesi oldukça dikkat çekicidir. Sınıfı bir “zombi kategorisi” olarak görmesi ve sosyologları hala sınıfı canlı ve sağlıklı bir kategori olarak ele aldığı için eleştirmesi oldukça dikkat çekicidir. Sınıfın hala önemli bir toplumsal kategori olduğu ve bireyselleşme ve küreselleşmenin sınıf ayrımlarını değiştirdiğini ancak ortadan kaldırmadığını ileri sürülenlere karşın o, artık herkesi etkileyen küresel risklerle karşı karşıya olduğumuzu ve bunun da sınıf ayrımlarının/sınıflı toplumların önemini azalttığını vurguladı. Kozmopolitanizmle ilgili tartışmalarında ise ötekiliğin tanınması ve farklılıklara olumlu bir değer atfetme gerekliliğine önem verdi. Bu perspektif, farklı kültürler ve toplumlar arasında anlayış ve iş birliğini teşvik ederken, metodolojik milliyetçilik gibi sınırlayıcı bakış açılarına meydan okumaktadır.

Beck’in din sosyolojisi üzerine doğrudan katkıları, sosyoloji kadar kapsamlı değildir. Buna rağmen refleksif modernleşme, risk toplumu, bireyselleşme ve kozmopolitanizm gibi tartışmalarının geniş teorik çerçevesi ve özellikle son dönemlerinde ele aldığı *A God of One’s Own* adlı kitabı, şüphesiz dinin çağdaş toplumdaki rolünün anlaşılmasında önemli katkılar sağlamıştır. Din ve sekülerleşme üzerine düşünceleri, modern toplumda dinin güçsüzleşmesi yerine yeniden canlanmasına odaklanmıştır. Bu yeniden canlanma, insanların dini inançlarını çeşitli gelenek ve kültürlere göre şekillendirebilmesi ve bireysel düzeyde kendilerine özgü bir Tanrı anlayışı oluşturmaları şeklinde okunabilir. Beck’in sekülerleşmenin sadece Avrupa’ya özgü olmadığı iddiası, dinin sekülerleşmeyi hem güçsüzleştirip hem de güçlendirdiğine dair paradoksal vurgusu, ulusların ve dinlerin sınırlarını aşan hem doğu hem de batıdaki dini ve spiritüel geleneklerden esinlenen yeni dini hareketler tartışması ve inancın yeniden

canlanmasının temelinde yatan otorite ilkesinin egemen benlik olduğu söylemi onun dinin modern toplumdaki rolünü ve sekülerleşme sürecini farklı bir perspektiften ele aldığını göstermektedir. Öyle ki onun bakış açısına göre sekülerleşme, dinin ve inancın yok olması değil, giderek bireyselleşmeye dayalı bir dindarlığın gelişmesi ve kitlesel olarak yayılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Beck'in sekülerleşme teorisi, geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak bireylerin modernlik bağlamında dini inançlarını ve uygulamalarını etkin bir şekilde ele aldıkları, eleştirel bir şekilde sorguladıkları ve değerlendirdikleri bir refleksif süreç etrafında şekilleniyor. Geleneksel bakış açılarını sorgulayan ve alternatif yorumlar getiren Beck, sekülerleşmenin ve dinin karşılıklı olarak dışlanmayan, ancak modern toplumlarda tamamlayıcı unsurlar olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur. Dahası, farklı toplumların farklı deneyimlerini ve gelişme süreçlerini hesaba katarak din, sekülerleşme ve modernite arasındaki ilişkinin ayrıntılı bir şekilde anlaşılmasının gerekliliğini vurgulamıştır.

Onun din sosyolojisi yaklaşımı, modern toplumun din algısını derinlemesine sorgulayan ve dinsel kozmopolitizm ile bireyselleşme arasındaki ilişkiyi vurgulayan önemli bir perspektif sunmaktadır. Kozmopolitizm teorisi, dinin evrensel hakikatinin gerçekleştirilmesinde barışın sağlanabileceği fikrini öne sürerken dinler arası hoşgörü ve anlayışın temelini oluşturur. Beck, dinler arası anlaşmazlıkların ortadan kaldırılması için dinlerin rasyonel ve pragmatik anlaşmalara dayanması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca, modern toplumda dinin kamusal alandan özel alana taşınmasını ve bireyin inançlarını özgürce seçebilmesi anlamına gelen dinlerin bireyselleşmesi kavramını dinin özelleştirilmesiyle aynı görmemiş, bireyselleşmenin dinin yeni bir kamusal rolünün ortaya çıkmasına da katkıda bulunabildiğini ileri sürmüştür. Onun dinsel bireyselleşme yaklaşımı, geleneksel dini kurumların ve otoritelerin bireylerin üzerindeki otoritesinin azaldığını ve bireylerin giderek kendi dinsel bakış açılarını anlamlı kılan yolları aradıklarını ortaya koymuştur. Beck, bireyselleşme süreci ile bireylerin arzu ettiği ve seçtiği kendilerine özgü bir Tanrı inancının ortaya çıkışı arasındaki sürekliliğe yoğunlaşmıştır. Böylece, kurumsallaşmış dini yapıların, modern toplumdaki bireylerin yaşam deneyimlerine ve varoluşsal endişelerine cevap veremediğine yönelik bir eleştiri getirmiştir. Sonuç olarak Beck, dinin modern toplumda nasıl algılandığına ve dönüştüğüne dair derinlemesine bir anlayış ortaya koymuştur.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Adam, Barbara - Loon, Joost van. "Introduction: Repositioning Risk; the Challenge for Social Theory". *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*. ed. Barbara Adam vd. London: SAGE Publications, 3rd Ed., 2005.
- Atkinson, Will. "Beck, Individualization and the Death of Class: A Critique". *The British Journal of Sociology* 58/3 (2007), 349-366.
- Atkinson, Will. "Beyond False Oppositions: A Reply to Beck". *The British Journal of Sociology* 58/4 (2007), 707-715.
- Atkinson, Will. *Class, Individualization and Late Modernity: In Search of the Reflexive Worker*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Beck, Ulrich. *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Polity Press, 2010.
- Beck, Ulrich. "Beyond Class and Nation: Reframing Social Inequalities in A Globalizing World". *The British Journal of Sociology* 58/4 (2007), 679-705.
- Beck, Ulrich. *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*. New York: Prometheus Books, 1991.

- Beck, Ulrich. "Living in the World Risk Society". *Economy and Society* 35/3 (2006), 329-345.
- Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards A New Modernity*. London: SAGE Publications, 1992.
- Beck, Ulrich. "Risk Society's 'Cosmopolitan Moment'", 2008. http://comciencia.scielo.br/pdf/cci/n104/en_a09n104.pdf
- Beck, Ulrich. "The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails". *Theory, Culture & Society* 24/7-8 (2007), 286-290.
- Beck, Ulrich. "The Cosmopolitan Society and Its Enemies". *Theory, Culture & Society* 19/1-2 (2002), 17-44.
- Beck, Ulrich. *The Metamorphosis of The World: How Climate Change Is Transforming Our Concept of the World*. John Wiley & Sons, 2016.
- Beck, Ulrich. *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Beck, Ulrich. "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization". *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. ed. Ulrich Beck vd. 1-55. Stanford University Press, 1994.
- Beck, Ulrich vd. "The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme". *Theory, Culture & Society* 20/2 (2003), 1-33.
- Beck, Ulrich. "Understanding the Real Europe". *Dissent (Summer)*, 32-38.
- Beck, Ulrich. *World at Risk*. Cambridge: Polity Press, 2nd Ed., 2009.
- Beck, Ulrich. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.
- Beck, Ulrich - Beck-Gernsheim, Elisabeth. "Global Generations and the Trap of Methodological Nationalism for a Cosmopolitan Turn in the Sociology of Youth and Generation". *European Sociological Review* 25/1 (2009), 25-36.
- Beck, Ulrich - Beck-Gernsheim, Elisabeth. *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: SAGE Publications, 2002.
- Beck, Ulrich - Grande, Edgar. "Cosmopolitanism: Europe's Way Out of Crisis". *European Journal of Social Theory* 10/1 (2007), 67-85.
- Beck, Ulrich - Lau, Christoph. "Second Modernity as A Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in the 'Meta-Change' of Modern Society". *The British Journal of Sociology* 56/4 (2005), 525-557.
- Beck, Ulrich - Willms, Johannes. *Conversations with Ulrich Beck*. Polity Press, 2004.
- Beckford, James A. "Postmodernity, High Modernity and New Modernity: Three Concepts in Search of Religion". *Postmodernity, Sociology and Religion*. ed. Kieran Flanagan - Peter C. Jupp. London: Palgrave Macmillan UK, 1999. https://doi.org/10.1007/978-1-349-14989-6_3
- Camorrino, Antonio. "Gods of" Second Modernity": Religion and Spirituality from Ulrich Beck's Sociological Perspective". *Italian Sociological Review* 12/8S (2022), 931-948.
- Cipriani, Roberto. "Uncertain Faith: A Multi-method Approach". *Social Compass* 70/4 (2024), 619-642.
- Curran, Dean. "The Organized Irresponsibility Principle and Risk Arbitrage". *Critical criminology* 26/4 (2018), 595-610.
- Dawson, Matt. "Reviewing the Critique of Individualization: The Disembedded and Embedded Theses". *Acta Sociologica* 55/4 (2012), 305-319.
- Dingwall, Robert. "'Risk Society': The Cult of Theory and the Millennium?" *Social Policy & Administration* 33/4 (1999), 474-491.

- Elliott, Anthony. "Beck's Sociology of Risk: A Critical Assessment". *Sociology* 36/2 (2002), 293-315.
- Etty, Hillesum. *Etty: The Letters and Diaries of Etty Hillesum 1941-1943*. Ottawa: Novalis, 1981.
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*. Maarif Mektepleri, 2018.
- Kemple, Thomas. "Mannheim's Pendulum: Refiguring Legal Cosmopolitanism". *UC Irvine L. Rev.* 4 (2014), 273-296.
- Leahy, Michael. "Ulrich Beck's Cosmopolitanisation Thesis: A Philosophical Critique". *Australian Journal of Political Science* 48/2 (2013), 152-163.
- Lupton, Deborah. "Sociology and Risk". *Beyond the Risk Society: Critical Reflections on Risk and Human Security*. ed. Gabe Mythen - Sandra Walklate. 11-24. Open University Press, 2006.
- Marshall, Brent K. "Globalisation, Environmental Degradation and Ulrich Beck's Risk Society". *Environmental Values* 8 (1999), 253-275.
- Mathewes, Charles T. "An Interview with Peter Berger". *The Hedgehog Review* 8/1-2 (2006), 152-161.
- Mythen, Gabe. *Ulrich Beck: A Critical Introduction to the Risk Society*. London: Pluto Press, 2004.
- Mythen, Gabe. "Ulrich Beck, Cosmopolitanism and the Individualization of Religion". *Theory, Culture & Society* 30/3 (2013), 114-127.
- Ormrod, James S. "Beyond World Risk Society? A Critique of Ulrich Beck's World Risk Society Thesis as a Framework for Understanding Risk Associated with Human Activity in Outer Space". *Environment and Planning D: Society and Space* 31/4 (2013), 727-744.
- Quodagno, Jill. "Theories of The Welfare State". *Ann. Rev. Sociol.* 13 (1987), 109-128.
- Ratzinger, Joseph - Pera, Marcello. *Without Roots: the West, Relativism, Christianity, Islam*. Basic Books, 2006.
- Rossi, I. "Reflexive Modernization". *Ulrich Beck: Pioneer Cosmopolitan Sociology and Risk Society*. ed. Hans Günter Brauch. 59-64. Springer, 2014.
- Speck, Simon. "Ulrich Beck's 'Reflecting Faith': Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity". *Sociology* 47/1 (2012), 157-172.
- Thomas, Luckmann. *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York: MacMillan Press, 1967.
- Urry, John. "Introduction: Thinking Society Anew". *Conversations with Ulrich Beck*. ed. Ulrich Beck - Johannes Willms. 1-10. Polity Press, 2014.
- Woodman, Dan vd. "Prophet of A New Modernity: Ulrich Beck's Legacy for Sociology". *Journal of Sociology* 51/4 (2015), 1117-1131.
- Yates, Joshua. "An Interview with Ulrich Beck on Fear and Risk Society". *The Hedgehog Review* Fall/01 (2016), 96-107.



Mu'tezilî Âlim Hâkim el-Cüşemî'nin Kıraat Anlayışı ve Mezhebî Aidiyetinin Kıraat Tercihlerindeki Etkisi¹

Mu'tazilite Scholar al-Ĥâkim al-Jishumî's Understanding of Qirā'a and the Effect of His Sectarian Affiliation on His Qirā'a Preferences

Fatih PAMUK² 

Geliş Tarihi (Received): 19.02.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 22.05.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Mu'tezilî âlimler özellikle kelam ve tefsir alanındaki çalışmalarıyla İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ancak onlara ait eserlerin önemli kısmı çeşitli nedenlerle günümüze ulaşamadığı için Mu'tezilî düşünce, muhaliflerince aktarılan bilgilerden hareketle tanıtılmak zorunda kalmıştır. Bu durum onlara dair teyide muhtaç bazı kanaatlerin yayılmasına da sebebiyet vermiştir. Nitekim Mu'tezile'nin kıraat anlayışı daha çok muhaliflerince aktarılan bilgilerden hareketle tanımlanmış, bu yönde çeşitli ithamlara maruz bırakılmışlardır. Bu nedenle Mu'tezile'nin kıraat anlayışının mezhep içi eserlerden araştırılarak aleyhlerindeki iddiaların tashih edilmesi gerekmektedir. İlgili iddiaların tashih edilebileceği kaynaklar arasında, kıraat konusuna müstakil başlıklar altında temas eden ve Mu'tezilî görüşlerin günümüze ulaşmasına imkân sağlayan kapsamlı eserlerden biri olan Hâkim el-Cüşemî'nin (öl. 494/1101) *et-Tehzîb fi't-tefsîr*'i de yer almaktadır. Doküman ve içerik analiz yönteminin uygulandığı çalışmada Mu'tezilî bir âlim olarak Cüşemî'nin kıraatlere yaklaşımı araştırılmış, Mu'tezile'nin kıraat anlayışına yönelik bazı eleştiriler Cüşemî kaynaklığında tahlil edilmiş, bu iddiaların mezhebî saiklerden kaynaklandığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Kıraat, Hâkim el-Cüşemî, et-Tehzîb fi't-tefsîr.

&

Abstract: Mu'tazilite scholars made important contributions to Islamic thought, especially in the fields of theology and tafsir. However, since a significant part of their works has not survived for various reasons, Mu'tazilite thought had to be introduced on the basis of the information provided by their opponents. This situation has also led to the spread of certain opinions about them that need to be confirmed. As a matter of fact, the Mu'tazilites' understanding of qirā'āt was mostly defined on the basis of information that needed to be confirmed by their opponents, and they were subjected to various accusations in this direction. For this reason, it is necessary to examine the Mu'tazilites' understanding of qirā'āt from the works within the sect and to correct the accusations against them. al-Ĥâkim al-Jishumî's *al-Tahdhîb fî al-Tafsîr*, which is one of the most comprehensive works that allowed Mu'tazilite views to reach the present day, is important in that it includes the subject of qirā'āt under separate headings. The study, which uses the method of document and content analysis, al-Jishumî's approach to qirā'āt as a Mu'tazilite scholar was examined, and some criticisms of the Mu'tazilite understanding of qirā'āt were analysed on the basis of al-Jishumî. It has been concluded that these allegations stem from sectarian motives.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, Qirā'a, al-Ĥâkim al-Jishumî, al-Tahdhîb fî al-Tafsîr.

Atf/Cite as: Pamuk, Fatih. "Mu'tezilî Âlim Hâkim el-Cüşemî'nin Kıraat Anlayışı ve Mezhebî Aidiyetinin Kıraat Tercihlerindeki Etkisi". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 54-74. doi: 10.33931/dergiabant.1439948

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda tamamlanan "Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr., Fatih Pamuk, Diyanet Akademisi, ftk_pmk@hotmail.com.

1. Giriş

Mu'tezile; İslam düşüncesine önemli katkılar yapmış kelâmî ekollerden biridir. Mezhep içi tabakât türü eserlerde temellerini; Hz. Ali (öl. 40/661),³ Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656), İbn Abbas (öl. 68/687) gibi sahabenin ileri gelenlerine isnad etmiş olsalar da bu yaklaşımları mezhebî kaygılarının bir tezâhürüdür.⁴ Mu'tezile mezhebinin hicrî II. asrın başlarında Basra'da teşekkül ettiği düşünülmektedir. Mezhep; Abbâsî halifesi Me'mun (öl. 218/833) döneminde altın çağını yaşamış, Mütevekkil'in (öl. 247/861) hilafete gelmesiyle siyâsî gücünü kaybederek çöküş sürecine girmiştir. İtizâlî düşünce özellikle mihne süreci sonrasında toplum desteğini kaybetmiş, siyasi ve toplumsal baskılara maruz kalmıştır. Kaleme aldıkları eserlerinin büyük kısmının günümüze ulaşamamış olması, karşılaştıkları baskının şiddetine dair fikir sunmaktadır. Mu'tezilî düşünceye dair aslî kaynaklara ulaşma zorluğu, onların daha çok muhalifleri tarafından aktarılan bilgilerle tanınmalarına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda onlar; akli esas alarak rivayetleri dışlayan bir ekol olarak tanıtılmış, sünnet karşıtlığının temel müsebbibleri arasında gösterilerek dalâlet fırkaları arasında zikredilmişlerdir.⁵ Muhalifleri tarafından yazılan *makâlât ve'l-fırak* türü eserlerde "ehl-i bidat" gruplar arasında değerlendirilmiş, kelim ve cedel ashabı oldukları, nazar ve istidlale yönelerek akıl ile naklin arasını ayırdıkları, nakli dışlayıcı bir yöntem benimsedikleri iddia edilmiştir.⁶ Ancak muhaliflerinin iddiaları ile mezhebin günümüze ulaşan kaynakları mukayese edildiğinde farklı sonuçlarla karşılaşılabilmektedir. Nitekim muhaliflerinin tanıttığı bu Mu'tezilî düşünce ile anâsır-ı asliyesi nakle dayalı kıraat ilmini bir arada tahayyül etmek dahi mümkün gözükmemektedir.

Mu'tezilî düşüncenin akıl-nakil ayırımına dair muhaliflerinin benimsediği ön kabullerden hareketle olsa gerek kıraatlerin tevâtürünü kabul etmedikleri,⁷ nakli terk ederek akli bir tutum sergiledikleri, Arap dilini esas aldıkları ve mezhebî görüşlerine aykırı buldukları sahih kıraatleri inkâr ettikleri yönünde çeşitli eleştiriler⁸ dile getirilmiştir. Ancak bu iddialar Mu'tezilî âlimlerin eserlerinden tahlil edildiğinde bazı problemler içerdiği tespit edilmektedir.

Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine ulaşma imkânı sağlayan mufassal eserler arasında Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eseri de yer almaktadır. Tefsirinde kıraate dair özel bölümler ayırması, Mu'tezile-kıraat ilişkisinin araştırılmasına olanak sağlamaktadır. 413/1023 Tarihinde Beyhak'ın beldelerinden biri olan Cüşem kasabasında dünyaya gelen Cüşemî, Mu'tezile'nin son dönem önemli isimlerinden biridir. Mu'tezilî, Sünnî, Zeydî mezheplerine mensup çeşitli hocalardan dersler almıştır. Uzun yıllar yaşadığı Horasan bölgesini çeşitli nedenlerle terk etmek zorunda kalmış, 494/1104 tarihinde Mekke'de öldürülmüştür.⁹

Cüşemî'nin kelim ve tefsir alanına dair kaleme aldığı çalışmalar ile eserleri günümüze ulaşamamış Mu'tezilî âlimlerin görüşlerinin önemli bir kısmına erişilebilmektedir. *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı mufassal eserinde Mu'tezilî ilkeler bağlamında Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmiştir. Bu eser günümüze ulaşan en mufassal itizâlî tefsir olması, kaynaklarına ismen atıflarda bulunması ve tertibindeki inceliklerle dikkat çekmektedir. Cüşemî bu eserinde ulûmü'l-Kur'ân'ı; kıraât, lügat, irab, nazm, mâna, sebab-i nüzûl, edille-ahkâm ve ahbâr-kasas şeklinde sekiz madde olarak sıralamış, tefsirini de bu tasnifine uygun olarak

³ Farklı mülahazalar söz konusu olsa da Mu'tezilî âlimlerin genel yaklaşımında Hz. Ali ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu nedenle çalışmamızda Kâdî Abdülcebâr'ın Hz. Ali'yi öncelediği tertibe riayet edilmiştir.

⁴ Ebü'l-Kâsım el-Belhî vd., *Fadlî'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 180; Fatih Pamuk, *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2023), 9.

⁵ Abdülkâhir el-Bâğdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkatî'n-nâciye minhum* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 104.

⁶ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b Ahmed b Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 35.

⁷ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd fi't-tefsîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 3/500.

⁸ Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnadı: 'Kıraatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdidir' -Zemahşerî Özeline Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/3 (2003), 228.

⁹ Belhî vd., *Fadlî'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 61; Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 25-28.

başlıkları tasnif etmiştir. Tefsir edeceği bir veya birkaç âyeti aktardıktan sonra bu âyetlerde kıraat ihtilafı bulunuyorsa “el-Kırâe” başlıkları açarak kıraat konusuna temas etmiştir.

Cüşemî; kıraat ilmi açısından kavramlaşmanın başladığı ve gelişmekte olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle kullandığı kavramlar ve yaklaşım tarzında bazı farklılıklar bulunabilmektedir. Eserinde kıraat imamlarının yanı sıra içerisinde bazı Mu'tezilî âlimlerin de yer aldığı çok sayıda isme atıflarda bulunmuştur. Sadece kıraat vecihlerini aktarmakla yetinmemiş, kıraat anlayışına dair önemli bilgiler de paylaşmıştır. Bu açıdan ilgili eser Mu'tezile'nin kıraat anlayışının araştırılabileceği kaynaklardan biri olma özelliği taşımaktadır. Bu nedenle çalışmada Mu'tezile'nin kıraat anlayışına yöneltilen iddiaların mezhep içi bir eserden tahlil edilerek araştırılması amaçlanmaktadır.

Çalışmada öncelikle Mu'tezile'nin kıraat anlayışına yöneltilen iddialar Cüşemî kaynaklığında tahlil edilecek, ardından Cüşemî'nin kıraat anlayışı; kıraate dair kaynakları, kıraatleri kabul şartları, kıraat türleri ve kıraat anlayışında mezhebî aidiyetinin etkileri başlıkları altında incelenecektir.

Mu'tezile'ye mensup bazı âlimlerin kıraat anlayışına dair çeşitli kitap,¹⁰ tez¹¹ ve makale¹² çalışmalarının yanı sıra i'tizâlî düşünceye yakın farklı ekollere mensup isimlere dair de bazı çalışmalar¹³ yapılmıştır. Bu çalışma ise Mu'tezilî kimliğini eserlerinde ön plana çıkararak, bu yönde günümüze ulaşmış en mufassal eserlerden birinin müellifi Cüşemî kaynaklığında i'tizâlî düşüncenin kıraat anlayışını araştırması açısından özgün bir çalışmadır.

2. Mu'tezile'nin Kıraat Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler

Mu'tezile ekolüne dair kanaatlerin daha çok muhaliflerince aktarılan bilgilerden hareketle şekillendiğini, bu durumun aleyhlerinde teyide muhtaç çeşitli iddiaların yayılmasına sebebiyet verdiğini söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin kıraat anlayışına dair bilgilerin de benzer şekilde mezhep dışı kaynaklardan aktarıldığı, bu eserlerde Mu'tezile aleyhinde çeşitli eleştiriler dillendirildiği tespit edilmektedir. Bu eleştirilerin önemli kısmının mezhebi saiklerden kaynaklandığını, bazı Mu'tezilî âlimlerin bireysel yaklaşımlarının, muhaliflerince Mu'tezile'nin genel kanaati gibi aktarıldığını düşünmekteyiz.

Mu'tezile'nin kıraat anlayışına dair yapılan eleştirilerin başında; kıraatlerin tevâtürünü kabul etmeyerek ictihâdî olduğunu savundukları iddiası gelmektedir. Bu iddia Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267), Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344), Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), Suyûtî (öl. 911/1505) gibi âlimlerin yanı sıra bazı son dönem çalışmalarda da dillendirilmiştir.¹⁴ Bu bağlamda Ebû Hayyân; mütevâtir kıraatin ancak Mu'tezile tarafından inkar edilebildiğini ve bazı kıraatlerin ictihâdî olduğunu savunduklarını iddia etmiştir.¹⁵ Örneğin Şuarâ Suresi 176. âyete¹⁶ dair اصحاب ليك şeklindeki mütevâtir kıraati Mu'tezilî âlimlerin kabul etmediğini belirterek onları “i'tizâlî kıskırtma/vesvese” yaptıkları ithamıyla eleştirmiş, mütevâtir kıraatin inkâr edilmesinin küfre dahi götürebileceğini söylemiştir.¹⁷ Bu iddia Mu'tezilî âlim Cüşemî kaynaklığında tahlil edildiğinde doğru olmadığı, ilgili âyette Ebû Hayyan'ın

¹⁰ Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşeri Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015).

¹¹ Mustafa Kılıç, *Zemahşeri'nin el-Keşşaf'ında Kıraat Olgusu*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

¹² Dağ, “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdî”; Mehmet Adıgüzel, “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007); Mustafa Kılıç, “Zemahşeri'nin Kıraatleri Kabul Şartları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015); Emrullah Tuncel, “Mu'tezilî Müfessir Ebu'l-Kâsım El-Belhî'nin Kıraatlere Yaklaşımı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2020); Kadir Taşpınar, “Râzî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinde Zemahşeri Etkisi”, *Kilitbahir* 22 (2023); Kadir Taşpınar, “Zemahşeri'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zecâc Etkisi”, *Bütün Yönleriyle Zemahşeri* 3 (2023).

¹³ Süleyman Yıldız, “İmâmiyye Şîası'nda Kıraatlerin Mezhebî Sâiklerle Kullanılması ve Yorumlanması: Tûsî-Tabersî Örneği”, *İslami İlimler Dergisi* 15/1 (2020), 35-55; Süleyman Yıldız, “İmâmiyye Şîası'nın Kıraatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 43-64.

¹⁴ Dağ, “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdî”, 221.

¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/500.

¹⁶ *Kur'an Yolu Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), eş-Şuarâ 26/176: كَذَّبَ أَصْحَابُ لَيْكَةَ “Eyke halkı da peygamberleri yalancılıkla suçladı.”

¹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, 8/186.

iddiasının aksine اصحاب ليك şeklindeki mütevâtir kıraate yer verdiği görülmektedir.¹⁸ Cüşemî'nin kıraatlerde nakli esas aldığı, bazı Mu'tezilî âlimlere de bu yönde görüşler isnad ettiği ve kıraatlerin tevâtürünü savunduğu dikkate alındığında, Mu'tezile'nin kıraatlerin tevâtürünü kabul etmediği yönündeki genellemenin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹

Kıraat anlayışlarına dair dile getirilen bir diğer iddia; Mu'tezilî âlimlerin mütevâtir kıraatleri bırakarak itikatlarına uygun şaz vecihleri tercih ettikleri ithamıdır.²⁰ Bu iddiayı dile getiren Muhammed Hüseyin Zehebî (1915-1977) Mu'tezile'nin, Nisâ Suresi 164. âyetteki²¹ وكلم الله موسى تكليماً buyruğunda yer alan الله lafzını mansup okuyarak, mütevâtir kıraati mezhebî saiklerle terk ettiklerini söylemektedir. Mütevâtir kıraate göre ise كرم fiiline جرح manası vererek âyeti te'vil ettiklerini iddia etmektedir. Zemahşerî'nin ilgili âyete yaklaşımına işaret ederek iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır.²² Ancak Keşşâf tefsirine bakıldığında, ilgili iddianın gerçeği yansıtmadığı, Zemahşerî'nin الله lafzının mansup okunduğu rivayeti, zayıflığına delalet eden عن edatı ile aktardığı, mütevâtir kıraat dikkate alındığında ise كرم fiiline جرح manası verilmesini doğru bulmadığı tespit edilmektedir.²³ Zehebî'nin mezhebî saiklerle bu sonuca vardığı anlaşılmaktadır.

Bir diğer Mu'tezilî âlim Cüşemî'nin de ilgili âyette makbul kıraati esas aldığı, mütevâtir kıraatin inkar edilemeyeceği ilkesi üzerinde durduğu tespit edilmektedir.²⁴ Cüşemî'nin Mu'tezilî düşünceye zâhiren aykırı olan rivayetlerde dahi müstefiz kıraati yok saymayan,²⁵ mezhebî saiklerle mütevâtir kıraati terk eden bazı fırkaları da eleştiren yaklaşımı dikkate alındığında, Mu'tezile'nin mezhebî saiklerle mütevâtir kıraatleri inkar ettikleri yönündeki genellemenin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.²⁶

Mu'tezilî âlimlerin kıraatlerde nakilden ziyade Arap dilini esas aldıkları, hatta bazı mütevâtir kıraat vecihlerini Arap dilinden hareketle eleştirerek şaz olan rivayetleri tercih ettikleri iddia edilmektedir.²⁷ Bu bağlamda Zerkeşî; Zemahşerî ve takipçilerinin, kıraatlerin Arap dilinden hareketle icthâdi olarak oluştuğu kanaatinde olduklarını iddia etmektedir.²⁸ Ancak bu iddiaların aksine Zemahşerî'nin kıraat anlayışı özelinde yapılan çalışmalarda onun nakli esas alarak rivayet açısından problemli vecihleri kıraat olarak değerlendirmede sonucuna ulaşılmıştır.²⁹ Bu sonuca rağmen Zemahşerî'nin bazı sahih kıraat vecihlerini Arap dili açısından eleştirdiği de vâkidir.³⁰ Bu eleştirilerinin tefsir bütünlüğü açısından azınlıkta olduğu, bu konuda Zeccâc'dan (öl. 311/923) etkilendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla onun bazı sahih kıraatlere yönelik eleştirilerinin mezhebî kimliğinden ziyade, Arap diline olan bağlılığı ile irtibatlandırılması gerekmektedir. Nitekim Eş'arî âlim Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) de bazı sahih kıraatlere Arap dili açısından eleştiriler getirdiği tespit edilebilmektedir.³¹ Bu bağlamda Ali b. İsbâ er-Rummânî (öl. 384/994), Zemahşerî gibi Mu'tezilî dil âlimlerinin, bazı sahih kıraatlerin dile dayalı

¹⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısri, 2018), 7/5383.

¹⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3816; Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 138-142.

²⁰ Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı", 230.

²¹ en-Nisâ 4/164: "وَرَسُولًا أَتَىٰ مُوسَىٰ وَقَالَ لَمَّا رَأَىٰهُ مُوسَىٰ نَجَّيْتَهُ مِنَ الْكَافِرِينَ وَكَرَّمْتَهُ لِيُؤْتِي السُّورَةَ الْحَمِيدَةَ وَإِنِّي لَأَتَّبِعُكَ مِنْ أَثَرِ النَّوَاسِكِ وَلَوْ لَوَّحْتُ بِالْجَبَلِ لَوَّحْتُ بِكَ إِسْمَاعِيلَ وَإِنِّي جَارٌ لَّكَ" Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu."

²² Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/268.

²³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil: Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 2/337; Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 156-157.

²⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1828.

²⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3816.

²⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3799.

²⁷ Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı", 228.

²⁸ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf Abdurrahmân (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1957), 1/321.

²⁹ Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 402.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/164; 1/348 2/756; Taşpınar, "Zemahşerî'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan", 17-20.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr ve mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 14/13; 30/144.

referanslarına dair getirdiği eleştirilerinin, Arap diline olan bağlılığından kaynaklandığını söylemek mümkündür.³²

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ında gerek sahih gerekse zayıf çeşitli kıraatleri temriz sigasıyla aktarmaktadır. Gerekli gördüğü durumlarda içerisinde zayıf vecihlerin de yer aldığı rivayetlerin, Arap dili ile olan irtibatına temas etmektedir. Örneğin Fâtihâ Suresi 2. âyette³³ yer alan رب ifadesini Zeyd b. Ali'nin ربّ العالمين şeklinde ر harfinin fethasıyla okuduğunu aktarmaktadır. Bu durumda ilgili kelimenin mahzuf bir fiilin mefulu olarak mansup olduğunu belirtmektedir.³⁴ Zemahşerî bu rivayeti her ne kadar temriz sigasıyla aktarsa da ilgili vechin sahih bir kıraat olmadığını açıkça belirtmemektedir. Aksine ilgili rivayeti Arap dili açısından değerlendirerek, dilin ilgili okuyuşa müsaade ettiği yönünde bir kanaatin oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bu yaklaşımı sebebiyle Zemahşerî aleyhinde, kıraatlerde Arap dilini esas aldığı yönünde bir kanaat oluşmuş, bu durum Mu'tezilî kimliği ile irtibatlandırılmıştır.³⁵

Cüşemî ise mütevâtir kıraatler arasında yer almayan bazı okuyuşlara yer verse de ilgili rivayetlerin Arap diline uygun olsalar bile kıraat olarak değerlendirilemeyeceğini açıkça ifade etmekte, kıraatlerde naklin esas olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin Fâtiha Suresi 5. âyette³⁶ yer alan نستعين ifadesini bazı kimselerin نستعين şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Bu okuyuşun dil açısından sahih olduğunu, ancak müstefiz nakil şartını taşımadığı için kendisiyle kıraat edilmesinin câiz olmadığını belirtmektedir.³⁷

Cüşemî kıraatlerde nakli esas almakta, nakli problemlili rivayetlerin Arap diline uygun olsa dahi kıraat olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Örneğin Bakara Suresi 18. âyette³⁸ yer alan صم ifadesini bazılarının صما şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Bu okuyuşun Arap dili açısından çeşitli açılardan mümkün olduğunu belirtmekte, dile uygunluğuna dair bazı yaklaşımları sıralamaktadır. İlgili okuyuşun dilsel referanslarını aktardıktan sonra, müstefiz nakil şartına hâiz olmadığı için kendisiyle kıraatin câiz olmadığını belirtmektedir.³⁹ Bu açıdan Mu'tezile'nin kıraatlerde Arap dilini esas aldığı, dile uygunluğu nedeniyle mütevâtir kıraat yerine şaz vecihleri tercih ettikleri yönündeki genellemenin de tashih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Mu'tezilî âlimlerin kıraatlerde resm-i mesâhif'i dikkate almadıkları iddia edilmekte, bu bağlamda Zemahşerî'ye çeşitli eleştiriler getirilmektedir.⁴⁰ Ancak Zemahşerî'nin kıraat anlayışına dair yapılan çalışmalarda aleyhindeki bu iddianın doğru olmadığı ve mushaf hattına itibar ettiği sonucuna ulaşılmıştır.⁴¹ Bir diğer Mu'tezilî âlim Cüşemî'nin de resm-i mesâhif'e itibar ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin Enbiyâ Suresi 112. âyeti⁴² Ya'kub'un قل رب أحكم şeklinde okuduğuna dair bir rivayete yer vermekte, ardından bu vechin naklinin problemlili olduğunu ayrıca mushafa da aykırı olduğunu belirtmekte, bu nedenle kendisiyle kıraat edilemeyeceğini belirtmektedir.⁴³ Gerek Cüşemî gerekse Zemahşerî'nin yaklaşımı dikkate alındığında Mu'tezile'nin kıraatlerde resm-i mesâhif'e itibar etmedikleri yönündeki genellemenin de bazı sorunlar taşıdığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin kıraatlerin tevâtürünü kabul etmediği, mezhebi saiklerle mütevâtir kıraatleri inkar ettiği, kıraatlerde Arap dilini esas aldığı, dile uygunluğu nedeniyle mütevâtir kıraat yerine şaz

³² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3365.

³³ el-Fâtiha 1/2: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/83.

³⁵ Fatih Pamuk, "Mu'tezile'nin İki Temsilcisi: Cüşemî-Zemahşerî İrtibatı ve el-Keşşâf'ın Orjinalliği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 241-242.

³⁶ el-Fâtiha 1/5: اِيَّاكَ نَعْتَعِينُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ " (Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz."

³⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/210.

³⁸ el-Bakara 2/18: صَمٌّ بَكْمٌ عُمِّي فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ "Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de dönemezler."

³⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/268.

⁴⁰ Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı", 227.

⁴¹ Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 403.

⁴² el-Enbiyâ 21/112: وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ آلِ آدَمَ "Peygamber şöyle dedi: "Rabbim! Adaletinle hükmünü ver. Rabbimiz rahmândır. Asılsız iddialarımıza karşı yardımına sığınılacak da yalnız O'dur."

⁴³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4901; Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'an Tasavvuru*, 145-147.

vecihleri tercih ettikleri ve resm-i mesâhif'e itibar etmedikleri yönündeki iddiaların yeniden tashih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

3. Cüşemî'nin Kıraate Dair Kaynakları

Cüşemî *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı eserinin el-kırâe başlıkları altında kıraat imamları ve râvilerinin yanı sıra; sahabe, tâbiîn, dil bilginleri, muhaddisler, fakihler ve çeşitli mezheplere mensup çok sayıda kaynağa atıf yapmaktadır. el-Kırâe başlıkları altında kıraat imamlarının görüşlerini esas alırken, kaynaklarının bir kısmına ise eleştiri maksatlı yer vermektedir.⁴⁴

el-Kırâe başlıkları altında sahabe tabakasından; Hz. Âişe (öl. 58/678), Hz. Ali (öl. 40/661), Ebû Hureyre (öl. 58/678) İbn Abbâs (öl. 68/687-88), İbn Mes'ud (öl. 32/652-53), Hz. Ömer (öl. 23/644), Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656 [?]) Ubey b. Ka'b (öl. 33/654 [?]) ve Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665 [?]) atıflarda bulunmaktadır.

Tâbiîn döneminden; Alkame (öl. 62/682), A'meş (öl. 148/765), Atâ b. Ebî Rebah (öl. 114/732), Atâ b. Yesâr (öl. 103/721), Dahhâk (öl. 105/723), Ebân b. Osman (öl. 105/723), Ebu'l-Âliyye er-Riyâhî (öl. 90/709), Ebu'l-Cevzâ (öl. 83/702), Ebû Osman en-Nehdi (öl. 100/718-19), Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), İbn Meymûn (öl. 74/693 [?]), İbn Sirîn (öl. 110/729), İkrime (öl. 105/723), Kabîsa b. Züeyb (öl. 86/705 [?]), Katâde (öl. 117/735), Mâlik b. Dinar (öl. 131/748'den önce), Mekhûl (öl. 112/730), Mesrûk (öl. 63/683 [?]), Muâviye b. Kurre (öl. 113/731), Muhammed b. Ka'b (öl. 108/726 [?]), Mücâhid (öl. 103/721), Nehâî (öl. 96/714), Rebî' b. Enes, Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725), Şa'bi (öl. 104/722), Şeybe b. Nisâh el-Kârî, Ubeyd b. Umeyr, Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), Yahya b. Ya'mer (öl. 89/708 [?]), Zührî (öl. 124/742) gibi önde gelen âlimlere ismen atıf yapmaktadır.

Kıraate dair çalışmalarıyla bilinen; A'rec (öl. 130/747-48), Âsım (öl. 127/745), Bezzî (öl. 250/864), Ebû Abdirrahman es-Sülemî (öl. 73/692 [?]), Ebû Amr (öl. 154/771), Ebû Bekr (öl. 193/809), Ebû Ca'fer (öl. 130/747-48), Ebu Muhammed Talha b. Musarrif, Ebû's-Semmâk el-Adevî, Ebû Ubeyd (öl. 224/838), Hadramî (öl. 205/821), Hafs (öl. 180/796), Hişam (öl. 245/859 [?]), Halef b. Hişam (öl. 229/844), Hammad (öl. 179/795), Hamza (öl. 156/773), İbn Âmir (öl. 118/736), İbn Ebî Leylâ (öl. 83/702), İbn Füleiyh, İbn Kesîr (öl. 120/738), İbn İshâk (öl. 286/899), İbn Muhaysin (öl. 123/741), İsa b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), Kisâî (öl. 189/805), Nâfi (öl. 169/785), Ruveys (öl. 238/852), Sülemî (öl. 73/692 [?]), Şeybe, Şibl b. Abbâd, Talha b. Musarrif (öl. 112/730), Talha b. Süleyman, Yakup el-Hadramî (öl. 205/821), Yahya b. Vesâb gibi kıraat ilminde ön plana çıkan âlimlere yer vermektedir.

Cüşemî el-kırâe başlıkları altında önemli fakih Ebû Hanîfe (öl. 150/767), muhaddislerden; Âsım al-Cuhderî, Bekir b. Abdullah el-Müzenî (öl. 108/726), Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (öl. 301/913), Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), Hayve b. Şüreyh (öl. 158/775 [?]), İbn A'refe, Veki' b. Cerrâh'a (öl. 197/812), müfessirlerden; Ca'fer b. Muhammed (öl. 301/913) ve İbn Cerîr et-Taberî'ye (öl. 310/923) de yer vermektedir.

Arap diline dair çalışmalarıyla tanınan; Asmaî (öl. 216/831), Ferrâ (öl. 207/822), İbn Ebî İshâk (öl. 117/735), İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940), İbnü'l-Yezîdî (öl. 237/851), Kutrub (öl. 210/825 civarı), Nadr b. Şümeyl (öl. 204/820) gibi dilciler de Cüşemî'nin kıraate dair kaynakları arasında yer almaktadır.

Cüşemî tefsirinin kıraat başlıklarında farklı itikadî ekollere mensup isimlere de yer vermektedir. Bu bağlamda Zeydî; Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-zekiyye (öl. 145/762), Muhammed b. Ali, Zeyd b. Ali (öl. 122/740), Şii muhaddis Câbir b. Yezîd el-Cu'ffî (öl. 128/746) Cüşemî'nin kaynakları arasında yer almaktadır.

Cüşemî'nin kıraat kaynakları arasında Mu'tezilî âlimler de bulunmaktadır. Kendisine ismen atıf yaptığı Mu'tezilî kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür:

⁴⁴ Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 135-136.

1. Ebû Ali el-Cübbâî: Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (öl. 303/916); Basra Mu'tezilesi reislerinden, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimidir.⁴⁵ Cüşemî kendisine genellikle tefsir-kıraat ilişkisi bağlamında atıf yapmaktadır.⁴⁶
2. Ebu'l-Kâsım: Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (öl. 319/931); Mu'tezile âlimlerinden, Kâ'biyye fırkasının revidir.⁴⁷ Cüşemî tefsirinde kendisine, Ebu'l-Kâsım künyesi ile atıf yapmaktadır. Aktardığı bilgilerden hareketle Ka'bî'nin bazı kıraatleri Arap dili açısından eleştirdiği tespit edilmektedir.⁴⁸
3. Ebû Hâşim el-Cübbâî: Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (öl. 321/933); Behşemiyye fırkasının reisi ve Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden biridir.⁴⁹ Cüşemî el-Kırâe başlıkları altında nadiren de olsa kendisine atıf yapmaktadır.
4. Ebû Müslim: Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (öl. 322/934); Kur'an'da neshi kabul etmemesiyle tanınan müfessir ve Mu'tezile kelimcisidir.⁵⁰ Cüşemî Ebû Müslim'in bazı kıraatlere dair Arap diline dayalı değerlendirmelerine yer vermektedir.⁵¹
5. Ebû Abdillâh el-Basrî: Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî (öl. 369/979-80); Mu'tezile'nin önde gelen kelâm âlimlerinden olup, Hanefî fakihidir.⁵² Cüşemî tefsirinde kendisine çeşitli atıflarda bulunmaktadır.
6. Ebû Ali el-Fârisî: Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (öl. 377/987) Basra mektebine mensup nahiv âlimidir. Mezhebî kimliği ihtilaflı olmakla birlikte, Ebû Ali el-Cübbâî'nin tefsirine talikat çalışması yaptığı için Mu'tezilî olduğu söylenmiştir.⁵³
7. Ali b. İsa: Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî (öl. 384/994); Arap dili ve belâgatı âlimi ve Mu'tezile kelimcisidir.⁵⁴ Kıraatleri Arap dili açısından tahlil ettiği, meşhur imamların okuyuşlarının dile dayalı referanslarına dair bazı eleştiriler getirdiği anlaşılmaktadır. Cüşemî kendisinin bu yöndeki bazı yaklaşımlarına atıflar yapmaktadır.⁵⁵
8. Kâdî Abdülcebbâr: Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (öl. 415/1025); Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir.⁵⁶ Cüşemî kıraat bölümünde kendisine atıf yapmaktadır. Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın âhâd haberle kıraati câiz görmediği, tevâtürü şart koştuğu anlaşılmaktadır.⁵⁷

Cüşemî el-Kırâe başlıkları altında farklı dönemlerde yaşamış, muhtelif ekollere mensup zengin bir kaynak tercihinde bulunsa da kıraat imamlardan nakledilen görüşleri esas almaktadır. Diğer kaynaklardan aktarılan rivayetleri kıraat imamlarına isnad edilen okuyuşlar muvacehesinde tahlil etmekte, gerekli gördüğünde bazı eleştirilerde de bulunmaktadır. Bu bağlamda *kırâat-i seb'a*'ya özel olarak atıflarda bulunabilmektedir. Örneğin A'râf Suresi 165. âyette⁵⁸ yer alan *يَسِي* ifadesinde 11 farklı vecih bulunduğunu, bunlardan beşinin "yedi (kıraat)" içerisinde yer aldığını, altısının ise "yedinin" dışında kaldığını belirtmektedir. Kırâat-i seb'a içerisinde olduğunu belirttiği vecihleri; Âsım, Ebû Amr,

⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/99.

⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/664.

⁴⁷ Adil Bebek, "Kâ'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/27.

⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3853.

⁴⁹ Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/146.

⁵⁰ Lütfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/509.

⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/4993.

⁵² Şerafettin Gölçük, "Ebû Abdillâh el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/10/84.

⁵³ Mehmet Reşit Özbalkıç, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/88.

⁵⁴ Sedat Şensoy, "Rummânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/242.

⁵⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/472; 5/3853.

⁵⁶ Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/103.

⁵⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3816.

⁵⁸ el-A'râf 7/165: *فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ اتَّخَذْنَا مِنَ الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابٍ نَّيْسٍ مِمَّا كَانُوا يَفْسُقُونَ* "İşte böylece onlar kendilerine yapılan uyarıları göz ardı edince biz de kötülüğü önlemeye çalışanları kurtardık, haksızlığa sapanları da yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü dehşetli bir azap ile cezalandırdık."

Ebû Ca'fer, Hamza, İbn Âmir, İbn Kesîr, Kisâî, Nâfi ve Ya'kub'a isnad etmekte, "yedi" ifadesiyle aktardığı kavram içerisinde 9 kıraat imamına da atıf yaptığı görülmektedir.⁵⁹ 10 kıraat imamı arasında yer alan Halef'e ise, muhtemelen Hamza'nın râvisi olarak değerlendirdiği için bu kısımda atıf yapmamış, ancak tefsirinin bazı yerlerinde kendisine isnadlarda bulunmuştur. Bu açıdan Cüşemî'nin kıraat anlayışında on kıraat imamını esas aldığı söylemek mümkündür.

4. Cüşemî'nin Kıraatleri Kabul Şartları

Kıraat âlimleri sahih kıraatler için temelde; 1. sahih ve muttasıl sened, 2. bir vecihle de olsa Arap diline uygunluk, 3. takdiren veya ihtimalen de olsa Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birinin resm-i hattına muvafakat şeklinde 3 şart belirlemiştir.⁶⁰

Cüşemî *et-Tehzîb* eserinde kıraatlerde bulunması gereken şartları toplu olarak beyan etmemiş olsa da tefsirinin çeşitli yerlerinde makbul addettiği kıraatlere dair çeşitli izahlarda bulunmuştur. Onun bu ifadelerinden hareketle makbul kıraatlerin mutlaka müstefîz-mütevâtir bir nakille aktarılması gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. Nakil şartının yanı sıra Arap diline uygunluk ve mushaflara muvafakata da itibar ettiği anlaşılmaktadır.

Cüşemî kıraatlerin kabulünde aslî ilke olarak nakle önem vermekte, bu bağlamda müstefîz-zâhir ve mütevâtir kavramlarını kullanmaktadır. Müstefîz kıraate muhalif okuyuşlarla kıraatin câiz olmadığını sıklıkla vurgulamakta,⁶¹ müstefîz nakil ile aktarılmayı kıraatin en önemli şartı olarak ifade etmektedir.⁶² Kıraatlerde öncelikli şart olarak müstefîz nakil üzerinde duran Cüşemî'nin, kıraat alanında yaygın olarak kullanılmayan bu kavramı hangi manada kullandığını tespit etmek önemlidir. Nitekim müstefîz ifadesi daha çok hadis usûlü istilâhında âhâd haberin alt başlığı altında yer almaktadır.⁶³ Ancak Cüşemî müstefîz kavramını, hadis ilminde yer aldığı şekliyle âhâd hadisin bir kısmı olarak değerlendirmemektedir. Zira âhâd haberle kıraatin sabit olamayacağını açıkça ifade etmektedir. Aksine müstefîz ifadesini âhâd haberin mukabili olarak kullanmakta,⁶⁴ hatta müstefîz kavramını mütevâtir ifadesi ile vasıflamaktadır.⁶⁵ Ona göre kıraatin temel şartı *el-müstefîzû'l-mütevâtir*/müstefîz mütevâtir olması, âhâd olmamasıdır.⁶⁶

Kıraatlere dair Taberî de *müstefîz* kavramını kullanmaktadır.⁶⁷ Taberî'nin bu ifadeyi mütevâtir manasında,⁶⁸ mütevâtire denk bir anlamda⁶⁹ ve "yaygın nakil" manasında kullandığı yönünde çeşitli iddialar bulunmaktadır.⁷⁰ Taberî ve Cüşemî'nin kıraat alanında yaygın olmayan bir terimi kullanmaları önemlidir. Bu açıdan ilgili ifadede ne kast ettiklerinin tespiti de önem arz etmektedir. Cüşemî kıraatleri Kur'ân'ın sübutu ile irtibatlandırmakta, âhâd haber ile Kur'ân sübut bulamadığı gibi kıraatlerin de sâbit olamayacağını belirtmektedir.⁷¹ Kıraatlerin naklinin mütevâtir olması gerektiğini vurgulamakta,⁷² ancak

⁵⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2758.

⁶⁰ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* (Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994), 33; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2012), 65.

⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/260; 10/7211.

⁶² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/287.

⁶³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi nühbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2017), 83-84.

⁶⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7439.

⁶⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/193.

⁶⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7439.

⁶⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin (Dâru Hicr, 2008), 2/25, 2/209, 2/743.

⁶⁸ Naif Yaşar, "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 67, dip. 51.

⁶⁹ Naif Yaşar, "Taberî'nin Tefsir Usulü", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 74, dip. 15.

⁷⁰ Abdülmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 107; Atik Aydın, *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anayışı ve Te'vil Tercihleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 54.

⁷¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7439.

⁷² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7512.

“müstefizü'l-mütevâtir” nakil ile sâbit olan kıraat ile okuyuşun câiz olduğunu belirtmektedir.⁷³ Kur'ân'ın tevâtür yoluyla nakledildiğinde İslam âlimlerinin ittifakı bulunmaktadır.⁷⁴ Cüşemî makbul kıraatleri, Kur'ân'ın sübutu ile denk görmekte, aynı tevâtürü kıraatlerde de aramaktadır. Bu açıdan müstefiz kavramını mütevâtir ile aynı manada kullandığını söylemek mümkündür. Taberî'nin kıraate dair eseri günümüze ulaşmamış olsa da ona yakın bir dönemde yaşayan ve kıraate dair kendisine ismen atfı yapan Cüşemî'nin, onun eserlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu itibarla Taberî'nin de müstefiz kavramını mütevâtir manasında kullandığına dair yaklaşımların daha kuvvetli olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁵

Bazı çalışmalarda erken dönem kıraat âlimlerinin tevâtür meselesini konu edinmedikleri belirtilmiş, Taberî'nin kıraatlerin tevâtürüne dair bir ifade kullanmadığına dikkat çekilmiştir.⁷⁶ Bu yaklaşım sahiplerine göre kıraatlerin tevâtürü meselesi hicrî 9. yüzyılda gündeme gelmiştir.⁷⁷ Kıraat alanının önemli simalarından olmasa da Cüşemî'nin kıraatlerde tevâtür meselesine vurgu yapması tarihi açıdan da önem arz etmektedir. İlgili meselede kendisine atıfta bulunulmaması, ilim dünyasında çok fazla tanınmamasından kaynaklanmaktadır.

Kıraatlerde en önemli kriter olarak mütevâtir nakli esas alan Cüşemî, bu tevâtürü Hz. Peygamber'den naklinde şart koşarak kıraatlerin Hz. Peygamber'den ve sahabeden zâhir ve müstefiz/mütevâtir bir nakil ile aktarılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁸ Onun bu ifadeleri tartışmalı olan kıraatlerin tevâtürü meselesinde, bu tevâtürü Hz. Peygamber ve sahabe asrında şart koştuğunu göstermektedir.

Kıraat alanının önemli simâlarından İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) evvela kıraatin sahih olabilmesi için tevâtürü şart koşarken daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş, senedin sahih olmasını yeterli görmeye başlamıştır.⁷⁹ Bu açıdan İbnü'l-Cezerî ile Cüşemî'nin kıraat anlayışlarının farklı olduğunu söylemek mümkündür.

Cüşemî'nin kıraatlerin naklinde kullandığı bir diğer ifade “zâhir” kavramıdır. Bu kavramı bazen “Kıraat ancak zâhirü'l-müstefiz (nakil) ile câizdir.”⁸⁰ ifadesiyle müstefiz ile, bazen ise “Kıraat ancak nakli zâhir ve mütevâtir olanla mümkündür.”⁸¹ ifadesiyle tevâtür kavramıyla birlikte kullanmaktadır. Bazı kıraat vecihlerine Arap dili açısından getirilen eleştirileri, ilgili okuyuş “Zâhir kıraat” olduğu gerekçesiyle doğru bulmamaktadır. Örneğin Hûd Suresi 45. âyette⁸² yer alan “انه عمل غير صالح” ifadesini Kisâ ve Hamza “انه عمل غير صالح” şeklinde fiil-meful formunda okumaktadır. Ancak ilgili ifadenin fiil-meful irtibatı durumunda “انه عمل” şeklinde olması gerekeceği belirtilerek eleştirilmiştir. Cüşemî ise bu eleştiriye, ilgili veçhin kıraati zâhire olması nedeniyle hatalı bulmaktadır.⁸³ Tefsirinde bu üç kavramı birbirlerinin yerine kullandığı ve bu ifadelere benzer anlamlar yüklediği düşünülmektedir.⁸⁴

Cüşemî kıraatlerde nakli esas alırken sadece lehçelere uygunluğu yeterli görmemektedir. Arap lehçelerine uygun olsa da müstefiz bir nakille aktarılmayan okuyuşlara cevâz vermemesi, ısrarla nakil üzerinde durması Cüşemî'nin kıraatleri insanî sebeplere dayalı birer oluşum olarak değerlendirmedeğini göstermektedir. Onun Kur'ân ile kıraatleri aynı hakikat olarak kabul ettiği ve kıraatlerin tevkîfilğini

⁷³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/193.

⁷⁴ Zeynel Abidin Aydın, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 247.

⁷⁵ Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 141.

⁷⁶ Bu yöndeki iddialar için bkz: Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlimi* (Ankara: Otto, 2016), 99-103.

⁷⁷ Mehmet Ünal, “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı”, *Milel ve Nihal* 8/3 (2011), 88; Ömer Başkan, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tescihî -el-Muharreru'l-Vecîz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 69.

⁷⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/255.

⁷⁹ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşki İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1972), 1/13.

⁸⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7150.

⁸¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7511.

⁸² Hûd 11/45: وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ اهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ “Nûh rabbine şöyle seslendi: “Ey rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vaadin elbette haktır. Sen hâkimlerin en âdilisin” dedi.”

⁸³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3505.

⁸⁴ Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 141-143.

savunduğu anlaşılmaktadır.⁸⁵ Örneğin Bakara Suresi 48. âyetinde⁸⁶ kurrânın لَا تَجْرِي فِي شِعَابِهَا كَسَرَاتٍ عَلَى كَسَرَاتٍ şeklinde okuyuş üzerinde ittifak ettiğini, ancak bazılarının ilgili kelimeyi ت harfinin dammesi ile okuduğunu aktarmaktadır. Bu okuyuş Temim lehçesine uygun olsa da müstefiz bir nakil ile aktarılmadığı için kendisi ile kıraat edilmesinin câiz olmadığını belirtmektedir.⁸⁷

Kıraatlerin kabulünde aslî ilke olarak nakle önem veren Cüşemî, kıraat âlimleri gibi okuyuş vecihlerinin Arap diline uygunluğunu da dikkate almaktadır. Arap diline uygun olan her okuyuş ile kıraati câiz görmemekte, bu uygunluğu Hz. Peygamber ve sahabeden müstefiz bir nakil ile aktarıma şartına bağlamaktadır.⁸⁸

Kıraatte nakli, Arap dilcilerinin izahatlarına tercih ederek naklin esas olduğunu vurgulamaktadır. Kıraat alanında önceliği dilcilerden ziyade kıraat âlimlerine vermekte, nahivcilerin bazı kıraat vecihlerine yönelik eleştirilerini dikkate almayarak kıraat âlimlerinin yaklaşımlarını tercih etmektedir. Bu açıdan Cüşemî'nin kıraatlerde temel şartının müstefiz-mütevâtir nakil olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Cüşemî En'am Suresi 109. âyette⁸⁹ yer alan وَمَا يُشْرِكُمْ إِلَٰهًا إِفْهًا ifadesindeki إِفْهًا ifadesini bazı kıraat âlimlerinin إِفْهًا bazı imamların ise إِفْهًا şeklinde okuduklarını aktarmaktadır. إِفْهًا şeklindeki kıraati bazı nahiv âlimlerinin zayıf bulduğuna temas eden Cüşemî, bu itirazın doğru olmadığını belirtmektedir. Medine, Kûfe ve Şam kurrâsının bu şekilde okuduğunu ayrıca ilgili vechin müstefiz bir kıraat olduğunu vurgulayarak yaklaşımını gerekçelendirmektedir.⁹⁰

Kıraatlerin Arap diline uygunluğuna işaret eden Cüşemî, daha fasihi bulursa dahi okuyuşun bir yönüyle olsun Arap diline uygun olmasını yeterli görmektedir. Bu bağlamda nahvî açıdan eleştirilen bazı sahih kıraat vecihlerini Arap dili ile irtibatlandırma gayretinde bulunmaktadır. Örneğin Cüşemî İbrâhim Suresi 22. âyeti⁹¹ Hamza ve Kisâî'nin بِمُضْرَجٍ şeklinde ي harfinin kesrasıyla, diğer kıraat imamlarının ise بِمُضْرَجٍ şeklinde ي harfinin fethası ile okuyuşlarına yer vermektedir. Ardından Ebü'l-Kâsım, Ahfeş ve Ali b. İsbâ'nın Hamza ve Kisâî'nin بِمُضْرَجٍ şeklindeki okuyuşunu, Arap dili açısından lahn olduğu gerekçesiyle eleştirdiğini aktarmaktadır. Daha sonra Cüşemî Arap dilinde iki sakin harf bir araya geldiğinde, hareketlerin en hafifi olan kesra ile hareketlendirildiğini belirterek, dilciler tarafından eleştirilen vechin Arapça dilindeki referansına işaret etmektedir.⁹²

Cüşemî Arap diline uygunluk şartını ihlal etmesi nedeniyle bazı okuyuşları kabul etmemektedir. Bu vecihleri temrîz sigası ile aktarması, ilgili kıraatin aslında naklinin de problemlili olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin Bakara Suresi 54. âyette⁹³ yer alan تَارِكُكُمْ ifadesini Ebû Amr'ın تَارِكُكُمْ şeklinde kesranın

⁸⁵ Pamuk, *Mu'tezilî'nin Kur'ân Tasavvuru*, 141-143.

⁸⁶ el-Bakara 2/48: وَأَقْبُوا يَوْمًا لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُعْتَلُ مِنْهَا شِعَابٌ وَلَا يُخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ "Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaahat kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz."

⁸⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/369.

⁸⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/268.

⁸⁹ el-En'am 6/109: وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَلْفِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلُوبُهُمْ وَإِنَّمَا الْآيَاتُ لَعِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْرِكُونَ بِهَا شَيْئًا وَلَا يُؤْمِنُونَ "Kendilerine bir mucize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair Allah adına kuvvetle yemin ettiler. De ki: "Mucizeler ancak Allah'a aittir." Ama mucize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?"

⁹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2360.

⁹¹ İbrâhim 14/22: وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قَضَىٰ صَيْحَةَ الْكَلِمَاتِ إِنِّي أُلْقِيَنَّ كُفْرًا فَاصْبِرْ لَهُمْ صَبْرًا وَلَا تُنظِرْ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعَذَّبُ عَنْهُمْ وَيَجْزِي اللَّهُ الْعَبْدَ نَحْسًا وَسِعَتْ الْغُلَامُوتُ "Şüphesiz Allah size gerçek bir vadede bulunmuştu; ben de size bir söz verdim ama yalancı çıktım. Aslında benim sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti; siz de benim çağrıma uydunuz. O halde beni kinamayın, kendinizi kinayın. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz. Ben daha önce, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim." Doğrusu zalimler için elem verici bir azap vardır."

⁹² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3853.

⁹³ el-Bakara 2/54: وَمَا تَجْرِي بِهِ أَصْحَابُهَا مِن دُونِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَئِن لَّمْ يَؤْمُرْ بِالْقِيَامَةِ لَآتَيْنَاكَ الْبُرْجَانِ كَذِبًا وَلَئِن لَّمْ يَؤْمُرْ بِالْقِيَامَةِ لَآتَيْنَاكَ الْبُرْجَانِ كَذِبًا "Mûsâ kavmine demişti ki: "Ey kavimim! Şüphesiz siz buzağır (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için yaratana töbe edin de nefislerinizi öldürün. Öyle yapmanız yaratıcınızın katında sizin için daha iyidir; böylece Allah tövenizi kabul etmiş olur. Çünkü acıyıp töbeleri kabul eden ancak O'dur."

ihtilâsı ile okuduğunu aktarmaktadır. Ardından روي عنه ifadesiyle Ebû Amr'ın ilgili ifadeyi cezm ile okuduğu yönünde bir rivayete yer vermekte, ancak bu veçhin sahih olmadığını belirtmektedir.⁹⁴

Tefsirinde kıraatlerin Arap diline olan uygunluğuna vurgu yapan Cüşemî, bu bağlamda Arap şiirinden de istifade etmektedir. “el-Kirae” başlıkları altında gramer kuralları, kelimenin anlamının tespiti vb. amaçlarla Arap şiirine atıflarda bulunmaktadır.⁹⁵

Cüşemî; Zeccâc ve Zemaşerî'nin Arap dili ile irtibatı açısından eleştirilerde buldukları bazı kıraat vecihlerine tefsirinde temas etmemekte, bazılarında ise kıraatçiler ve nahivciler arasındaki ihtilafı aktarmakla yetinmektedir.⁹⁶ Tefsirinin bazı yerlerinde ise dilcileri, kıraatlere yaklaşımları nedeniyle eleştirmekte, kıraatte naklin asıl olduğuna vurgu yapmaktadır.⁹⁷ Örneğin Kehf Suresi 5. âyette⁹⁸ yer alan كَثْرَتِ كَلِمَةٍ ifadesindeki fiilin كَلِمَةٍ ifadesine izafe edilmesinin Arap dili açısından câiz olduğunu ancak kıraat açısından câiz olmadığını belirtmektedir.⁹⁹

Cüşemî diğer kıraat âlimleri gibi kıraatlerin kabulünde mesâhif-i Osmâniyyenin imlasına muvafakata kabul etmektedir. Kıraat ihtilaflarında gerekli gördüğü yerlerde Hz. Osman tarafından yazdırılan mushafra işaret etmekte, resm-i mushafa uygun olmayan okuyuşları ise makbul görmemektedir.¹⁰⁰ Mushaf yazımını güvenilir bulmakta, bu bağlamda âyetlerin hatalı yazıldığına dair iddialara karşı çıkmaktadır. Örneğin Nûr Suresi 27. âyette¹⁰¹ yer alan تَسْتَأْذِنُوا ifadesini İbn Abbas'ın تستأذنون şeklinde kıraat ettiği yönündeki rivayeti, âyete getirdiği tefsir olarak değerlendirmektedir. İlgili ifadede kâtipten kaynaklı yazım hatası yapıldığı yönünde İbn Abbâs'a isnad edilen iddianın büyük bir yanlış olduğunu belirterek karşı çıkmakta, böyle bir yazım hatasına sahabe, tâbiîn ve diğer Müslümanların asla izin vermeyeceğine işaret etmektedir.¹⁰²

Cüşemî'ye göre âyetler resm-i mushafa yer aldığı şekliyle yazılmalıdır. Bu bağlamda Bakara Suresi 275. âyette yer alan الرِّبَا/ribâ kelimesinin mushafda و harfi ile رو şeklinde yazıldığını, mushaf dışında ise و ve ى harfi ile yazılabileceğini belirtmektedir.¹⁰³ Mushaf yazımında muhayyerliğe yer vermemesi, resm-i mushafa olan bağlılığını göstermektedir.

Cüşemî farklı sûrelerde yer alan aynı vezin ve manadaki bazı lafızların, farklı kıraat edilme gerekçesinin mushafardaki yazımıyla irtibatlı olduğunu belirtmektedir. Nitekim Bakara Suresi 58. âyette¹⁰⁴ yer alan خطاياكم ifadesinde kıraat imamlarının icma ettiğini aktarmaktadır. A'raf ve Nûh sûrelerinde yer alan benzer ifadenin ise mushafarda elif harfi olmadan yazıldığını, bu nedenle okuyuşunda ihtilaf edildiğini söylemektedir.¹⁰⁵

Cüşemî Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaf dışındaki sahabelerin bazılarının şahsi mushafına da işaret etmektedir. Ancak kıraatlerin tespitinde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafı esas almakta, diğer sahabe mushaflarında yer alan ifadeleri kıraat olarak değerlendirmeyerek âyete dair kişisel yorumlar olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁶

⁹⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/387.

⁹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4605.

⁹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/326; 3/2420; 7/4873.

⁹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/205.

⁹⁸ el-Kehf 18/5: مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَثِيرَةٌ كَلِمَةٌ تَفْرُغُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا إِنَّا أَكْرَهْنَا ذَلِكَ مَا كُنَّا نَفْعَلُ “Bu konuda ne onların ne de atalarının bir bilgisi var. Ağızlarından çıkan bu söz ne kadar çirkin! Yalandan başka bir şey söylemiyorlar.”

⁹⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4338.

¹⁰⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4901.

¹⁰¹ en-Nûr 24/27: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تُدْرَكُونَ “Ey iman edenler! Kendinizi tanıtıp izin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin. Sizin için daha iyi olanı budur; umulur ki düşünüp anlarsınız.”

¹⁰² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5164.

¹⁰³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1055.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/58: وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَبِّحُوا بِحَمْدِ رَبِّكُم مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيكُمْ وَأُخْرَىٰ “Demiştik ki: ‘Şu şehre girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yiyip için, kapıdan eğilerek girin ve af dileyin ki hatalarınızı bağışlayalım. Biz iyi davrananlara fazlasıyla vereceğiz.’”

¹⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/398; 4/2751; 10/7099.

¹⁰⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/664.

5. Cüşemî'ye Göre Kıraat Türleri

Kaynaklarda kıraat türleri genellikle; mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec şeklinde altı kısma ayrılmaktadır.¹⁰⁷ Cüşemî kıraat ilmi açısından kavramlaşmanın başladığı ve gelişmekte olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle kıraatlere yaklaşımında ve kullandığı kavramlarda bazı farklılıklarla karşılaşmak mümkündür. Bu farklılığın bulunduğu hususlar arasında kıraat türlerine yaklaşımı da yer almaktadır.

Cüşemî eserinde kıraat türlerini toplu şekilde tasnif etmemiştir. Ancak eserindeki yaklaşımlarından hareketle kıraat tasnifini; müstefizü'l-mütevâtir kıraat, âhâd kıraat ve tefsirî/beyânî nakil şeklinde üç kısımda değerlendirmek mümkündür.

Daha önce temas edildiği üzere Cüşemî kıraatlerde temel rûkun olarak müstefiz nakil üzerinde durmakta, bu şarta haiz olmayan okuyuşları ise âhâd olarak vasıflamaktadır. Bu açıdan Cüşemî'ye göre kıraatler temelde; müstefizü'l-mütevâtir ve âhâd/şaz olmak üzere iki kısımdır. Üçüncü kısımda zikrettiğimiz tefsirî/beyânî nakil ise müdrec kıraate tekabül etmekte olup, özü itibarıyla kıraat vecihi değildir.

Cüşemî'ye göre makbul kıraatler müstefiz/mütevâtir bir nakil ile aktarılmalıdır. Bu doğrultuda genellikle müstefiz ifadesini kullanmakta, tefsirinin çeşitli yerlerinde müstefiz ifadesini zâhir ve mütevâtir kavramlarıyla vasıflamaktadır. Bu üç kavramı birbirine yakın anlamda kullandığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda müstefizü'l-mütevâtir kıraatlere dair; kıraat-i zâhire, kıraat-i âmme, kıraat-i meşhûra şeklinde farklı kavramlar kullanılmaktadır. Cüşemî makbul kıraatleri Kur'ân'ın sübutu ile denk görmekte, bu nedenle kıraatlerin naklinin Kur'ân metninin nakli gibi inkâr edilemez şekilde aktarılması gerektiğini düşünmektedir. Kur'ân-ı Kerim âhâd haberle sabit olamayacağı gibi kıraatlerin de âhâd rivayetlerle sabit olamayacağını savunmaktadır.¹⁰⁸ Kendisiyle okumanın câiz olabilmesi için kıraat vecihlerinin, halefin selefinden müstefiz bir nakille aktarılmak suretiyle şüyu bulması gerektiğini söylemektedir.¹⁰⁹ Kıraatleri, Kur'ân ile aynı hakikatte gördüğü için makbul addettiği kıraatleri mütevâtir kabul ettiği anlaşılmaktadır. 10 kıraat imamını esas aldığı, bu açıdan müstefizü'l-mütevâtir olarak ifade ettiği vecihlerin, günümüzdeki mütevâtir ve meşhur kıraatleri içeriğine aldığını söylemek mümkündür.

Cüşemî makbul kabul ettiği vecihlerde 10 kıraat imamına isnadlarda bulunmaktadır. Ancak kıraat imamlarını peş peşe sıraladığı yerlerin önemli kısmında Halef'e yer vermemesi dikkat çekmektedir. Daha önce temas ettiğimiz üzere Halef, kıraat imamlarından Hamza'nın râvisi olduğu için böyle bir tutum sergilemiş olması muhtemeldir. Örneğin İsrâ Suresi 7. âyette¹¹⁰ yer alan لَيْسُوا ifadesinde 3 kıraat vecihi bulunduğunu belirtmekte, ardından ilgili vecihleri kıraat imamlarından; Âsım, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Hamza, İbn Âmir, İbn Kesîr, Kisâî, Nâfi ve Ya'kub'a isnad ederken Halef'e yer vermemektedir.¹¹¹ Benzer şekilde; A'râf Suresi 165. âyette¹¹² yer alan تَيْس ifadesinde,¹¹³ İsrâ Suresi 23. âyette¹¹⁴ yer alan أَقِّ ve 92.

¹⁰⁷ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012), 1/152; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 1/236.

¹⁰⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7439.

¹⁰⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1747.

¹¹⁰ el-İsrâ 17/7: "Eğer iyilik ederseniz kendiniz için iyilik etmiş olursunuz; kötülük ederseniz yine kendinize edersiniz. Nihayet ikinci cezalandırma vakti gelince, düşmanlarımız onurunuzu çiğnesinler, daha önce girdikleri gibi yine mescide girsinler ve ellerine geçirdikleri her şeyi yakıp yıksınlar istedik."

¹¹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4154.

¹¹² el-A'râf 7/165: "İşte böylece onlar kendilerine yapılan uyarıları göz ardı edince biz de kötülüğü önlemeye çalışanları kurtardık, haksızlığa sapanları da yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü dehşetli bir azap ile cezalandırdık."

¹¹³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2757.

¹¹⁴ el-İsrâ 17/23: "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle."

âyette¹¹⁵ yer alan كَسِفًا ifadelerinde,¹¹⁶ Kehf Suresi 96. âyette¹¹⁷ yer alan الصَّدْفَيْنِ ifadesinde,¹¹⁸ Tâhâ Suresi 1. âyette yer alan طه ifadesinde¹¹⁹ yer alan vecihleri 9 kıraat imamına isnad ederken, Halef'e atıfta bulunmamaktadır. Kıraate dair Halef'e atıfta bulunuyor olsa da diğer kıraat imamlarına kıyasla daha az kendisine isnadlarda bulunması dikkat çekmektedir.¹²⁰

Cüşemî makbul kıraatlerin mukabilinde âhâd ve şaz kıraatlere yer vermekte, âhâd haber ile kıraatlerin sübut bulamayacağını belirtmektedir. Ona göre kıraatler ancak müstefiz/mütevâtir bir nakil ile gerçekleşmektedir.¹²¹ Kur'ân ile kıraatleri aynı gerçeklik olarak gördüğü için âhâd ve şaz kıraatler ile okuyuşa cevaz vermemektedir.¹²² Cüşemî'nin selefi olan önemli Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar'ın da âhâd kıraat ile okuyuşu kabul etmediği tespit edilmektedir.¹²³

Cüşemî ahâd haberle aktarılan vecihleri şaz olarak vasıflamakta, bunlar ile kıraat edilemeyeceğini belirtmektedir. Örneğin Nahl Suresi 9. âyette¹²⁴ yer alan وَمِنْهَا جَائِرٌ ifadesine dair İbn Mes'ud'a جائر ومنكم جائر şeklinde bir vecih isnad etmekte, ancak bu şekilde şaz bir rivayetle kıraatin câiz olmadığını belirtmektedir. İlgili rivayetin ahâd olduğunu belirterek yaklaşımını gerekçelendirmektedir.¹²⁵

Cüşemî ahâd ve şaz rivayetleri kıraat açısından değerlendirmese de âyetlerin tefsirinde dikkate alabilmektedir. Örneğin Mâide Suresi 23 âyette¹²⁶ yer alan يَخَافُونَ ifadesini Saîd b. Cübeyr'in يَخَافُونَ şeklinde okuduğunu aktarmakta, âyetin tefsirinde bu veçhe uygun bir manayı Ebû Ali el-Cübbâî'ye isnad ederek aktarmaktadır.¹²⁷

Cüşemî'nin kıraat anlayışında tefsîri/beyânî kıraat ifadesi, müdrec kıraat kavramına denk düşmektedir. Sahabeye bu yönde isnad edilen ancak müstefiz bir nakille aktarılmayan rivayetlere bu kapsamda yer vermektedir.¹²⁸ Bu yöndeki rivayetleri makbul bir kıraatten ziyade âyetin tefsiri olarak görmektedir. Hatta bu rivayetleri bazen doğrudan âyetin tefsir kısmında aktarırken kıraat başlıkları altında yer vermemektedir.¹²⁹ Onun bu yaklaşımı; kıraatlerde nakli esas alması ve kıraatleri Kur'ân ile aynı hakikat olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin İsrâ Suresi 2. âyette¹³⁰ yer alan لَيْل ifadesini İbn Mes'ud'un من الليل harf-i ceri ile من الليل şeklinde kıraat ettiğini aktarmaktadır. Bu yöndeki rivayetlerin neshe hamledilmesi veya ilgili âyetin tefsiri olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹³¹

¹¹⁵ el-İsrâ 17/92: "Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin."

¹¹⁶ Cüşemî, et-Tehzîb, 6/4304.

¹¹⁷ el-Kehf 18/96: "اثنوي رُتِرَ الحُديدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدْفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ ائْتُوا فِئْرًا عَلَيْهِ قَطْرًا" "Bana, demir kütelleri getirin." Nihayet (vadiyi demirle doldurup) iki dağın arasını aynı seviyeye getirince, "Ateşi körükleyin!" dedi. Artık onu kor haline getirdiği vakit, "Getirin bana, üzerine bir miktar erimiş bakır dökeyim" dedi."

¹¹⁸ Cüşemî, et-Tehzîb, 6/4494.

¹¹⁹ Cüşemî, et-Tehzîb, 6/4629.

¹²⁰ Cüşemî, et-Tehzîb, 6/4214.

¹²¹ Cüşemî, et-Tehzîb, 10/7439.

¹²² Cüşemî, et-Tehzîb, 1/506.

¹²³ Cüşemî, et-Tehzîb, 5/3816.

¹²⁴ en-Nahl 16/9: "وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَخَلِدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ" "Doğru yol Allah'a aittir. Yolun eğrisi de vardır. Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi."

¹²⁵ Cüşemî, et-Tehzîb, 6/4005.

¹²⁶ el-Mâide 5/23: "كَرَّانَ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَعْمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَانكَبُوا عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُمِينِينَ" "Korkanlar arasından Allah'ın kendilerine lütüfta bulunduğu iki (yiğit) adam şöyle dedi: "Kapıdan üzerlerine hücum edin; oraya girdiğiniz an artık kesinlikle siz galipsiniz. Eğer müminler iseniz ancak Allah'a güvenin." "

¹²⁷ Cüşemî, et-Tehzîb, 3/1926-1927.

¹²⁸ Cüşemî, et-Tehzîb, 1/904; 5/3713.

¹²⁹ Cüşemî, et-Tehzîb, 3/1954.

¹³⁰ el-İsrâ 17/1: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي تَرَوْنَاهُ حَوْلَهُ لِلرَّيَّةِ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" "Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir."

¹³¹ Cüşemî, et-Tehzîb, 6/4144.

6. Cüşemî'nin Kıraat Anlayışında Mezhebî Aidiyetinin Etkileri

Cüşemî'nin kıraat anlayışında mezhebî yaklaşımının etkilerini görmek mümkündür. Bazı kıraat vecihlerinden Mu'tezilî ilkeleri destekleyen sonuçlar çıkarabilmekte, bazı vecihleri ise itizâlî ilkelere uygun yorumlayabilmektedir. Bazı durumlarda ise Mu'tezile'ye muhalif fırkaların kıraat anlayışlarına çeşitli eleştiriler getirebilmektedir.

Örneğin Cüşemî Ra'd Suresi 33. âyette¹³² yer alan kıraat ihtilafını, kötülüğün Allah'a isnadı ve cebrî anlayış açısından değerlendirmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah; kötülüğü işlemekten münezzehtir olup kendisinden daima güzel fiiller sâdır olmaktadır. Onlara göre Allah'ın iradesi mâsiyete taalluk etmemektedir.¹³³ İtizâlî anlayışa göre hastalıklar ve bedenî engeller gibi durumlar, sevap ve mükâfat kazanma vesilesi olduğu için kabih fiil olarak değerlendirilmemektedir.¹³⁴ Bu yaklaşımın aksine Cebriiler Ra'd Suresi 33. âyette *صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ* şeklindeki kıraati esas alarak, inkâr ve küfrün Allah'ın iradesi ile mükellef için takdir edildiğini savunmaktadır. Bu yaklaşımlarına göre ilgili âyet cebrî kader anlayışının delilleri arasında yer almaktadır. Bu görüşe karşı çıkan Cüşemî, Cebriilerin sadece *صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ* şeklindeki kıraat vechini makbul sayarak Haremeyn, Şam ve Basra kurrâsına ait diğer kıraat vecihlerini görmezden geldiklerini belirtmektedir.¹³⁵ Cebriilerin ilgili kıraat vechinden hareketle âyete yükledikleri anlama karşı çıkmakta, çeşitli âyetlerle yaklaşımını desteklemektedir. Cüşemî'ye göre *صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ* şeklindeki kıraat esas alırsa dahi "saptırma" fiilinin Allah'a isnad edilmesi doğru değildir. Zira bu kıraat vechine göre yoldan çıkarma fiilinin; şeytan veya kavmin nüfuz sahibi inkarcılarına isnad edilmesi gerekmektedir.¹³⁶ Âyetteki küfür ve saptırma eylemlerinin, inkarcıların fiili olduğunu belirtmek, bu yaklaşımıyla Mu'tezile'nin halku'l-ef'al anlayışını delillendirirken *صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ* şeklindeki okuyuşu esas aldığı anlaşılmaktadır.¹³⁷ Onun bu yaklaşımı Mu'tezilî düşüncede yer alan kötülüklerin Allah'a isnad edilemeyeceği düşüncesine matuftur. Cüşemî'nin zâhiren mezhebî yaklaşımının aleyhinde olan kıraat vechini doğrudan inkâr etmeyerek te'vil etmesi önemli bir husustur. Tefsirinde de mezhebî ilkelerine zâhiren ters düşen sahih rivayetleri doğrudan inkâr etmeyerek te'vili tercih ettiği görülmektedir.

Cüşemî bazı kıraat vecihlerini Mu'tezile'nin va'd ve va'id ilkesine uygun olarak yorumlamaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın itaatkâr kullarına dair va'd'i ile inkarcılara dair va'idi mutlaka gerçekleşecektir. Va'd ve va'id den dönmek yalan ve hulf olacağı için Allah'ın vermiş olduğu vad ve va'idleri değiştirmesi mümkün değildir.¹³⁸ Bu açıdan Mu'tezile âlimleri Allah'ın va'd ve va'idinden dönmemesini vücbalellâh bağlamında zorunlu kabul etmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî İbrâhîm Suresi 46. âyette yer alan¹³⁹ kıraat ihtilafını bu doğrultuda değerlendirmektedir. *لَتَرْوُلَ* ifadesini Kisâî'nin *لَتَرْوُلَ* şeklinde okurken kıraat imamlarının çoğunun *لَتَرْوُلَ* şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Çoğunluğun bu okuyuşuna göre âyetin; inkarcıların peygamberlere ve Allah'ın dinine asla zarar veremeyeceği, Allah'ın va'dinin ise

¹³² er-Ra'd 13/33: *أَقَمْنِ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَيَجْعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَبْظَاهِرُونَ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زَيْنَ اللَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ* "Herkesi hak ettiğine göre yönetip gözeten Allah (hiç başkalarıyla bir olur mu)? Bir de O'na ortaklar koşuyorlar! De ki: "Söyleyin bakalım onların isimlerini (onlar kimlermiş, ne yapmışlar)! Siz Allah'a yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi bildiriyorsunuz? Yoksa içi boş sözler mi ediyorsunuz?" Doğrusu inkâr edenlere tuzakları güzel göründü de doğru yoldan saptırıldılar. Allah'ın saptırdığı kimseyi doğru yola iletecek yoktur."

¹³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/10; Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan - Mahmut Ay (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 80-81.

¹³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (b.y.: y.y., ts.), 13/366-369.

¹³⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3799.

¹³⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3800.

¹³⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3805.

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/220.

¹³⁹ İbrâhîm 14/46: *وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ* "Tuzaklarını Allah bilip dururken onlar tuzaklarını kurmaya devam ettiler. Oysa onların tuzaklarıyla dağlar yıkılıp yok olacak değildi!"

mutlaka gerçekleşeceği manasına geldiğini belirtmektedir.¹⁴⁰ İlgili okuyuştan hareketle âyetin, Allah'ın va'dinden asla dönmeceğine delalet ettiği sonucuna varmaktadır.¹⁴¹

Mu'tezile'ye göre mükellef mükafaat ve cezayı kendi fiilleriyle hak etmekte, bizâtihi kendi eylemleri ve tercihleri neticesinde va'd veya va'ide müstehak olmaktadır. Bu açıdan mükellef sevap kazanabilmesi için şârî tarafından yapılması emredilen vâcib, sünnet gibi fiilleri yapmalı, yasaklanan fiillerden de uzak durmalıdır. İkâb ve cezaya düşar olması için ise şârî tarafından bildirilen hususlara aykırı hareket etmesi gerekmektedir.¹⁴² Bu açıdan Mu'tezile, mükelleflerin kendi fiillerinin bizâtihi fâili olduğunu, böylelikle sevâp ve ikâbı kendi amelleri karşılığında hak ettiklerini düşünmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî Yûnus Suresi 30. âyette¹⁴³ yer alan kıraat ihtilafını bu doğrultuda yorumlamaktadır. Âyeti Kisâî'nin *هنالك تبلوا كل نفس* şeklinde, diğer kıraat imamlarının ise *هنالك تبلوا كل نفس* şeklinde okuduğunu aktarmaktadır. Kisâî'nin okuyuşuna göre âyet; o gün insanların amellerinin karşılığını göreceklerini bildirmektedir. Diğer kıraat imamlarına göre ise âyet; insanların o gün imtihana çekileceklerini haber vermektedir.¹⁴⁴ Ebû Müslim'e göre âyet mükelleflerin amel defterlerini okuyacağını bildirirken, Esam'a göre kişinin amellerinin peşinden gideceğine delalet etmektedir. Cüşemî ise iki veçhe de uygun olarak âyeti yorumlamaktadır. O bu âyetin; sevap ve ikâbın mükellef tarafından hak edildiğine, kişinin amellerinin karşılığını bulacağına ve kendisini va'idden kurtaracak bir şefaathçi bulamayacağına delalet ettiğini belirtmektedir.¹⁴⁵

Mükelleflerin kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunan Mu'tezile'nin, halku'l-ef'al anlayışından hareketle Kamer Suresi 49. âyette¹⁴⁶ *كل شيء* şeklindeki zayıf veçhi tercih ettikleri aktarılmaktadır.¹⁴⁷ Cüşemî ilgili ifadeyi kıraat-i âmmé'nin *كل شيء* şeklinde fetha ile, Ebu's-semmak el-Adevî'nin ise *كل* kelimesini mübtada yaparak *كل شيء* şeklinde okuduğunu aktarmaktadır.¹⁴⁸ Bu âyetin medih/övgü manası taşıdığını belirtmekte, bu nedenle Allah'ın inkar ve küfür gibi masiyetleri de içeren kul fiillerini yarattığı manasına hamledilemeyeceğini iddia etmektedir. Cüşemî kıraat-i amme'nin okuyuşunu terk etmeksizin, aklî izahlarla âyeti Mu'tezilî ilkelere uygun olarak yorumlamaktadır.¹⁴⁹

Mu'tezile; kabih ve masiyetlerin Allah tarafından yaratılmadığını iddia etmesi ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını savunmaları nedeniyle muhalifleri tarafından Mecûsilere benzetilmiştir.¹⁵⁰ İnsanın kendi eylemlerini bizzat meydana getirdiği anlayışı nedeniyle, Allah'ın dışında bir varlığa yaratma vasfını isnad etmekle itham edilmişlerdir.¹⁵¹ Ancak bu eleştirilerin aksine Mu'tezile; Allah'ın zâtı ile kâdir olduğunu, insanın ise kendisinde bulunan bir kudret ile bazı şeyleri meydana getirebildiğini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre tanrı mutlak yetkinken, insan ise sınırlı bir yaratma kudretine sahiptir. Zâtıyla kâdir olan tanrı, kudrete konu olabilen her şeye kâdirken, bir kudretle kâdir olabilen insan ise her şeye güç yetirememektedir.¹⁵² Bu bağlamda Mu'tezilî düşünce açısından Allah ve insanda

¹⁴⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3898.

¹⁴¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3902.

¹⁴² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4407; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl* (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 252-256; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Minhâc fi Usûlî'd-Dîn Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*, çev. Mehmet Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 63.

¹⁴³ Yûnus 10/30: *هنالك تبلوا كل نفس ما أسلفت ورتبوا إلى الله مؤلهم الحق وصل عنهم ما كانوا يفترون* "İşte o gün her şahıs, dünyada yaptığıının karşılığını görecek, gerçek mevlâları olan Allah'ın huzuruna götürülecekler ve uydurup yakıştırdıkları putlar da onları yüzüstü bırakıp kaybolacaklardır."

¹⁴⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3357.

¹⁴⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3360-3361.

¹⁴⁶ el-Kamer 54/49: *أكل شيء خلقناه بقدر* "Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık."

¹⁴⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 29/73; Adıgüzel, "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar", 188-190.

¹⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6698.

¹⁴⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6703-6703.

¹⁵⁰ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûlî'd-Diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2022), 12.

¹⁵¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilatiül Kur'an Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 7/439.

¹⁵² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 6-1/160; Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/227.

bulunan yaratma vasıfları, hayat, ilim gibi diğer vasıflardaki benzerlikten öte bir durum değildir.¹⁵³ Bu açıdan yoktan yaratma özelliği i'tizâlî anlayışta da Allah'a mahsus bir durumdur. Cüşemî Meryem Suresi 19. âyetteki¹⁵⁴ kıraat ihtilafını bu bağlamda yorumlamaktadır. Âyeti Ebû Amr, Nâfi ve Ya'kub'un ليهب şeklinde okuduğunu, bu durumda âyetin manasının; "Allah'ın sana bahşetmesi için" manasına geldiğini belirtmektedir. ليهب şeklindeki kıraate göre ise fiilin failine dair; a. Allah'ın bahşetmesi, b. Allah'ın emri/iradesi ile Cebrâil'in vermesi ve c. Allah'ın yaratması, Cebrâil'in ise üflemesi ile bahşedilmesi şeklinde üç farklı yorum getirmektedir. Cisimlerin yoktan var edilmesinin sadece Allah'a mahsus olduğunu belirtmekte, bu nedenle "evlat bahşetme" fiilinin doğrudan Cebrâil'e isnad edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁵⁵

Mu'tezile'nin temel ilkeleri ile zâhiren çelişen bazı kıraat rivayetlerini, mezhebi yaklaşımına uygun şekilde yorumlamaktadır. Örneğin Zâriyat Suresi 22. âyete dair¹⁵⁶ İbn Muhaysin'in "وَبِى السَّمَاءِ رَازِقُكُمْ/Size rızık veren göktedir." şeklindeki okuyuşunu aktarmaktadır. Cüşemî ilgili âyetin kıraatinde kurrânın icma ettiğini belirtmekte, İbn Muhaysin'in okuyuşunun hatalı olduğunu söylemektedir. Bu rivayetin nakli problemlili olduğu için kıraat olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Allah'a mekân isnad ederek gökte olduğunu iddia etmenin küfür olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle ilgili rivayetin mecaza hamledilerek te'vil edilmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁵⁷

Cüşemî bazı âyetlerde yer alan kıraat ihtilafını, Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışına uygun şekilde yorumlamaktadır. Mu'tezile âlimlerine göre peygamberlerde mükelleflerin kendilerinden uzaklaşmalarına neden olacak, tenfire/nefrete sebebiyet verecek kötü özellikler asla bulunmamalıdır. Bu açıdan peygamberlerin sıdk/doğruluk, ismet/günahtan korunmuşluk gibi bazı özellikleri bulunmaktadır.¹⁵⁸ Tenfire/mükelleflerin kendilerinden uzaklaşmalarına sebebiyet vermeyecek ölçüde küçük günah işlemleri ise mümkündür.¹⁵⁹

Cüşemî Yûsuf Suresi 110. âyette¹⁶⁰ yer alan kıraat ihtilafını, Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışına uygun şekilde peygamberlerin günah işlememeleri bağlamında değerlendirmektedir. Âyette alan كَذِبَ fiilinin kıraatine dair كَذِبُوا ve كَذَّبُوا şeklinde iki farklı mütevâtir kıraat bulunmaktadır. كَذَّبُوا şeklindeki okuyuşa göre inkarcı topluluklar peygamberlerin kendilerine yalan söylediğini zannetmiştir. كَذَّبُوا şeklindeki okuyuşa göre ise peygamberler kavimlerinin kendilerini yalanladıklarını yakinen bilmektedirler. Ancak bu okuyuş dikkate alınarak, peygamberlerin kendilerine yapılan ilahî bildirimlere dair kuşkuya düştükleri yönünde bazı yorumlar yapılmıştır. Cüşemî bu yöndeki yorum ve yaklaşımların peygamber aleyhine bir iftira olduğunu belirtmekte, bu durumun küfre sebep olacağını vurgulamaktadır. Esam'ın da böyle bir şeyin dile getirilmesinin caiz olmadığı görüşünde olduğunu aktarmaktadır.¹⁶¹ Bu yaklaşımı, Mu'tezilî düşüncede peygamberlerde tenfire sebebiyet verecek hususların bulunamayacağı anlayışıyla irtibatlıdır. Peygamberlerin kendilerine yapılan ilahî vad ve vahiyden kuşkuya düşmeleri büyük bir günah olacağı için böyle bir ihtimal peygamberler için düşünülemezdir. Cüşemî ilgili âyete dair كَذَّبُوا şeklindeki

¹⁵³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl'l-hamse*, 2/46; Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", 2/222.

¹⁵⁴ Meryem 19/19: قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا "Melek, "Ben ancak sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamak için rabbin tarafından gönderilmiş bir elçiyim" dedi."

¹⁵⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4533.

¹⁵⁶ ez-Zâriyât 51/22: وَبِى السَّمَاءِ رَازِقُكُمْ وَمَا نُوَعِدُونَ "Rızıkımız ve size vaad edilenler göktedir."

¹⁵⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6585.

¹⁵⁸ Cüşemî, *Ulyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 162.

¹⁵⁹ Fatih Pamuk, "Mu'tezilî Perspektiften Nûh Kıssası: Cüşemî Örneği", *Eskiyeni* 52 (2024), 230.

¹⁶⁰ Yûsuf 12/110: حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَأْسِهَا وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ "Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada onlara yardımımız gelir ve dilediğimiz kimse kurtuluşa erdirilir. Fakat, suça gömülmüş olanlardan azabımız geri çevrilmez."

¹⁶¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3730.

kıraat dikkate alınarak yapılan hatalı yorumlar nedeniyle olsa gerek كَذِبُوا şeklindeki okuyuşu önelemede ve bu veçhi çok sayıda âlime isnad etmektedir.¹⁶²

Cüşemî'nin Yûsuf Suresi 81. âyette¹⁶³ yer alan kıraat ihtilafına yaklaşımında da Mu'tezilî nübüvvet anlayışının etkisi görülmektedir. Âyette Hz. Yûsuf'un kardeşlerine tertip ettiği planın akabinde kardeşi Bünyamin'i alikoyarak onlarla gitmesine izin vermediği bildirilmektedir. İlgili âyette yer alan سرق ifadesini İbn Abbas ve Dahhak سَرَقَ şeklinde meçhul fiil olarak kıraat etmektedir. Bu okuyuşa göre âyetin manası "(O) hırsızlıkla itham edildi!" şeklindedir. Ebû Ali el-Cübbâî bu vechin, diğer kıraate nazaran kendisine daha güzel geldiğini beyan etmektedir. Zira bu okuyuş ile Hz. Yûsuf yalan söylememiş olmaktadır. Onun bu yaklaşımı, Mu'tezilî âlimlerin peygamberlerin ismeti/korunmuşluğu ilkesine dair aşırı savunmacı duruşlarından kaynaklanmaktadır. Cüşemî, kıraat-i âmnenin dışında kalan bu okuyuşu âdeti olduğu üzere eleştirmeden aktarması dikkat çekmektedir.¹⁶⁴

Benzer durum Yûsuf Suresi 12. âyette¹⁶⁵ de yer almaktadır. İlgili âyette Hz. Yûsuf'u kendileriyle beraber göndermesi için babaları Hz. Yakub'dan izin isteyen kardeşleri "ارسله معنا غدا يرتع ويلعب" yarın onu bizimle gönder de gezsün, oynasın!" demişlerdir. Bu ifadeyi İbn Âmir ve Ebû Amr "رتع ونلعب/gezelim, oynayalım" şeklinde okumaktadır. Cüşemî, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin de peygamber olduğuna dair rivayetleri dikkate alarak, henüz peygamber olmadıkları için bu şekilde demelerinde bir sakınca bulunmadığına dair bir kayda yer vermektedir. O esnada peygamber olmaları durumunda ise bu olayın sağîre olarak değerlendirileceğini aktarmaktadır. Onun bu yaklaşımı da Mu'tezilî düşüncenin nübüvvet anlayışıyla irtibatlıdır.¹⁶⁶

Kur'ân âyetlerinde neshi kabul eden Cüşemî, neshin varlığını Mu'tezile'nin aslah anlayışıyla ilişkilendirmektedir.¹⁶⁷ Tebdil ve nesihten bahseden âyetleri, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân anlayışının delilleri arasında kabul etmektedir. Hükümlerinde neshin mümkün olduğu bir kitabın kadîm olamayacağı sonucuna varmaktadır.¹⁶⁸ Bu bağlamda Cüşemî kıraatlerde de neshi mümkün görmektedir. Örneğin Tevbe Suresi 51. âyette¹⁶⁹ yer alan قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا ifadesinin İbn Mes'ud'un mushafında قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا şeklinde yer aldığını aktarmaktadır. Bu şekilde bir kıraat veçhi bulunuyorken daha sonra neshedilmiş olabileceğini belirtmektedir.¹⁷⁰

Mu'tezilî düşüncede lütuf; mükellefin özgürlüğünü kısıtlamadan taate yakınlaştıran, kabihlerden ise uzaklaştıran şey anlamına gelmektedir. Bu bağlamda lütuf Mu'tezile tarafından adâlet ilkesi altında savunulmaktadır.¹⁷¹ Cüşemî kıraat ihtilafından ortaya çıkan bazı manaları, ilâhî lütuf ile irtibatlandırarak Mu'tezilî düşünceye uygun yorumlamaktadır. Örneğin Hicr Suresi 40. âyette¹⁷² yer alan لَ الْمُخْلِصِينَ ifadesi ل harfinin fethası veya kesrası ile kıraat edilmektedir. الْمُخْلِصِينَ şeklindeki kıraate göre âyet; "ibadeti Allah'a has kılanlar" manasına gelirken, الْمُخْلِصِينَ şeklindeki veçhe göre "Allah tarafından ihlaslı kılanlar" manasına gelmektedir. Cüşemî ل harfinin fethası ile okunan veçhe dair; ilâhî lütuflar ile ihlaslı

¹⁶² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3728.

¹⁶³ Yûsuf 12/81: اِرْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَعُولُوا يَا آتَانَا إِنَّ ابْنَك سَرَقٌ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ "Babanıza dönün ve deyin ki: 'Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti. Biz de ancak bilip gördüğümüze tanıklık ettik. (Koruma sözü verdik ama) bilgimiz dışında kalan olaylara karşı da onu koruyamazdık.' "

¹⁶⁴ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3695.

¹⁶⁵ Yûsuf 12/12: اَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَنَحَافِظُونَ "Yarın onu bizimle beraber (kıra) gönder de bol bol yesin içsin, oynasın; onu mutlaka koruruz!"

¹⁶⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3604-3601.

¹⁶⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/540.

¹⁶⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4117.

¹⁶⁹ et-Tevbe 9/51: قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَىٰ اللَّهِ فَائِزَةٌ كُلُّ الْمُؤْمِنِينَ "De ki: "Allah bize ne yazmışsa başımıza ancak o gelir, O bizim mevlâmızdır." Müminler yalnız Allah'a güvenip dayansınlar."

¹⁷⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/3141.

¹⁷¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/354; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, 143.

¹⁷² el-Hicr 39-40: قَالَ رَبِّ مَا أَخَوَّنِي لِأَزِيدَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَالْأَعْرَابُ يَجْعَلُونَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ "İblîs, "Rabbim! Benim sapmama imkân verdiğin için yemin olsun ki ben de yeryüzünde onlara (günahları) şirin göstereceğim ve -aralarından senin samimi kulların hariç- onların topunu kesinlikle yoldan çıkaracağım." dedi."

kılındıklarına dair bir görüşe yer vermektedir. Bu kaydı ile ilgili vechin cebr ve ilâhi adâlet açısından Mu'tezilî düşünceye aykırı olmadığına işaret etmektedir.¹⁷³

7. Sonuç

Hicrî II. asırda ortaya çıkan Mu'tezile ekolü İslam dünyasında önemli bir etkiye sahip olmuş, diğer itikâdî mezheplerin gelişimine de katkıda bulunmuştur. Bu etkisine rağmen çeşitli nedenlerle Mu'tezile mezhebi zayıflamış, i'tizâlî düşünce farklı ekoller altında kısmen varlığını devam ettirebilmiştir.

Mu'tezilî düşüncenin maruz kaldığı toplumsal baskı nedeniyle eserlerinin önemli kısmı günümüze ulaşamamış, onlara ait görüşler farklı ekoller tarafından aktarılan bilgilerden hareketle şekillenmiştir. Bu durum aleyhlerinde teyide muhtaç bazı kanaatlerin yayılmasına sebebiyet vermiştir. Akli esas olarak naklî bilgiyi terk ettikleri yönündeki genel kanaat nedeniyle Mu'tezilî âlimlerin bazı bireysel yaklaşımları -Eş'arî ve Mâtürîdî bazı âlimlerde de benzer yaklaşımlar bulunabilmesine rağmen- i'tizâlî düşüncelerinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanmıştır. Benzer durum Mu'tezile'nin kıraat anlayışına dair aktarılan bilgilerde de etkili olmuştur. Nitekim Zemahşerî'nin tefsir bütünlüğü içerisinde azınlıkta kalacak şekilde bazı sahih kıraatlerin Arap dilindeki referanslarına yönelttiği eleştiriler Mu'tezilî kimliği ile irtibatlandırılırken Râzî'nin benzer yaklaşımının Eş'arî kimliği ile irtibatlandırılmasına gerek duyulmamıştır.

Mu'tezile'nin kıraat anlayışına dair; kıraatlerde tevâtürü kabul etmedikleri, nakil yerine akli bilgiyi önceleyerek Arap dilini esas aldıkları, mezhebî saiklerle hareket ederek şaz kıraatleri sahih vecihlere tercih ettikleri yönünde çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bazı kaynaklarda yer alan bu iddialar, günümüze ulaşmış mufassal Mu'tezilî eserlerden birinin müellifi olan Cüşemî özelinde tahlil edilerek Mu'tezile'nin kıraat anlayışı araştırılmıştır.

Mu'tezilenin kıraatleri âhâd sayarak tevâtürü kabul etmedikleri yönündeki iddiaların doğru olmadığı, Cüşemî'nin kıraatlerde tevâtürü şart koştuğu, Mu'tezilî âlimlere de bu yönde bazı görüşler isnad ettiği anlaşılmıştır. Hicrî 5. asırda yaşamış bir âlim olarak kıraatlerin tevâtürü meselesine temas ettiği görülmüş, bu bağlamda ilgili tartışmanın hicrî 7-9. yüzyıllarda konuşulmaya başladığı yönündeki iddiaların yeniden tashih edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Mu'tezile'nin kıraatleri ictihâdî veya ihtiyârî oluşum olarak gördüğü, mütevâtir kıraatleri reddettiği, ilkelerine uygun okuyuş vecihleriyle tahvilde bulunduğu, kıraat vecihlerinde Arap dilini nakle tercih ettiği, resm-i mushaf'a itibar etmediği yönündeki çeşitli iddialar Cüşemî kaynaklığında tahlil edilmiş, ilgili ithamların onlara karşı ön yargılı tutumdan kaynaklandığı kanaatine varılmıştır.

Çalışmada Mu'tezilî âlim Cüşemî'nin kıraatlere dair kaynaklarına yer verilmiş, sahabe ve tâbiîn döneminden çeşitli isimlere atıflarda bulunduğu tespit edilmiştir. Kıraat imamları başta olmak üzere; Arap dilcileri, muhaddisler, fakihler, müfessirler ve Şii, Zeydî gibi farklı ekollere mensup kişilere kıraate dair isnadlarda bulunduğu anlaşılmıştır. Çeşitli Mu'tezilî kaynaklara da bu bağlamda yer verdiği tespit edilmiştir.

Cüşemî'nin kıraatlerde; nakli esas aldığı, bunun yanı sıra Arap diline uygunluk ve resm-i mushafa mütabakat ilkelerini de benimsediği anlaşılmıştır. 'Nakli dışlayanlar!' ithamına maruz kalan bir mezhebin sıkı bir savunucusu olan Cüşemî'nin kıraatlerde nakli esas aldığı, bu konuda akli yaklaşıma çok fazla yer vermediği tespit edilmiştir.

Cüşemî'nin kıraat tasnifi; a. müstefzû'l-mütevâtir kıraat, b. âhâd-şaz kıraat ve c. tefsîrî-beyânî nakil şeklinde üç kısım olarak tasnif edilmiştir. Kur'ân ile makbul kıraatleri aynı hakikat olarak değerlendirdiği, kıraatlerde tevâtürü Hz. Peygamber ve sahabe döneminden itibaren şart koştuğu anlaşılmıştır. Bu şarta haiz olmayan âhâd ve şaz vecihler ile kıraati câiz görmediği, müdrec kıraate tekâbü'l eden tefsîrî-beyânî nakli ise kıraat olarak değerlendirmede sonucuna varılmıştır.

¹⁷³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3952.

Mezhebi aidiyetinin kiraat vecihlerinin yorumlanmasında etkili olabildiği ancak mezhebî saiklerle makbul kiraatleri inkâr yoluna gitmediği sonucuna varılmıştır. Bazı kiraat vecihlerini Mu'tezilî anlayışa uygun yorumladığı, kötülüğün Allah'a isnadı, irade hürriyeti, halku'l-ef'al/insan fiillerinin yaratılışı, nübüvvet, ilahî lütuf gibi meselelere dair i'tizâlî düşünceye uygun bazı değerlendirmelerde bulunduğu tespit edilmiştir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Adıgüzel, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007).
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri". *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. 2/217-240. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi nühbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2017.
- Aydın, Atik. *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'an Anayışı ve Te'vil Tercihleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Aydın, Zeynel Abidin. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Bâğdâdî, Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhum*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Başkan, Ömer. *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tercihî -el-Muharreru'l-Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bebek, Adil. "Kâ'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/27. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım vd. *Fadlû'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Cebeci, Lütfullah. "İsfahânî, Ebû Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Cüşemî, Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018.
- Cüşemî, Hâkim. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Dağ, Mehmet. "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnadı: 'Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' - Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/3 (2003).
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhîd fi't-tefsîr*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2022.
- Gölcük, Şerafettin. "Ebû Abdullah el-Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî. *en-Neşr fi'l-kirâ'ati'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî. *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kirâ'ati'l-aşr*. Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994.

- İlhan, Avni. "Ebû Hâşim el-Cübbâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kādî Abdülcebbar. *Dinin Temel İlkeleri*. çev. Hulusi Arslan - Mahmut Ay. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. b.y.: y.y., ts.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2012.
- Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemaşeri Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.
- Kılıç, Mustafa. *Zemaşeri'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*. ; İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kılıç, Mustafa. "Zemaşeri'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2015).
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b Ahmed b Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto, 1. bsk., 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Okçu, Abdülmecit. *Kıraat Açısından Taberi ve Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Ebû Ali el-Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/88. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Pamuk, Fatih. *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2023.
- Pamuk, Fatih. "Mu'tezile'nin İki Temsilcisi: Cüşemî-Zemaşeri İrtibatı ve el-Keşşâf'ın Orjinalliği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 228-256. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1398494>
- Pamuk, Fatih. "Mu'tezilî Perspektiften Nûh Kıssası: Cüşemî Örneği". *Eskiyeni* 52 (2024), 213-241. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1406462>
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru'l-kebîr ve mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012.
- Şensoy, Sedat. "Rummâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/242. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin. Dâru Hicr, 2008.
- Taşpınar, Kadir. "Râzî'nin Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirilerinde Zemaşeri Etkisi". *Kilitbahir* 22 (2023).
- Taşpınar, Kadir. "Zemaşeri'nin Sahih Kıraat Eleştirisinde Arka Plan: Zeccâc Etkisi". *Bütün Yönleriyle Zemaşeri* 3 (2023).

- Tuncel, Emrullah. "Mu'tezilî Müfessir Ebu'l-Kâsım El-Belhî'nin Kıraatlere Yaklaşımı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2020).
- Ünal, Mehmet. "Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal* 8/3 (2011).
- Yaşar, Naif. "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016).
- Yaşar, Naif. "Taberî'nin Tefsir Usulü". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cübbâ, Ebû Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yıldız, Süleyman. "İmâmiyye Şîası'nda Kırâatlerin Mezhebî Sâiklerle Kullanılması ve Yorumlanması: Tûsî-Tabersî Örneği". *İslami İlimler Dergisi* 15/1 (2020), 35-55. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.748696>
- Yıldız, Süleyman. "İmâmiyye Şîası'nın Kıraatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 43-64. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.683321>
- Yurdagür, Metin. "Kâdî Abdülcebâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhî't-te'vîl: Keşşâf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Minhâc fi Usûlli'd-Dîn Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*. çev. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yûsuf Abdurrahmân. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.



هفوات الدّاعية وعلاجها في ضوء المنهج النبوي

Davetçilerin Hataları ve Nebevi Metodoloji Işığında Çözüm Yolları

Ayman Jassim Mohammed ALDOORI^{ID}

Geliş Tarihi (Received): 22.01.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 29.02.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

ملخص: هدفت هذه الدراسة إلى إبراز أهم الهفوات التي يقع فيها الدّاعية إلى الله والتي تحول دون تحقق الهدف المرجو، مع بيان القواعد التي خطتها النبي صلى الله عليه وسلم للدّاعية والتي رسمت منهاجاً نبوياً قويمًا لتصويب تلك الهفوات وقد حوت الدراسة على ستة هفوات يقع فيها الدّاعية منها ما يتعلق بشخصية الدّاعية وسلوكه والمتمثلة ب: التعالي والغرور، وعدم التحرز في الأقوال والأفعال، والضجر وعدم التحلي بالصبر، والتعنت والابتعاد عن الرّحمة واللّين، ومنها ما يتعلق بمنهج الدّاعية، وهي: عدم مراعاة تجديد الخطاب الدّعوي، والتخلّي عن الوعي والمنهجية في أسلوب الدّعوة، ومن أهم ما توصلت له هذه الدراسة وجوب ترغّب الدّاعية عن الغرور والخضوع للحق، وأن يضع نصب عينيه أنّه قدوة للآخرين وتصرفاته مراقبة، كما يجب عليه الصبر والتحمّل والحكمة في التعامل مع الناس، والتدرج في الأحكام والوعي في معرفة الظروف والهيئات والأحوال واختيار المنهج الذي يناسب كل شخص من الأشخاص، والعمل على تجديد الوسائل والأساليب الدّعوية لتراعي أحوال المدعوين وظروفهم المكانية والزمانية.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، هفوات، الدّاعية، الدعوة، منهج.

&

Öz: Bu çalışma, Allah'a davet yolunda Müslüman davetçilerin ve davet edilenlerin düştükleri önemli hataları göstermek ve bunları Resulullah'ın (s.a.v.) rehberliği ve sünneti seniyyesi ışığında onu bizlere koyduğu kaideler çerçevesinde düzeltme ve bunlarla başa çıkma yollarını açıklamaktadır. Bu doğrultuda çalışma, davetçilerin düştükleri şu altı hatayı içermektedir: Kibir ve kendini beğenmişlik, eylemlerde ve sözlerde dikkatsizlik, bıkkınlık ve sabırsızlık, davet söylemini yenilememek, davet yönteminde bilinçsizlik, merhametten ve hoşgöründen uzaklaşmak. Davetçinin gurur ve kibirden çıkıp hakikate teslim olması, başkalarına rol model olduğunu ve eylemlerinin izlendiğini ve başkaları için rol model olduğunu unutmaması, aynı zamanda davetçinin sabırlı, hoşgörülü olması ve insanlarla muamelesinde hikmetli davranması gerekliliği bu çalışmanın vardığı önemli hususlar arasında yer almaktadır. Hükümlerde tedricilik, davet edilen bireylerin her birine kapasitesi ve seviyesine uygun, şartların olgunlaşmış olduğu gözetilerek bilinçlendirmeyi hedefledim. Ayrıca davet edilenlerin durumları gözetilerek, zaman ve mekan şartlarının olgunlaşması ve buna bağlı olarak yeni yöntem ve üslupların tespiti ve bu yeni yöntemlere olan ihtiyacımızı anlattım.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hatalar, Tebliğ, Davet, Yöntem.

Atıf/Cite as: Aldoori, Ayman Jassim Mohammed. "هفوات الدّاعية وعلاجها في ضوء المنهج النبوي". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 75-91. doi: 10.33931/dergiabant.1423991

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doç. Dr., Ayman Jassim Mohammed Aldoori, Mardin Artuklu Üniversitesi, ay_dor@yahoo.com.

1. مدخل

إنّ من أهم الواجبات التي أوجبهها الله تعالى ورسوله على المسلمين الدّعوة إلى الله سبحانه وهي أكد ما تكون على العلماء فهي منهج الرسل عليهم الصلاة والسلام وطريق أتباعهم إلى يوم الدين، وقد قامت الدعوة إلى الله تعالى على أصول راسخة ومبادئ ثابتة وقواعد محكمة، اطّردت في مناهج الأنبياء واكتملت بدعوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي وضع ضوابطها وأصولها التي توارثها أصحابه رضوان الله عليهم ومن جاء بعدهم؛ بغية نشر دين الله وأحكامه وإقامته وأمره واجتناب نواهيه مضحين بذلك بأوقاتهم وأموالهم وبحياتهم في سبيل الله.

ومع هذا فإنّ الدّاعية مهما بلغ شأنه في العلم والعطاء فإنّه قد يعتره الخطأ والهفوة من حيث يشعر أو لا يشعر، وإن بعضاً من هذه الهفوات قد تكون مؤثرة تأثيراً سلبياً في الدّاعية وما يدعو له إلى درجة قد تحول هذه الهفوات هدفه إلى نقيض ما يرحوه فيستغلها أعداء الإسلام لمحاربة وتشويه الدين الإسلامي؛ فجاءت هذه الدراسة لتلقي الصّوء على أهم تلك الهفوات التي يقع فيها الدّاعية وتبين المنهج النبوي الصّائب في تقويمها ومعالجتها.

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في ضرورة التعرف على منهج النبي صلى الله عليه وسلم المتكامل في الدعوة الإسلامية وما فيه من حكمة ورفق وتشويق لكي يقتدي بها كل داعية إلى الله سبحانه ويصل إلى هدفه المنشود.

وتكمن مشكلة هذه الدراسة في ظهور بعض الدّعاة في هذا الزمان ممن غفل عن القواعد التي خطها الوحي في القرآن والسنة وتمثلت في النهج النبوي في الدّعوة فوقعوا في هفوات عديدة حالت دون تمكّنهم من تحقيق أهدافهم، فجاءت هذه الدراسة للإجابة عن التساؤلات الآتية: ما أبرز الهفوات التي يقع بها الداعية إلى الله والتي تحول دون تحقق هدفه؟

وما أهم تلك الهفوات المتعلقة بشخص الداعية وسلوكه؟

وما الهفوات المتعلقة بمنهج الدّاعية في دعوته؟

وبعد البحث والتّحري لم أعثر على دراسة مستقلة في هذا الموضوع، وكل ما وجدته عبارة عن مقالات بسيطة منشورة على مواقع الإنترنت تتحدث عن نصائح للدّعاة وبعض الأخطاء التي يقعون فيها.

وتهدف هذه الدراسة إبراز بعض الهفوات التي يقع فيها الدّاعية والتي تحول دون تحقيق الهدف المرجو وذلك حسب اجتهاد الباحث واختياره، وحسب انتشار تلك الهفوات أو بعضها عند بعض الدّعاة، مع بيان المنهج النبوي المخالف لها بغية الاقتداء والامتثال به.

وقد استدعت طبيعة هذه الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي وذلك باستقراء نصوص السنة النبوية التي تتحدث عن معالجة الهفوات الدّعوية التي يقع فيها الداعية، والمنهج الوصفي التحليلي الذي استخدمته في وصف وتحليل تلك النصوص وتطبيقها على أرض الواقع. وتم تقسيم هذه الدّراسة بعد هذه المقدمة إلى مبحثين رئيسيين، الأول بعنوان هفوات متعلقة بشخصية الدّاعية وسلوكه، ويندرج تحته ستة مطالب، والمبحث الثاني بعنوان: هفوات متعلقة بمنهج الدّاعية في دعوته.

2. أولاً: هفوات متعلقة بشخصية الدّاعية وسلوكه

يصدر من بعض الدّعاة هفوات مؤثرة في دعوتهم متعلقة بشخصية الداعية وسلوكه، تحول دون تحقيق الهدف المرجو من الإصلاح، وبالنظر إلى الواقع الدعوي في العصر الحاضر نجد أن من أبرز تلك الهفوات ما يأتي:

1.2. ضرورة التّواضع وترك التّعالي والغرور

قد يتوهم بعض الدّعاة أنّه بلغ من العلم ما فاق به من سبقه ومن عاصره، وينظر إلى الآخرين نظرة استعلاء وغرور فلا يسمح برأي يخالف رأيه، وهذه من أخطر الهفوات التي تقع بها، في حين أن أهم ما يجب أن يتصف به هو التواضع مع الآخرين مهما حباه الله من علم ومعرفة، وأن يحترم آراء المخالفين خاصة إن كانت متوافقة مع رأي كبار العلماء من أصحاب المذاهب الأربعة مثلاً، وألا يستنكف من قبول الحق ولو جاءه ممن هو دونه علمًا أو سنًا أو قدرًا، ومن الرجوع إلى الحق بعد أن يتبين له؛ لأنه إن فقد هذا التواضع قد يرى في نفسه أن الله وهبه من الإدراك والمعرفة ما يجهله الكثير وإن كان من أهل الاجتهاد أو كان من أهل القرون الأولى، فيصاب بالغرور والتعالي على الآخرين.

قال أبو حامد الغزالي (ت505هـ): "ونسي المغرور أن عدوه الذي حذره منه مولاه هو الشيطان وأنه يفرح بما يفعله ويسخر به وينسى أن النبي صلى الله عليه وسلم بماذا نصر الدين وبماذا أرغم الكافرين ونسي ما روي عن الصحابة من التواضع والتبذل والقناعة بالفقر والمسكنة... ثم هذا المغرور يطلب عز الدين بالثياب الرقيقة... ويزعم أنه يطلب به عز العلم وشرف الدين وكذلك مهما أطلق اللسان بالحسد في أقرانه أو فيمن رد عليه شيئًا من كلامه لم يظن بنفسه أن ذلك حسد ولكن قال إنما هذا غضب للحق".²

وهذا الغرور والتّعالي إن حدث من الداعية يتنافى تمامًا مع هدي النبي صلى الله عليه وسلم ومنهجه في الدعوة وهو المعلم الأول والقدوة للبشرية، فكان يجلس مع أصحابه كواحد منهم، ولم يكن يجلس مجلسًا يميّزه عن حوله، حتى إن الغريب الذي لا يعرفه، إذا دخل مجلسًا هو فيه، لم يستطع أن يفرق بينه وبين أصحابه ومما يدل على ذلك ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: "بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ، دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى جَمَلٍ، فَأَنَاحَهُ فِي الْمَسْجِدِ ثُمَّ عَقَلَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَيُّكُمْ مُحَمَّدٌ؟ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَّكِيٌّ بَيْنَ ظَهْرَانِيهِمْ، فَقُلْنَا: هَذَا الرَّجُلُ الْأَبْيَضُ الْمُتَّكِيُّ، فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: يَا ابْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَدْ أَجَبْتُكَ، فَقَالَ الرَّجُلُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي سَأَلْتُكَ فَمَشَدَّدٌ عَلَيْكَ فِي الْمَسْأَلَةِ، فَلَا تَجِدْ عَلَيَّ فِي نَفْسِكَ؟ فَقَالَ: سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ...".³

قال ابن الملقن: "في فوائد الحديث وأحكامه... التواضع؛ فإنه عليه السلام كان يجلس مختلطًا بهم، وهو من تواضعه".⁴
وعن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُكثِرُ الدِّكْرَ، وَيُقَلِّدُ اللَّعْوُ، وَيُطِيلُ الصَّلَاةَ، وَيُقْصِرُ الحُطْبَةَ، وَلَا يَأْتِي أَنْ يَمْشِي مَعَ الْأَزْمَلَةِ، وَالْمَسْكِينِ فَيَقْضِي لَهُ حَاجَتَهُ".⁵
قال محمد بن علي الوَلَوِيُّ: "والمعنى أن من أخلاقه صلى الله عليه وسلم الكريمة، وشمائله العظيمة أنه لا يتكبر، ولا يكره أن يمشي مع الأزملة أي المرأة الفقيرة التي لا زوج لها".⁶

² أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 390/3.

³ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، "العلم"، 6 (رقم 63)؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "الإيمان"، 3 (رقم 12).

⁴ عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (دمشق: دار النوادر، 1429 هـ / 2008 م)، 287/3.

⁵ أحمد بن شعيب بن علي النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ / 2001م)، "الجمعة"، 29 (رقم 1728)؛ الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ / 1990)، "تاريخ المتقدمين"، 28 (رقم 4225)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

⁶ محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوَلَوِيُّ، ذخيرة العقبى في شرح المنجى (مكة المكرمة: دار آل بروم للنشر والتوزيع، 1424 هـ / 2003 م)، 265/16.

ومن مظاهر تواضعه صلى الله عليه وسلم وهو الداعية والمعلم الأول، أنه نهي أصحابه أن يقفوا قيامًا تعظيمًا له فلم يكونوا مع شدة حبه له يقفون قيامًا عند رؤيته لعلمهم أنه كان يكره ذلك، فعن أبي مجلز رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَمَثَلَ لَهُ عِبَادُ اللَّهِ قِيَامًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ".⁷

قال المناوي: "وذلك لأن ذلك إنما ينشأ عن تعظيم المرء بنفسه، واعتقاد الكمال، وذلك عجب وتكبر، وجهل وغرور".⁸

فقد وضع النبي صلى الله عليه وسلم هنا منهجًا للداعية يترفع فيه عن التعالي والغرور ويتسم بالتواضع والخضوع.

فحريّ بالداعية أن يذكر فضل الله عليه ويترك الكبر والغرور، وقد أهله الله تعالى لمنصب الدعوة وفضله على غيره فأصبح من أهل العلم الذين يؤمل منهم الخضوع للحق ونشر علمهم للناس بكل تواضع وترفع عن الغرور، والاعتراف بالخطأ وعدم المعرفة أحيانًا. فقلّمًا نسمع بداعية في هذا الزمان يقول لشيء لا أعرف جوابه، أو أمهلي حتى أبحث في الأمر، وكأنه يشعر بمنقصة إن قائلها، أو أنها لا تليق به، مع أنّ كبار علماء الأمة كانت تُعرض عليهم مسائل متعددة ويعتذرون عن الإجابة لعدم معرفتهم بها وهذا الأمر يدعوهم للرجوع والبحث والقراءة، ويزيدهم رفعة وفضلاً ومكانة عند الناس.

وقد جاء رجل إلى الإمام مالك رحمه الله فقال: "يا أبا عبد الله جئتُك من مسيرة سبّة أشهرٍ حملني أهل بلدي مسألةً أسألك عنها، قال: فسأل فسأله الرجل عن مسألة فقال: لا أحسنها قال: فبهت الرجل كأنه قد جاء إلى من يعلم كل شيء، قال فقال: فأني شيء أقول لأهل بلدي إذا رجعت لهم؟ قال: تقول لهم: قال مالك: لا أحسن".⁹ وهذا إمام من أئمة الفقه الذين كانت تُشدُّ لهم الرحال نجده يتوقى الفتوى فيما لا يحسنه أو يعلمه خشية من الوقوع في الخطأ والزلل، ولا يجد في نفسه إخراجًا أو منقصة إن اعترف بعدم معرفة الفتوى، وهو قدوة لكل من هو دونه في العلم والقدر والمكانة.

2.2. عدم تحزّز الداعية في أقواله وأفعاله

من أكثر الهفوات المؤثرة في طريق الدعوة ما يقع فيه بعض الدعاة من مخالفة لأقوالهم وأفعالهم التي يأمر بها؛ مما يفقدتهم ثقة الناس بهم، فكل داعية إلى الله يكون مدعاة لمراقبة الناس له، فزلته اليسيرة قد تكون كبيرة عند عوام الناس، فهو مراقب في أفعاله وأقواله ما يطبقه منها وما يخالفه فهل هي مجرد شعارات ونصائح يلقيها على الناس ولا يلتزم بها؟ أم أنه خير من يقتدى به في الأقوال والأفعال؟ وهذا الأمر يجب أن يضعه الداعية نصب عينيه، ففي عرف الناس أن هذا الأمر لا يليق به، لذا حرص النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون خير قدوة للبشرية جمعاء في جميع تصرفاته وأقواله، ومن أبرز معالم منهج النبي صلى الله عليه وسلم في التحرز من الأقوال والأفعال ما يأتي:

أ. معاقبة المخطئ لئلا يكون قدوة سوء وإن كان من أهل بيته صلى الله عليه وسلم.

لم يفرق الشارع الحكيم في تطبيق الحدود بين البشر بحسب المقام أو النسب أو غيرها من الأمور فالكل في ذلك سواسية حتى لو صدرت الخطيئة من أهل الداعية المقربين، وإن تم التمييز بينهم وبين غيرهم في هذا فسينظر الناس إليه نظرة من لا يليق به أن يكون

⁷ أحمد بن حنبل، المسند، 40/28 (رقم 16830)؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بلي (بيروت: دار الرسالة، 1430 هـ/2009 م)، "الأدب"، 165 (رقم 5229). وإسناد الحديث صحيح.

⁸ عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356 هـ)، 31/6.

⁹ يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهير (الرياض: دار ابن الجوزي، 1414 هـ/1994 م)، 838/2.

داعية فكيف به أن يرشد الناس لأحكام الدين ولا يطبقها على نفسه وأهله، ومما جاء في ذلك ما روته السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وَأَيُّمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا".¹⁰

وهذا يدل على كمال عدله صلى الله عليه وسلم، وأنه نعم القائد الدّاعية القدوة لغيره الذي لا يفرق بين قريب وبعيد أو غني وفقير أو قوي وضعيف، والسيدة فاطمة رضي الله عنها أشرف من المخزومية بلا شك، ومع ذلك لم يفرق بينها وبين غيرها في إقامة حدود الله. فكان قوله صلى الله عليه وسلم هذا فيه دلالة كبيرة على أن الدّاعية لا بد أن يكون حذرًا في تصرفاته وأقواله وألا يقول قولًا ولا يطبقه، ولا يلزم أحدًا بحكم ويستثنيه عن أهله وخاصته.

قال الملا علي القاري (ت1014هـ): "إنما ضرب المثل بفاطمة؛ لأنها أعز أهله صلى الله عليه وسلم".¹¹

ب. البدء بالكفّ عما حرّمه الله بأهل بيته.

كان من نهجه صلى الله عليه وسلم في دعوته البدء بأهل بيته ليكون خير من يُتأسى به.

جاء في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وَرَبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رَبَا أَسْعُرَ رَبَانَا رَبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ".¹² فأول ما قضى عليه من أمر الجاهلية ما كان يتصل بأقاربه، ليكون أمكن في قلوب السامعين وأسدًا لأبواب الطمع في الترخيص.

قال القاضي عياض (ت544هـ): "وفيه وضعه عليه السلام أمور الجاهلية ورباها ودخولها، والبداية في ذلك بما يختص به ليتأسى بذلك غيره، ويطيب بذلك نفس من بقي في نفسه شيء من قرب عهده بالإسلام".¹³

لذلك فإن من يتصدر للدعوة في سبيل الله يُنظر إليه نظرة خاصة ثابتة فاحصة، ليعرف الناس هل هذا الدّاعية يطبق ما ينادي به على نفسه وأهل بيته؛ ليكون أدعى للناس في قبول ما يقوله هذا الدّاعية الواعظ، وإلا فإن وجدوا ميلًا أو انحرافًا عما يقوله فلن يلتقى ما يقوله آذان صاغية ولسان حالهم يقول: إذا كان هذا الدّاعية يفعل كذا ويقول كذا، أو حال أهله كذا فكيف بنا نحن؟ فيستهجنون تلك المواعظ وينبذونها خلف ظهرهم؛ لأنها تعد مفارقات مذهلة تصرفه عنه وعن سماع ما يقول.

قال الله سبحانه: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ" (الصف: 2-3)

وقد جاء في عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله وينهى عن المنكر ويفعله وعيد شديد، فعن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يُجَاءُ بِالرَّجُلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُلْقَى فِي النَّارِ، فَمَنْدَلِقُ أَقْتَابُهُ فِي النَّارِ، فَيَدُورُ كَمَا يَدُورُ الْحِمَارُ بِرِحَاهُ، فَيَجْتَمِعُ أَهْلُ النَّارِ عَلَيْهِ فَيَقُولُونَ: أَيُّ فُلَانٍ مَا سَأَلْنَا؟ أَلَيْسَ كُنْتَ تَأْمُرُنَا بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَانَا عَنِ الْمُنْكَرِ؟ قَالَ: كُنْتُ أَمُرُكُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا آتِيهِ، وَأَنْهَاكُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَآتِيهِ".¹⁴ فمن شأن الأمر أن يفعل ما يأمر به، والنهائي أن يترك ما نهى عنه، وأن العذاب يُشَدَّدُ على الدّاعية أعظم من غيره إذا عصى، كما يضاعف له الأجر إذا عمل بعلمه، والموعظة الحسنة مع القدوة الحسنة تؤثران في المدعوين أشد تأثير، وهما ركنان متكاملان لا ينفصلان ومن قصر في أحدهما عوقب على ما قصر فيه.

¹⁰ البخاري، "حديث الأنبياء"، 52 (رقم 3475)؛ مسلم، "الحدود"، 2 (رقم 1688).

¹¹ علي بن سلطان محمد الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، 1422هـ / 2002م)، 2366/6.

¹² مسلم، "الحجج"، 19 (رقم 1218).

¹³ عياض بن موسى بن عياض السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم (مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ / 1998م)، 276/4.

¹⁴ البخاري، بدء الخلق، 10 (رقم 3267)؛ مسلم، "الزهد والرقائق"، 7 (رقم 2989).

قال أبو العباس القرطبي (ت 656هـ): "وإنما اشتد عذاب هذا؛ لأنه كان عالماً بالمعروف والمنكر، وبوجوب القيام عليه بوظيفة كل واحد منهما، ومع ذلك فلم يعمل بشيء من ذلك، فصار كأنه مستهين بجرمات الله تعالى، ومستخف بأحكامه، ثم إنه لم يتب عن شيء من ذلك".¹⁵

فإذا كان مستهيناً بجرمات الله وبأحكامه كما ذكر أبو العباس القرطبي بسبب عدم تطبيقه لما يأمر به فكيف ستكون نظرة الناس إليه؟ وكيف يرتجي بعد ذلك منهم السماع لنصحه وتوجيهه؟ والحديث يخص الداعية بالدرجة الأولى فغالباً هو من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لذا أراد النبي عليه الصلاة والسلام هنا أن يوجه الداعية لأمر خطير وهو التحرز الشديد في أقوالهم وأفعالهم ألا تكون مخالفة لما يأمر به وينهون عنه.

3.2. ضجر الداعية وعدم تحليه بالصبر والمصابرة.

من المفوتات التي يقع بها بعض الدعاة سرعة التضرع ممن يدعونهم، وعدم تحليهم بالصبر عليهم، والتكاسل عن تكرار نصحتهم وإرشادهم، وقد قدر الله سبحانه أن طريق الدعوة ليس بالطريق الهين اللين، فأغلب الدعاة تعرضوا لأنواع من المعاناة والتعب والمشاق الكثيرة، وهذا الطريق سار فيه خير البشر من الأنبياء والرسل، وسيره قادة أفذاذ تعرضوا لشتى أنواع المتاعب والمشاق واحتسبوا جهدهم لله سبحانه الذي لا يضيع عنده مثقال ذرة من العمل.

ومن أبرز ما تميز به نوحه صلى الله عليه وسلم في دعوته الصبر والتحمل وعدم اليأس.

ومما يدل على تحمله صلى الله عليه وسلم، وتحمل الأنبياء قبله مشاق الدعوة في سبيل الله: ما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "أثر النبي صلى الله عليه وسلم أناساً في القسمة، فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل، وأعطى عيينة مثل ذلك، وأعطى أناساً من أشرف العرب فآثرهم يؤمئذ في القسمة، قال رجل: والله إن هذه القسمة ما عدل فيها، وما أريد بها وجه الله، فقلت: والله لأخبرن النبي صلى الله عليه وسلم، فأثبته، فأخبرته، فقال: فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله، رحم الله موسى قد أودى بأكثر من هذا فصبر".¹⁶

قال ابن بطال: "فيه: ردّ السائل إذا ألحف بالموعظة الحسنة، لا بالانتهاز الذي نهي الله عنه".¹⁷

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد أخفت في الله وما يخاف أحدٌ ولقد أوديت في الله، وما يؤدى أحدٌ ولقد أنت علي ثلاثون من بين يوم وليلة وما لي وليلال طعام يأكله ذو كبد إلا شيء يُؤاربه إنبط بالال.¹⁸

قال ابن حجر: "معناه أنه أوحى إليه ما أودى به من قبله فتأدى بذلك زيادة على ما آذاه قومه به".¹⁹

في المثالين رسم النبي صلى الله عليه وسلم منهجاً حكيماً في الدعوة مبني على الصبر وتحمل الأذى من الآخرين وغض الطرف عمن آذاه.

¹⁵ أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، وآخرون (دمشق: دار ابن كثير، 1417هـ / 1996م)، 621/6.

¹⁶ البخاري، "فرض الخمس"، 18 (رقم 3150)، مسلم، "الزكاة"، 46 (رقم 1062).

¹⁷ علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال، شرح صحيح البخاري (الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ / 2003م)، 320/5.

¹⁸ أحمد بن حنبل، المسند، 245/19 (رقم 12212)؛ ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)،

"فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم"، 15 (رقم 151)؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي،

1998م)، "صفة القيامة والرقائق"، 34 (رقم 2472)، والحديث إسناده صحيح.

¹⁹ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 312/11.

ولعلّ أكثر ما يلقاه الدّعاة من الأذى يكون ممن يدّعي أنّه من أهل العلم فتجدهم أكثر النّاس محاربة لهم بغية تهميشهم وتحييدهم والدّافع الرئيس لهم التنافس البغيض على الدنيا، مبتعدين عن الآداب الإسلامية، ولا هدف لهم سوى مصالح دنيوية، بل وقد يتمادى بعضهم ويزين لهم الشيطان سوء عملهم ليقوموا بالافتراء والبهتان ونشر الافتراءات والأكاذيب على أولئك الدعاة البراءة، في سبيل القضاء عليهم وعلى دعوتهم، وتشويه سمعتهم، دون اتخاذ أي نوع من أنواع التحري الدقيق قبل بث سمومهم وافتراءاتهم.

ومن أشدّ الأمور التي ينبغي أن يحذر منها الدّاعية إلى الله حسن التصرف أثناء مخالطة الناس، فالعاصي قد يقع في المحذور والزلل ويعتبر هذا الأمر أمرًا طبيعيًا في نظر الآخرين، أما الدّاعية فالتّاس ينظرون إليه نظرة الكمال والبعض ينتظر منهم السقطة والزّلة ليقوموا بتضخيمها فيضيقون عليهم السبل ويقومون بالتشهير بهم، وهذا وللأسف منطق العوام من الجهلة والمتحاملين على الدين وعلى المتدينين، لذلك فالداعية محاصر بحكم مكانته بعادات وأعراف تكون قيودًا على عمله قد يتعرض بسببها للهمز واللمز والتّسفيه والتقييح والتّحجيم، وقد يُتهم بأبشع التهم وتؤلّف عليه القصص التي تجد قبولًا عند ضعاف النفوس، وكل ذلك تشفيًا من الدين والتدين، وقد تعرض نبي الرّحمة لمثل هذا وأكثر فصبر واحتسب، فقالوا عنه كذّاب وشاعر وساحر وكاهن وأوذي وحوصر وضرب وطرد وتكلم في عرضه، ومع كل ذلك ضرب أروع المثل في الصبر والاحتساب والتمسك بالدعوة رغم كل هذه التهم والافتراءات، في زمن لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ولا لأتباعه الإذن الإلهي بحمل السلاح فيه، ولا حتى كوسيلة دفاع؛ ولأن المسلمين كانوا قلّة يعيشون في مدينة يعاديهم أغلبها. وبالرغم من ذلك كله ينزل التثبيت من الله لنبيه صلى الله عليه وسلم، فقال تعالى: "وإن كادوا ليقتلونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذا لا تأخذوك خليلًا* ولو لا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئًا قليلًا* إذا لأدقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا نجد لك علينا نصيرًا". (الإسراء 73-75)

وعن حَبَابِ بْنِ الْأَرْتِ، قَالَ: "شَكُونَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ، قُلْنَا لَهُ: أَلَا تَسْتَنْصِرُ لَنَا، أَلَا تَدْعُو اللَّهَ لَنَا؟ قَالَ: كَانَ الرَّجُلُ فِيْمَنْ قَبْلَكُمْ يُحْفَرُ لَهُ فِي الْأَرْضِ، فَيُجْعَلُ فِيهِ، فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُشَقُّ بِأَنْتَيْنِ، وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَمُشَطُّ بِأَمْشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ حِمِّهِ مِنْ عَظْمٍ أَوْ عَصَبٍ، وَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَاللَّهُ لَيَتَمَنَّ هَذَا الْأَمْرَ، حَتَّى يَسِيرَ الرَّكِيبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتِ، لَا يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ، أَوِ الدَّبَّ عَلَى غَنَمِهِ، وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ".²⁰

قال ابن بطّال: "لأنّ الله صلى الله عليه وسلم علم من الله أنه قد سبق من قدره وعلمه أنه يجري عليهم ما جرى من البلوى والحن ليؤجروا عليها على ما جرت عادته في سائر أتباع الأنبياء من الصبر على الشدة في ذات الله، ثم يعقبهم بالنصر والتأييد، والظفر وجزيل الأجر".²¹

هذه الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها منهج قويم وضعه تسليّة لقلب كل داعية إلى الله سبحانه وترويح له من كل ما يلقاه من جهد وعناء وهم وافتراءات، فتكون حافزًا له ودافعًا للثبات والعطاء والصبر.

4.2. تعنت الدّاعية وابتعاده عن الرّحمة واللّين

يقع بعض الدّعاة في هفوة خطيرة جدًّا تنفر الناس منهم، وتؤدي بهم إلى الظن بأن الدين الإسلامي دين شدة وتعنت؛ بسبب سوء تصرفهم في ابتعادهم عن الرفق واللين الذي كان من أبرز سمات منهج النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته، فمن هديه صلى الله عليه وسلم في الدّعوة إلى الله تعالى الرّحمة بالمدعو وبذ التعنت، قال سبحانه وتعالى: "فِيمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۗ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا

²⁰ البخاري، "المناقب"، 22 (رقم 3612)

²¹ ابن بطّال، شرح صحيح البخاري، 297/8.

الْقَلْبِ لَا نَفْضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ" (آل عمران: 159).

فعلى الدّاعية أن لا يضيق ذرعاً بالمخالفات والأخطاء التي تصدر عن الناس، ولو وُجّه له نقد أو اعتراض أو تسفيه، وعليه أن يبذل قصارى جهده في تصويب الأخطاء بحكمة وموعظة حسنة، ولنا في رسول الله قدوة حسنة في ذلك، فقد كان من نهجه في الدعوة بذل أفضل أساليب الرحمة والحكمة ومن أمثلة ذلك: ما رواه معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه قال: "بيننا أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ عطس رجلٌ من القوم، فقلت: يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم، فقلت: واتكل أميأه، ما شأنكم؟ تنظرون إليّ، فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتونني لكتي سكّت²²، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبأبي هو وأمي، ما رأيتُ مُعلِّماً قبله ولا بعده أحسن تعليماً منه، فوالله، ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني، قال: إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيءٌ من كلام الناس، إنّما هو التّسبيح والتكبيرُ وقراءة القرآن".²³

قال النووي: "فيه بيان ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من عظيم الخلق الذي شهد الله تعالى له به ورفقه بالجاهل وأقنته بأمته وشفقته عليهم وفيه التخلّق بخلقه بخلق الله صلى الله عليه وسلم في الرفق بالجاهل وحسن تعليمه واللفظ به وتقريب الصواب إلى فهمه".²⁴

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه المشهور قال: "قام أعرابيٌّ فبأب في المسجد، فتناوله الناس، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: دعوه وهريشوا على بؤله سحلاً من ماء، أو ذئوباً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين".²⁵

قال ابن حجر: "فيه الرفق بالجاهل وتعليمه ما يلزمه من غير تعنيف إذا لم يكن ذلك منه عناداً ولا سيما إن كان ممن يحتاج إلى استتلافه وفيه رافة النبي صلى الله عليه وسلم وحسن خلقه".²⁶

بل إن رحمته صلى الله عليه وسلم شملت تطبيق الحدود الشرعية، فقد جاء في حديث رجم ماعز "فأخرج به إلى الحرة، فلما رجم، فوجد مسّ الحجارة فخرج فخرج يشتد، فلقيه عبد الله بن أبيس، وقد عجز أصحابه، فنزع له بوظيفٍ بعير²⁷ فرماه به، فقتله، ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له، فقال: هلا تركتموه، لعله أن يتوب فيتوب الله عز وجلّ عليه".²⁸

بل جاء في رواية أحمد: "وَيْلَكَ يَا هَزْلًا، لَوْ كُنْتُ سَتَرْتُهُ بِتُوبِكَ، كَانَ خَيْرًا لَكَ".²⁹

ففي الحديث دليل واضح على حرص النبي صلى الله عليه وسلم على ستر المذنب لعله يستغفر الله فيغفر له، والحدود إنما شرعت زجرًا للمجرمين والمخطئين، ومع ذلك كله فقد تعامل نبي الرحمة معها بكل رحمة وستر قبل أن تصل إلى مرحلة الحكم وعلى الحاكم أن يدرأ الحدود بالشبهات قدر ما يستطيع وإلا طبق الحد كما أمره الله تعالى ورسوله.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ادْرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطيء في العفو، خيرٌ من أن يخطيء في العقوبة".³⁰

²² يقول الطيبي: "التقدير: فلما رأيتهم يصمتونني غضبت وتغيرت، لكني سكت، ولم أعمل بمقتضي الغضب". الطيبي، الكاشف عن حقائق السنن، 1066/3.

²³ مسلم، "المساجد ومواضع الصلاة"، 7 (رقم 537).

²⁴ المنهاج، النووي، 20/5.

²⁵ البخاري، "الوضوء"، 59 (رقم 220).

²⁶ ابن حجر، فتح الباري، 325/1.

²⁷ وظيف البعير: أي خف البعير.

²⁸ أبو داود، "الحدود"، 24 (رقم 4419)؛ النسائي الكبرى، "الرجم"، 20 (رقم 7167). وإسناده حسن.

²⁹ أحمد، المسند، 217/36 (رقم 21891). وإسناده حسن.

لذا وجب أن يتّصف الدّاعية بصفة العفو والصفح فلا يحمل في قلبه غلاً لأحد من المسلمين، وهذا مقام رفيع اتصف به الأنبياء عليهم السلام فكان من إرثهم للعلماء الدعاة فحري بهم أن يكونوا أهلاً لهذا الإرث العظيم فيتصفوا باللين والرحمة والعفو، ومن مظاهر اللين إضافة لما ذكرناه قصر الخطبة وترك التطويل، فالخطيب الذي يطيل في خطبته ولا يراعي أحوال المستمعين يكون قد تشدّد معهم وحملهم على مشقة الاستماع له، وكما يقال خير الكلام ما قلّ ودلّ وهو مصداق لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ طَوْلَ صَلَاةِ الرَّجُلِ، وَقِصَرَ حُطْبَتِهِ، مِثْنَةٌ مِنْ فَهْمِهِ، فَأَطِيلُوا الصَّلَاةَ، وَأَقْصِرُوا الحُطْبَةَ، وَإِنَّ مِنَ البَيَانِ سِحْرًا".³¹

هذا كان هديه صلى الله عليه وسلم في خطبه فقد كانت قصيرة موجزة حوت جوامع الكلم وابتعدت عن التشريق والتغريب والحشو الزائد، وركزت على المطلوب من غير إيجاز مخل، ولا إطراب ممل.

ومن مظاهر اللين أيضاً الرّفق في الإمامة والتي تتطلب حكمة من الإمام ومراعاةً لأحوال المصلين ففهمهم الضعيف والمريض وصاحب الحاجة، وهذا هو هديه صلى الله عليه وسلم، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كَانَ أَشَدَّ النَّاسِ حُفْيَفًا فِي الصَّلَاةِ".³²

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: "قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَأَتَأَخَّرُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الفَجْرِ مِمَّا يُطِيلُ بِنَا فَلَأَنْ فِيهَا، فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَا رَأَيْتُهُ غَضِبَ فِي مَوْضِعٍ كَانَ أَشَدَّ غَضَبًا مِنْهُ يَوْمَئِذٍ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفَرِينَ، فَمَنْ أَمَّ النَّاسَ فَلْيَتَجَوَّزْ، فَإِنَّ حَلْفَهُ الضَّعِيفَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الحَاجَةِ".³³

قال ابن بطّال: "وإنما غضب عليه، لأنه كره التطويل في الصلاة من أجل أن فهم المريض، والضعيف وذا الحاجة، فأراد الرفق والتيسير بأتمته".³⁴

فعلى الدّاعية أن يقتدي بمنهج النبي صلى الله عليه وسلم وما كان عليه الرعيّل الأول من التيسير والتخفيف على الناس، وأما إذا صلى لوحده فليطوّل ما شاء، وفي هذا اتباع لسنة المصطفى عليه أفضل الصلاة والتسليم.

3. ثانياً: هفوات متعلقة بمنهج الدّاعية في دعوته

يقع بعض الدّعاة في هفوات متعلقة بمنهج الدعوة فيجانبهم الصواب أحياناً ويحول الأمر دون تحقق المصلحة المرجوة، ومن أبرز تلك الهفوات:

1.3. عدم مراعاة تجديد الخطاب الدّعوي

المقصود بتجديد الخطاب الدّعوي هو تجديد الوسائل والأساليب الدّعوية لمراعاة أحوال المدعويين وظروفهم المكانية والزمانية، وليس المقصود بها تحريف النصوص أو تضييع الأحكام الشرعية الثابتة لكي تتوافق مع بعض الميول والأهواء، وهذا التجديد يُعدّ نوعاً من الإحسان في الدعوة إلى الله سبحانه والذي لا يمكن أن يتحقق إلا بالتطوير والتجديد، وللوصول إلى أساليب التجديد النافعة لا بد من تلافي الأخطاء التي يقع فيها الدّعاة والتي تتنافى مع قاعدة التجديد ومن تلك الهفوات الدّالة على عدم مراعاة تجديد الخطاب الدّعوي:

³⁰ الترمذی، "الحدود"، 2 (رقم 1424). وفي إسناده ضعف.

³¹ مسلم، "الجمعة"، 13 (رقم 869).

³² أحمد، المسند، 463/22 (رقم 14623). وهو صحيح لغيره.

³³ البخاري، "الأذان"، 63 (رقم 704).

³⁴ ابن بطّال، شرح صحيح البخاري، 171/1.

أ. الاعتماد على النُّقول الشرعية من غير النَّظر في أحوال المخاطبين:

من أكبر الأخطاء التي يقع فيها الداعية أن ينقل من كتب أهل العلم الأحكام الشرعية ويفتي بها دون مراعاة حال المخاطب، فأحوال الناس تتغير من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر فالمرضى يختلف عن الصحيح، والمسافر يختلف عن الحاضر.

وقد بَوَّب البخاري في صحيحه "باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا"، وقال عليٌّ: "حَدِّثُوا النَّاسَ، بِمَا يَعْرِفُونَ أَجْحُوبُونَ أَنْ يُكَذِّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ".³⁵

وروى مسلم عن ابن مسعود: "ما أنتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ، إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةٌ".³⁶

قال ابن حجر: ومن كره التَّحديث ببعض دون بعض: أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج على السلطان، ومالك في أحاديث الصفات، وأبو يوسف في الغرائب، وضابط ذلك أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة، وظاهره في الأصل غير مراد، فالإمساك عنه عند من يُحشَى عليه الأخذ بظاهره مطلوب، والله أعلم.³⁷

ومما يؤيد هذا الكلام ما قاله ابن القيم (ت751هـ) رحمه الله: "من أفتى النَّاسَ بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنابته على الدين أعظم من جنابة من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان".³⁸

ب. بُعد الخطاب الدَّعوي عن القضايا الواقعية المعاصرة.

يعيش المسلمون في العصر الحالي أمام معطيات جديدة، ومشاكل لم تكن موجودة فإذا لم يكن الخطاب الدعوي مرتبطاً بما ومتعرضاً لها لن يجد من المخاطب استجابة وتفاعلاً، ومما ميز الله به الشريعة الإسلامية أنَّها غنية بالأدوية النَّاجعة للأمراض الفرد والأسرة والمجتمع، وأنها مرنة فيها جميع ما يصلح للبشرية مهما استجدت القضايا وتشعبت، ومن شأنها أن تستوعب النوازل، وتلاحق التطورات والمستجدات، وَفَق أصول الشريعة ومقاصدها، بما يوسِّع على الناس، ويرفع الحرج والمشقة عنهم، ولذا اقتضت حكمته سبحانه وعدله ورحمته أن يلزم عباده بتشريعات ثابتة قطعية محددة، وأن يُكَلِّفهم بأمر ما، ثم يوسِّع عليهم في كيفية الإتيان بها، وطريقة تحقيقها.

فعن أبي ثعلبة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَهَيَّ عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَعَقَلَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسِيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا".³⁹

قال الإمام ابن رجب (ت795هـ): "فحديث أبي ثعلبة قَسَمَ فيه أحكام الله أربعة أقسام: فرائض، ومحارم، وحدود، ومسكوت عنه، وذلك يجمع أحكام الدين كلها".⁴⁰

³⁵ البخاري، "العلم"، 49 (رقم 127).

³⁶ مسلم، "المقدمة"، 3 (رقم 5).

³⁷ ابن حجر، فتح الباري، 225/1.

³⁸ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1388هـ/1968م)، 78/3.

³⁹ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، د.ت.)، 212/22، (رقم 589)؛ علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424 هـ / 2004 م)، "الصبد والذبايح"، (رقم 4814)، وللحديث شواهد بمعناه يرتقي بها إلى درجة الحسن، وقد حسنه النووي والمحقق أبو بكر السمعاني.

⁴⁰ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422 هـ / 2001م)، 152/2.

ج . التّعصّب للمذهب.

الاختلاف في فروع الشريعة الإسلامية موجود منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم ومن جاء بعدهم، ولم يكن هذا الاختلاف مدعاة للتعصب والتباغض، بل كان الغرض منه إصابة الحق واختيار الأفضل؛ لذا وجب على الدّاعية ألا يتعصب لرأي مذهبه إن وجد الحق في الرأي الآخر، والتعصب يؤدّي إلى تحويل خطاب الداعية في البلاغ العام بدعوة الإسلام إلى تعصب لمذهبه، وهذا المسلك يضيق على المخاطبين بالدعوة ما وسعه الدين عليهم، فتتفر منه فطرهم، وتأباه طابعهم، ومن ثم لا يتأثرون به، بل ربما يكون لديهم موضع تهمة، ومن أسوأ أنواع التعصب المذهبي الانتصار للمذهب بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، والآراء الفاسدة، وتترك ما صحّ وثبت من الأحاديث النبوية الشريفة.

قال الشافعي (ت 204هـ) رحمه الله: "وأما أن نخالف حديثاً عن رسول الله ثابتاً عنه فأرجو ألا يؤخذ ذلك علينا إن شاء الله، وليس ذلك لأحد ولكن قد يجهل الرجل السنة فيكون له قول يخالفها لا أنه عمد خلافها وقد يغفل المرء ويخطئ في التأويل".⁴¹

فالواجب على الدّاعية التمسك بالسنة النبوية التي اتفق العلماء على صحتها، والتّهي عن التقليد بدون بصيرة خاصة إذا كان من يقلده يستند إلى حديث ضعّفه جمهور المحدّثين، فإنّ من تمسك بكل ما ثبت في السنة ولو خالف بعض أقوال الأئمة لا يكون مبيّناً لمذهبه ولا خارجاً عن طريقتهم بل هو متبع لهم جميعاً، قال تعالى: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (النساء: 65)، وقال سبحانه: "فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ". (النور: 63)

2.3. التخلي عن الوعي والمنهجية في أسلوب الدّعوة

ترك الوعي والمنهجية في أسلوب الدّعوة هفوة كبيرة يقع فيها الداعية إلى الله، إذ إنّ من أبرز صفات الدّاعية النّاجح أن يكون واعياً فطناً صاحب منهجية عقلانية في التعامل مع المدعوين؛ لكي يكون أقرب لاستجابتهم والتأثر به، فليس من الوعي والمنهجية أن يبدأ الدّاعية مع رجل حديث عهد بإسلام بأمره بالختان، أو بتعريفه للحدود، فالوعي والحكمة يتطلب التدرج في الأحكام حتى يستقر الإيمان في قلب المتلقي وتطمئن نفسه للإسلام، وهذا هو منهج النبي صلى الله عليه وسلم في الدّعوة وهو المنهج الذي طلبه من الصحابة رضوان الله عليهم عندما بعثهم دعاء، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضي الله عنه عندما بعثه إلى اليمن: "إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ، فَادْعُهُمْ إِلَىٰ أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ حَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيُنِيَّاهُمْ فَتُرَدُّ عَلَىٰ فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَأَتَقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ".⁴²

قال النووي: "رتب ذلك في الدعاء إلى الإسلام وبدأ بالأهم فالأهم ألا تراه بدأ صلى الله عليه وسلم بالصلاة قبل الزكاة".⁴³

وعن يوسف بن ماهك قال: "إِنِّي عِنْدَ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إِذْ جَاءَهَا عِرَاقِيٌّ فَقَالَ: أَيُّ الْكُفَنِ حَيْرٌ؟ قَالَتْ: وَمَا يَضُرُّكَ. قَالَ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَرِنِي مُصْحَفَكَ، قَالَتْ: لِمَ؟ قَالَ: لَعَلِّي أَوْلَفُ الْقُرْآنَ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ يُفْرَأُ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ، قَالَتْ: وَمَا يَضُرُّكَ أَيُّهُ قَرَأْتَ قَبْلُ، إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفْصَلِ، فِيهَا دِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّىٰ إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَالِلُ وَالْحَرَامُ،

⁴¹ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاد، 1307هـ / 1988م)، 219.

⁴² البخاري، "الزكاة"، 62 (رقم 1496)؛ مسلم "الإيمان"، 7 (رقم 19).

⁴³ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 198/1.

وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لَا تَزْنُوا، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الزَّيْنَةَ أَبَدًا، لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ: {بَلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ} وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ، قَالَ: فَأَخْرَجَتْ لَهُ الْمُصْحَفَ، فَأَمَلَتْ عَلَيْهِ آيَةَ السُّورِ".⁴⁴

قال ابن الملقن: "أراد العراقي تأليف القرآن على ما نزل أولاً فأولاً، لا يقرأ المدني قبل المكي".⁴⁵

واختيار المنهج الذي يناسب كل فرد من الأفراد برع فيه النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لوعيه الشديد وفطنته ومنهجيته في الدعوة.

فرجل يأتيه طالباً منه التصح، وهو يعلم أن من طبع السائل أنه عصبي المزاج فيوصيه بعدم الغضب.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه، "أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْصِنِي، قَالَ: لَا تَغْضَبْ، فَرَدَّدَ مِرَارًا، قَالَ: لَا تَغْضَبْ".⁴⁶

قال ابن الجوزي (ت597هـ) رحمه الله: "ذكر لكل قوم ما يخاف أن يصدر منهم أكثر من غيره، كما قال لبعضهم: لا تغضب، كأنه أحس منه بشدة الغضب".⁴⁷

وجاءه رجل اسمه جَرْمُوزُ الْمُحْجَمِيِّ، فَقَالَ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْصِنِي، قَالَ: أَوْصِيكَ أَنْ لَا تَكُونَ لَعَانًا".⁴⁸

وطلب أحدهم عملاً يدخله الجنة فأجابه بعزل الأذى عن طريق المسلمين، كما في حديث أبي بَرَزَةَ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ أَوْ أَنْتَفِعَ بِهِ؟ قَالَ: اعْزِلِ الْأَذَى عَنِ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ".⁴⁹

قال الطيبي (ت743هـ) رحمه الله: "فإن قلت: كيف خص الجواب بأدنى شعب الإيمان دون أعلاها وأوسطها؟ قلت: إن أبا بَرَزَةَ كان من أكابر الصحابة، وكان متحلياً بالشُّعب، وأهمها بالنسبة إليه هذه، أو ذكر أَدْنَاهَا؛ ليدل على إرادة الأعلى بالطريق الأولى".⁵⁰

وطلب آخر مثل ذلك فاختلف الجواب، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمِلْتُهُ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ، قَالَ: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ الْمَقْرُوضَةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ".⁵¹

قال القاضي عياض (ت544هـ): "وفيه بيان ما يلزمه للمتعلم المسترشد، وإجابته لما يرى أنه ينفعه ويحتاج إليه في دينه".⁵²

ومنهج النبي صلى الله عليه وسلم هذا يدل على أنّ الداعية الواعي هو الذي يعرف الظروف والهيات والأحوال واختيار النصح الذي يناسب كل شخص من الأشخاص حسب ميوله ورغباته أو حسب ما يجده من تقصير في جانب من الجوانب.

⁴⁴ البخاري، "فضائل القرآن"، 6 (رقم 4993).

⁴⁵ ابن الملقن، التوضيح، 41/24.

⁴⁶ البخاري، "الأدب"، 76، (رقم 6116).

⁴⁷ جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب (الرياض: دار الوطن، د.ت.)، 13/2.

⁴⁸ أحمد، "المسند"، 278/34، (رقم 20678)، وإسناده قوي كما قال محققوه.

⁴⁹ مسلم، "البر والصلة" 35 (رقم 2618)؛ أحمد، المسند، 35/33 (رقم 19791) واللفظ له.

⁵⁰ شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، الكاشف عن حقائق السنن، تحقيق: عبد الحميد هندراوي (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1417هـ/1997م)، 1550/5.

⁵¹ البخاري، "الزكاة"، 1 (رقم 1397)؛ مسلم "الإيمان"، 4 (رقم 14).

⁵² القاضي عياض، إكمال المعلم، 224/1.

4. الخاتمة

بعد عرض أهم الهفوات التي يقع فيها الدّاعية، وبيان المنهج النبوي في علاج تلك الهفوات في طريق الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، والذي تميّز بشموله وصلاحه ونجاحه، نخلص إلى النتائج الآتية:

1. من أهم ما يجب أن يتحلّى به الدّاعية أن يذكر فضل الله عليه وأن يتحلّى بخلق التواضع وترك الكبر والغرور، فقد أهله الله تعالى لمنصب الدعوة وفضّله على غيره فأصبح من أهل العلم الذين يُنتظر منهم الخضوع للحق ونشر علمهم للناس بكل تواضع وترُفّع عن الغرور، والاعتراف بالخطأ وعدم المعرفة أحياناً، وأن يهتدي بهدي النبي صلى الله عليه وسلم وهو المعلّم الأول والقُدوة للبشرية، الذي كان يجلس مع أصحابه كواحد منهم، ولم يكن يجلس مجلساً يميّزه عن حوله.

2. يجب على الدّاعية أن يضع نصب عينيه أنّه قدوة للآخرين وأنّ تصرفاته مراقبة، وهذا لا يعني أنّه معصوم من الخطأ ولكنه في عرف النَّاس أنّ هذا الأمر لا يليق به، لذا حرص النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون خير قدوة للبشرية جمعاء في جميع تصرفاته وأقواله.

3. يتعرّض كل داعية إلى الله إلى أنواع من المعاناة والتعب والمشاق الكثيرة، لذا وجب عليه حسن التصرف أثناء مخالطة الناس، لأنهم ينظرون إليه نظرة الكمال، والبعض ينتظر منهم السقطة والزلة ليقوموا بتضخيمها فيضيقوا عليهم السُّبل ويقوموا بالتشهير بهم، فما عليه إلا الصبر والتحمّل والحكمة في التعامل مع الناس ويتذكر أنّ هذا الطريق سار فيه خير البشر من الأنبياء والرسل فقد أودوا في سبيل الله فصبروا حتى أظهر الله على أيديهم الحق.

4. على الدّاعية أن يعمل على تجديد الوسائل والأساليب الدّعوية لمراعاة أحوال المدعوين وظروفهم المكانية والزمانية، فلا ينقل من كتب أهل العلم ويفتي دون مراعاة حال المخاطب، فأحوال الناس تتغير من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، وأنه يجب أن يهتم بالمعطيات الجديدة، والمشاكل التي لم تكن موجودة فإذا لم يكن الخطاب الدعوي مرتبطاً بما ومتعرضاً لها لن يجد من المخاطب استجابة وتفاعلاً، ويجب عليه ألا يتعصب لرأي مذهبه إن وجد الحق في الرأي الآخر.

5. الوعي والحكمة يتطلّب التدرج في الأحكام حتى يستقر الإيمان في قلب المتلقي وتطمئن نفسه للإسلام، فالداعية الواعي هو الذي يعرف الظروف والهيات والأحوال واختيار المنهج الذي يناسب كل شخص من الأشخاص حسب ميوله ورغباته أو حسب ما يجده من تقصير في جانب من الجوانب.

6. على الدّاعية ألا يضيق ذرعاً بالمخالفات والأخطاء التي تصدر عن الناس، ولو وجه له نقد أو اعتراض أو تسفيه، وعليه أن يبذل قصارى جهده في تصويب الأخطاء بحكمة وموعظة حسنة، وله في رسول الله قدوة حسنة في ذلك، فقد بذل أفضل أساليب الرحمة والحكمة في دعوته.

7. توقيير العلماء الدّعاة وإكرامهم مما أكدت عليه السنة النبوية فهم ورثة الأنبياء والمرسلين، وهذا لا يعني أنّ العالم أو الدّاعية معصوم فلا عصمة إلا للأنبياء وعلى رأسهم خاتمهم عليه أفضل الصلاة والتسليم.

8. رسم النبي صلى الله عليه وسلم للدّعاة منهجاً قويمًا للدّعوة إلى الله من تمسك به وصل إلى هدفه ومبتغاه، ومن تحلّى عنه وقع في هفوات تحول بينه وبين مبتغاه، ومن أبرز معالم هذا المنهج: التواضع وترك التعالي والغرور، والتحرز في الأقوال والأفعال، والتحلّي بالصبر والمصابرة، والرحمة واللين، ومراعاة أحوال المدعوين وظروفهم المكانية والزمانية، والتدرج في الأحكام.

5. المصادر والمراجع

- البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع المسند الصحيح*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- ابن بطلال، علي بن خلف بن عبد الملك، *شرح صحيح البخاري*، الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ / 2003م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، *دلائل النبوة*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/1988م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة، *سنن الترمذي*، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.
- الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، *المستدرک علی الصحيحین*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ / 1990.
- ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي، *كشف المشكل من حديث الصحيحين*، الرياض: دار الوطن، د.ت.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الدارقطني، علي بن عمر، *سنن الدارقطني*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ / 2004م.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، *سنن الدارمي*، تحقيق: حسين سليم أسد، الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، 1412هـ / 2000م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، *سنن أبي داود*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد كامل قره بلي، بيروت: دار الرسالة، 1430هـ/2009م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قأئماز، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، *جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422هـ / 2001م.
- الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاد، 1357هـ/1938م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، *نيل الأوطار*، مصر: دار الحديث، 1413هـ / 1993م.
- الشيباني، أحمد بن حنبل، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير*، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- الطبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، *الكاشف عن حقائق السنن*، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1417هـ / 1997م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، *إحياء علوم الدين*، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- القاري، علي بن سلطان محمد الملا الهروي، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، بيروت: دار الفكر، 1422هـ/2002م.

- القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ / 1998م، 276/4.
- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دمشق: دار ابن كثير، 1417هـ / 1996م.
- القرطبي، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهير، الرياض: دار ابن الجوزي، 1414هـ / 1994م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1388هـ/1968م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ابن مفلح، محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دمشق: دار النوادر، 1429هـ/2008م.
- المنائوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، فيض التقدير شرح الجامع الصغير، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، عمل اليوم والليلة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.
- الوَلَوِي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي، ذخيرة العقبي في شرح المجتبى، مكة المكرمة: دار آل بروم للنشر والتوزيع، 1424هـ / 2003م.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu elBuhârî*. thk. Muhammed b. Zuhayr b. Nâsır, Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.

Ebû Dâvud, Süleymân İbnü'l Eş'as Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebû Dâvud*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009/1430.

ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.

- ed-Dârimî Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Riyad: Dâru'l-Muğnî lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/2000.
- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Delâilü'n-Nübüvve*. Thk Abdülmu'ti Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri. *el-Müstedrek alâ es-Sahîheyn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Molla el-Herevî. *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerh Mişkâtu'l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- el-Kurtubî, Yusuf b. Abdullah b. Abdilber. *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihî*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyr, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- el-Münâvi, Muhammed Abdürreâf. *Fezû'l-Kadîr*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ticariyyati'l-Kübrâ, 1937.
- el-Qannuji, Muhammad Siddiq Khan. *Fath al-Bayan fi Makasid al-Qur'an*. Beyrut, Al-Asriyya Basım ve Yayım Kütüphanesi, 1412 / 1992.
- el-Vellevî, Muhammed b. Ali el-İsyubî, *Zehiretü'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Muctebâ*. Mekke: Daru Ale Birum lî'n-Neşrî ve't-Tevzî', 2003.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Amelü'l-Yevm ve'l- Leyle*. thk. Faruk Hammâde, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Şakir, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *Neylü'l-Evtâr*. thk. Âsımüddin es-Sabâbtî, Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413/1993.
- eş-Şeybânî, Ahmed Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- et-Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyin b. Abdullah. *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*, Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Battâl, Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.,
- İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbn-Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Miiftâh, Muhammed b. Miiftâh el-Makdisî. *el-Âdâbu's-Şer'iyye ve'l Menhu'l-Mer'iyye*. Beyrut: âlemü'l-Kütüb, t.y.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *Câmiu'l-Ullûm ve'l-Ahkâm fi Şerhi Hamsîne Hadîsen min Cevâmi'i'l-Kelim.*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Abdurrahman b. Ali. *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad: Dâru'l-Vatan, t.y.
- İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. İbn Kayyim el-Cevzîyye. *Îlâmu'l-Muvakki'in an Râbbi'l-Âlemîn*. thk. Taha Abdürreâf Sa'd, Kahire: Mektebetü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1388/1968.
- İbnü'l-Mülakkin, Ömer b. Ali b. Ahmed. *et'Tevzîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Tusi. *'iihya' eulum aldiyn*, Beyrut: Dâru'l-maerifa, t.y.
- Kâdi İyâz, İyâz b. Musa b. İyâz es-Sıbtî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail, Mısır: Dâru'l-Vefâ lî't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1998.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhem limâ Eşkele min Telhîs-i Kitâb-i Müslim*. Şam: Dâr-ı İbn Keîr, 1996.

- Müslim, Müslim b. Haccac. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1954.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Eşref. *el-Minhâç şerhu Sahîhi Müslim bin el-Haccac*, Beyrût: Dâru İhyâi't-turâs, 1972.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed el-lahmî et-Taberân. *el-M'ucemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetü İbni Teymiyye, İkinci Baskı, Kahire tsz.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrût, Müessesetü'r-Risâle,2009.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru Alamin Nübela*. Kahire: Dâru'l Hadis, 2006/1427.



مدينة حلب في روايات أحمد زياد مُحَبِّك

Ahmed Ziyad Muhabbik'in Romanlarında Halep

Mohamad ALAHMAD¹ 

Geliş Tarihi (Received): 01.02.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 03.04.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

ملخص: تناولت الدراسة مدينة حلب في روايات أحمد زياد مُحَبِّك، وتوقفت عند بناء المكان الحلبي في هذه الروايات، ورصدت فيه قلعة حلب وأحياءها وشوارعها وحدائقها ومساجدها وغيرها من الأماكن العامة فيها. وتبعت الدراسة البيت الحلبي بنوعيه القديم والحديث. وتبعت الدراسة أيضًا أسماء المجتمع الحلبي الروائي، وظهر للباحث أنها تنتمي إلى عدة منظومات، ولا سيما المنظومة الدينية والاجتماعية والمستحدثة. وتوقفت الدراسة عند ملابس المجتمع الحلبي ومعتقداته وأطبعمته وأشربته وأمثاله الشائعة بين أفراد عاداته وتقاليده والأغاني التي اعتاد عليها هذا المجتمع. وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج يأتي في مقدمتها أن مدينة حلب شكّلت المركز الذي دارت حوله معظم الأحداث التي تضمنتها روايات أحمد زياد مُحَبِّك، وبدا الروائي حريصًا على تقديم مدينة حلب على نحو يكاد يطابق الواقع، وبدا أنه يريد أن يحفظ هذه المدينة رواية كي يتسنى للقارئ معرفة هذه المدينة ويكون صورة واقعية عنها خلال الفترة الممتدة منذ منتصف القرن العشرين حتى أوائل القرن الحادي والعشرين.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الرواية، مدينة حلب، أحمد زياد مُحَبِّك.

&

Öz: Bu çalışmada Ahmed Ziyad Muhabbik'in romanlarında Halep şehri ele alınmış, bu romanlarda Halep mekanlarının yapısı üzerinde durulmuş; buna istinaden Halep'teki hem eski hem de modern evler, Halep Kalesi, mahalleleri, sokakları, bahçeleri, camileri ve diğer halka açık yerleri gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra araştırmada romandaki Halep halkının isimleri incelenmiş ve neticede bu karakteristik isimlerin başta dini, sosyal ve modern olmak üzere birçok sisteme ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca araştırmada romandaki Halep toplumunun giyim-kuşamları, inançları, yiyecek içecekleri, halk arasında yaygın olan atasözleri, örf ve adetleri ile bu toplumun alışık olageldiği şarkılar üzerinde durulmuştur. Araştırmamızın sonucunda pek çok neticeye ulaşılmış olup bunlardan en önemlisi Ahmed Ziyad Muhabbik'in romanlarında yer alan olayların çoğunun geçtiği merkezin Halep şehri olmasıdır. Görünüşe göre yazar, yirminci yüzyılın ortasından yirmi birinci yüzyılın başlarına kadar uzanan süreçte okuyucunun bu şehri tanıması ve zihninde bu şehrin gerçekçi bir resmini oluşturabilmesi için bu şehri romansal olarak korumak istemiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Roman, Halep, Ahmed Ziyad Muhabbik.

Atf/Cite as: Alahmad, Mohamad. "مدينة حلب في روايات أحمد زياد مُحَبِّك". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 92-111. doi: 10.33931/dergiabant.1429808

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doç. Dr., Mohamad Alahmad, Gümüşhane Üniversitesi, mohamadalahmad@gumushane.edu.tr.

1. مقدمة

المدينة مكان يعيش فيه عدد كبير من الناس، بكثافة سكانية مرتفعة بالنسبة إلى مساحة الأرض التي يعيشون عليها، وغالبًا ما يسكن بعضهم قرب بعضهم الآخر في أبنية ذات طوابق وشقق متلاصقة. وتحتوي المدن عاصمة على أمكنة عامة كثيرة، ولا سيما الساحات والحدائق والمطاعم والفنادق والنوادي وأماكن التسلية والترفيه وغيرها. وتتنوع في المدن الثقافات في شتى مجالات الحياة ولا سيما التقاليد الاجتماعية وأساليب التعامل مع الآخرين والألبسة والأطعمة.

إنّ هذه المزايا التي تتمتع بها المدن عاصمة تجعل منها بيئة خصبة للرواية كفي تقيم علاقة معها، فتستفيد منها في بناء أسلوب حياة على منوال الحياة في المدينة؛ فالرواية كما هو معروف من أكثر الأجناس الأدبية من حيث تعدد الشخصيات وتنوع الأحداث، وهذا التنوع وذلك التعدد يحتاجان إلى مكان مناسب، وليس أنسب من المدينة لتعمل الرواية على تقليده، أو البناء على منواله.

وثمة أساليب متعددة للروائيين حين يسعون إلى تقديم المدن في رواياتهم، فبعضهم يهتم بتقديم تفاصيل عن المدينة، ولا سيما شوارعها ومقاهيها ومسارحها ودور السينما فيها وما إلى ذلك، ويسعى بعضهم إلى إبراز المدينة بأمكنةها القديمة والحديثة، وساكنيها بأنواعهم وأنماطهم وثقافتهم وطبقاتهم الاجتماعية، وما تمتاز به كل طبقة من هذه الطبقات، والصراع بين هذه الطبقات، ويسعى آخرون إلى إبراز المدينة بوصفها معلمًا تاريخيًا أو علميًا أو فكريًا. وغير ذلك مما يظهر في الأعمال الروائية. والروائيون في هذا كله قد يسعون إلى النسج على منوال مدينة ما فتأتي المدينة الروائية مشابهة للمدينة الواقعية، وقد يتعدون عن المدن الواقعية وينشئون مدنهم الروائية من وحي الخيال.

إنّ الروائي حين يسعى إلى جعل مدينة ما مسرحًا لأحداث رواياته فإنه يسعى في الوقت نفسه إلى بلوغ هدف ما، فإن كان هدفه حفظ صورة المدينة روائيًا وتقديمها على شكلها الحقيقي للقارئ راح يرسم مدينته المتخيلة على نحو يقارب المدينة الواقعية، وينسج شخصيات وأحداثًا من وحي واقع هذه المدينة. ومن هنا نجد أنّ المدينة في بعض الأعمال الروائية ليست مجرد إطار أو مكان لأبطال وأحداث، بل هي بطل وفضاء لذاتها. الفضاء الذي "لا يخضع للمعنى، إنما يمضي مع المعنى في سياق واحد، إنّه ناتج حتمًا عن تغيير موقف الإنسان من الواقع، غير أنه على مستوى النص لا يظهر تابعًا لأيّ مضمون أو موقف سابقٍ عليه، لأنّه هو نفسه يصبح مصدر المعنى أو على الأصحّ مصدر المعاني المتعددة اللامحدودة".²

وقد لعبت الرواية في كثير من الأوقات دورها التوثيقي للمدينة وعمرانها؛ فالتسجيل الزمني والمكاني يحول الرواية إلى فن فوتوغرافي بصورة تتجنب جمود وبرود الصورة الفوتوغرافية وحياديتها؛ لأنها على الرغم من توثيقها الزمني والمكاني، فإنها تستعيد ديناميكيتها وحيويتها عندما تبدأ عملية التلقي. وعندما يتلقاها القارئ بتجاربه ومشاعره يبدأ في تفكيك الصورة، وإعادة بنائها ومزجها بما يريد من معان. وهنا يتحول العمل الروائي إلى كيان صلب حافظ لتاريخ مكاني وإنساني. فبينما تتعرض المدن والسياقات العمرانية والإنسانية بها للسحق والدمار يبقى توثيقها الإنساني التحليلي المتجدد في الأعمال الروائية.

إنّ الرواية قادرة على حفظ المدينة بتوثيق روح هذه المدينة، ومراحل الحياة فيها، وكذلك قادرة على توثيق مراحل فقدان هذه الحياة أو فقدان أجزاء منها، وذلك يتم من خلال تشكيل هذه المدينة وتشكيل أرواح القاطنين فيها روائيًا.

ومدينة حلب إحدى المدن المهمة التي وثقتها الرواية العربية، وبرزت بقسميها القديم والحديث، فبدا القسم القديم تتوسطه قلعتها الشامخة التي تحيط بها أحيائها العتيقة وأمكنة الأثرية المتعددة، وبيوتها القديمة، وظهر قسمها الحديث بأحيائه الجديدة وأبنيتها ذات الطوابق وشققه الحديثة ذات المحتويات العصرية. والروائي أحمد زياد مُحَبِّك أحد هؤلاء الأدباء الذي أهتمهم هذه المدينة الإبداع، فراح

² ر. م. ألبريس، الأبحاث الأدبية في القرن العشرين، ترح. جورج طرابيشي، ط 1 (بيروت: منشورات عويدات، بيروت، 1965)، 17.

يرسمها في معظم أعماله الروائية بوصفها البطل الذي حاز على اهتمامه الكبير، ويقدمها بأمكنتها القديمة والحديثة، وساكنيها بألبستهم ومعتقداتهم وأطعمتهم وأشربتهم والأمثال الشائعة بينهم وعاداتهم وتقاليدهم والأغاني التي اعتادوا عليها.

2. نظرة تاريخية في النشأة والتسمية

يعود أقدم ذكر لمدينة حلب إلى ما قبل القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد، في عهد الملك الآكادي رموش بن سارغون (2530-2515 ق.م) الذي استولى على حلب التي كانت آنذاك مدينة مزدهرة.³

وثمة قولان لدى ابن العديم (ت 1262م) حول باني حلب، الأول: أن باني حلب الأول هو بلوكوس الموصللي، وكان أول ملكه في سنة 3989 لآدم عليه السلام. والثاني أنه حلب بن المهر بن حيص بن عمليق من العمالققة، وإليه ينسب سبب تسميتها بـ(حلب).⁴ ويرجح آخرون أن حلب بن مهر العمليقي نفذ بناءها بأمر من الملك بلوكوس الموصللي. ويرى بعض المؤرخين أن الأثوريين هم الذين بنوا حلب بأمر بتحوس ملك أثور، ويرى آخرون أن الحثيين بنوها بدليل حجر جامع القيقان والمعبد الحثي المكتشف في القلعة. وقد بلغت حلب أوج ازدهارها في عهد الملك يارليم ليم ملك مملكة يمحاض، وهو أول السلالة العمورية، وكان معاصراً لحمورابي البابلي، وكانت حلب وقتئذ على علاقة جيدة مع بابل. وقد خربت حلب على فترات، وجدد بناءها سلوقس اليوناني عام 312 ق.م، وإليه ينسب بناء قلعتها أيضاً.⁵

وفيما يخص دخول المسلمين حلب، فقد جاء في الأخبار أن أبا عبيدة بن الجراح سار بالجيش بعد فراغه من اليرموك إلى حمص ففتحها، ثم بعث خالد بن الوليد على مقدمة الجيش إلى قنسرين، فنزل بالحاضر، وواجهه فيها الروم وانتصر عليهم. ثم سار خالد نحو قنسرين ففتحها، وتوجه بعدها نحو حلب، فتحصن منه أهلها. وحين علموا بوصول أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه طلبوا منه الصلح والأمان، فقبل منهم أبو عبيدة وصالحهم، ودخل المسلمون حلب من باب أنطاكية.⁶

وما تمتاز به حلب أنها لم تصبح في يوم من الأيام مدينة ممتدة رغم الكوارث وعاديات الزمن، وما زالت الأحياء السكنية منذ نشأتها وحتى الوقت الحاضر تمتد فوق المساحات قرب نهر قويق. وما حفظها رغم اكتساحها من جيوش عديدة في عصور مختلفة أمران؛ الأول: أنها كانت مدينة مقدسة، فهي معقل الإله الحلبي الشهير حدد الذي لم يكن ينظر إليه على أنه مجرد إله للخصب والأمطار والرعد والصاعقة والجبال فحسب، بل على أنه كبير الآلهة. وقد احتفظت حلب بهذه المكانة الدينية خلال وجودها الطويل. وحتى بعد الإسلام بقيت حلب مركزاً دينياً كبيراً يتضمن العديد من المساجد والزوايا والتكايا والقبور المقدسة التي تعد مقصداً للكثير من الزائرين. والثاني: أنها مدينة ذات قيمة استراتيجية مهمة، فهي تشرف على الطريق الواصل بين ممرات طوروس شمالاً ومصر جنوباً وما بين البحر غرباً ومخاضات الفرات شرقاً.⁷

وقد جاء في التاريخ أن الفيلسوف أرسطو (ت 322 ق.م) أعجب بها من دون سائر المدن التي اكتسحها الإسكندر، فاستأذنه في البقاء فيها، وقد كان حينئذ مريضاً بمرض لا يشفيه إلا هواء حلب.⁸

أما فيما يخص تسميتها بحلب فقد ذكرنا أن ثمة من قال بأنها سميت بهذا الاسم نسبة إلى بانيها حلب بن مهر العمليقي. وثمة آراء أخرى في تسميتها؛ فقد قال الزجاجي (ت 340هـ) سميت حلب لأن إبراهيم عليه السلام كان يحلب فيها غنمه في الجمعات ويتصدق به، فيقول الفقراء حلب حلب، فسميت به.⁹ وهو ما ذكره ابن العديم في كتابه، يقول:

³ Mohamad Alahmad, "Modern Arap Şiirinde Halep İmaji", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Aralık, 2020), 88-89.

⁴ كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله ابن العديم، *زبدة الحلب من تاريخ حلب*، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 8-9.

⁵ خير الدين الأسدي، *أحياء حلب وأسواقها* (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1984)، 18.

⁶ ابن العديم، *زبدة الحلب من تاريخ حلب*، 15-16.

⁷ الأسدي، *أحياء حلب وأسواقها*، 19-25.

⁸ ابن العديم، *زبدة الحلب من تاريخ حلب*، 8.

"اسم حلب عربي لا شك فيه. وكان لقب لتل قلعتهما. وإنما عُرف بذلك لأن إبراهيم الخليل - صلوات الله عليه - كان إذا اشتمل من الأرض المقدسة؛ ينتهي إلى هذا التل فيضع به أثقاله، ويبيت رعاؤه إلى نهر الفرات وإلى الجبل الأسود. وكان مقامه بهذا التل يحبس به بعض الرعاء؛ ومعهم الأغنام والمعز والبقر. وكان الضعفاء إذا سمعوا بمقدمه أتوه من كل وجه من بلاد الشمال. فيجتمعون مع من اتبعه من الأرض المقدسة لينالوا من بره؛ فكان يأمر الرعاء بحلب ما معهم طربي النهار، ويأمر ولده وعبيده باتخاذ الطعام فإذا فرغ له من ذلك أمر بحمله إلى الطرق المختلفة بإزاء التل، فيتنادى الضعفاء: "إن إبراهيم حلب"، فيتبادرون إليه".¹⁰

وقد أورد المؤرخون أسماء أخرى سميت بها هذه المدينة، منها أن الأكاديين كانوا يسمونها أرمنا، ومنها أيضاً أنها أطلق عليها زمن الإسكندر اسم بيرويا نسبة إلى مدينة بيروه مسقط رأس فيليب والد الإسكندر.¹¹

3. بناء المكان الحلي

المكان مكوّن أساسي في العمل الروائي، وله "أهمية كبرى في تأطير المادة الحكائية وتنظيم الأحداث والحوافز".¹² ويدخل المكان في الرواية في علاقات متعددة مع مكوناتها الأخرى، "وعدم النظر إليه ضمن هذه العلاقات والصلات التي يقيمها؛ يجعل من العسير فهم الدور النصي الذي ينهض به داخل السرد".¹³ وتختلف أهمية المكان بين رواية وأخرى؛ ففي حين يُكفَى في بعض الروايات بوظيفته المعتادة في كونه مسرحاً لأحداث الرواية، يتقدّم في بعضها الآخر ليبرز بوصفه بطل الرواية والهدف الرئيس في تأليفها. وقد يؤدي المكان دوراً مهماً في الفهم الشامل للنصّ، وقد لا يكون كذلك. ومن هنا يمكننا القول: إنّ الحديث عن المكان الروائي هو حديث عن عنصرٍ مهمّ في فهم النصّ الروائي وفهم لعبته التوليفية؛ لأن المكان الروائي لا يقتصر على كونه إطاراً جغرافياً للسرد، بل عنصر بنية في الوقت نفسه.

إنّ أهمية المكان لا تنبعث من تفرّده بل من انصهاره مع العناصر الأخرى التي هي بمثابة عناصر حكاية سردية، ومن ثمة يمكن الخلوص إلى "أنّ المكان لا يعيش منعزلاً عن باقي عناصر السرد وإنما يدخل في علاقات متعدّدة مع المكونات الحكائية الأخرى للسرد كالشخصيات والأحداث والرؤيات السردية".¹⁴

والرواية في مجملها، ترصد علاقة إنسان ما بمكان ما في تاريخ ما، هذا الرصد يمكن أن يتنوع ما بين ثلاثة احتمالات للتعامل مع إشكالية المكان؛ أولها: أن يكون هذا المكان واقعياً حقيقياً له بيئته المادية الملموسة والمعروفة في نطاق جغرافي معلوم، وثانيها: أن يكون المكان نسيجاً افتراضياً لعوالم خيالية لا واقعية، وثالثها: أن يكون التعامل مع المكان بوصفه نطاقاً استشرافياً مستقبلياً. والمتتبع لمدينة حلب في روايات محبّك يجد أنها تنتمي إلى النوع الواقعي الحقيقي، والعارف لهذه المدينة يدرك صحّة ما نذهب إليه من خلال رسم الروائي لأحياء مدينة حلب وشوارعها وحدائقها وبيوتها وساكنيها.

ويبدو للباحث أنّ الروائي محبّك عاشق لمدينة حلب، وذلك من خلال ما جاء في مجمل أعماله الروائية، ولا سيما الحوار الذي أجراه على ألسنة بعض شخصياته في رواية "شقة على شارع النيل" الذي جاء فيه:

"أم جميل تقول لها: - أحتي أم صلاح، أتمنى لو رسمت لوحة بالألوان المائية أو الزيتية لحلب، وتركت لوحات الكانافاه. أم صلاح تنظر في عيني أم جميل، ترسل زفرة طويلة، ثم تتكلم: . آه يا أم جميل، حلب لا تكفيها لوحة، حلب تحتاج إلى معرض لوحات زيتية ومائية.

⁹ ياقوت الحموي، (حلب) معجم البلدان، 282 (بيروت: دار صادر، 1977)، 282.

¹⁰ ابن العديم، زبدة الحلب من تاريخ حلب، 7.

¹¹ الأسدي، أحياء حلب وأسواقها، 22-26.

¹² حسن مجراوي، بنية الشكل الروائي، ط2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، 20.

¹³ مجراوي، حسن: بنية الشكل الروائي، 26.

¹⁴ سمر روجي الفيصل، التزاوية العربية بالبناء والتزيين (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003)، 72.

وتصمت ثم تضيف وهي، تشير إلى صدرها: - لوحة حلب محفوظة هنا في قلبي، في قلبك، في كل القلوب، وسيأتي يوم أرسم فيه لوحة لحلب، وأقدمها هدية لك".¹⁵

إن الروائي يريد أن يعبر عن مقدار حبه العظيم لمدينة حلب من خلال شخصيات روايته "شقة على شارع النيل"، ويريد في الوقت نفسه أن يوصل رسالة للقارئ مفادها أن مدينة حلب تعيش في قلوب الحلبيين جميعاً.

1.3. قلعة حلب

برزت قلعة حلب خمس عشرة مرة في روايات محبك، حيث ذكرها الروائي ست مرّات في رواية "الكوبرا تصنع العسل"، دلّ بها في المرة الأولى إلى منزله في قوله: "أسكن وراء القلعة، في ساحة الملح، بجوار جامع الأطروش"¹⁶، وأشار في المرة الثانية إلى سكة الحديد التي "كانت تنطلق من وراء القلعة"¹⁷، ثم ذكرها أربع مرّات في حوار مع وداد، ومنه ما جاء في قوله:

"التفتي إلى شمالك يا وداد، انظري هناك إلى القلعة، وهي تشمخ في الطرف الشرقي، ووراءها يقع منزلي، وأمس كنت أحدثك عنه. ما أبهى القلعة؟ كم هي رائعة وشامخة، حيثما سرنا في المدينة نراها، تطلّ علينا من كلّ الأطراف، وعندما نقبل على حلب، من أي جهة كانت، نراها تتوسّط المدينة، ومن حولها تنتشر الأحياء والبيوت والمساجد والأسواق والعمارات، كالأم هي أو كالجدّة، تلمّ من حولها أولادها وأحفادها، تعطف عليهم، تظللهم، ترعاهم أحسّ يا وداد الآن كأنني بدأت أميل إلى تصديق قصة البقرة الشهباء، وإبراهيم الخليل يصعد بها إلى القلعة كلّ يوم، ويتجمع الناس، ينتظرون أن يسقيهم من لبنها".¹⁸

ويبدو للمتلقّي أن الروائي شديد الإعجاب بالقلعة من خلال وصفه لها بالشموخ والعلو والأم الحنون، ويبدو أيضاً أن حبّ الروائي لمدينة حلب دفعه إلى ذكر قصة النبي إبراهيم الخليل والبقرة في تسمية مدينة حلب، تلك التي ذكرها ابن العديم في كتابه "زبدة الحلب من تاريخ حلب".¹⁹

وأورد الروائي القلعة تسع مرّات في رواية "شقة على شارع النيل"²⁰، وذلك في قوله على لسان دلال العقارات في هذه الرواية: "الولا الأبنية لرأيت قلعة حلب والفرافرة وجب القبة والصالحين وباب النيرب، حلب كلها أمامك"²¹، وقوله على لسان بطلة روايته (أم جميل): "دكّرّني، لما كنت طالبة في الصف الثالث الإعدادي، قمنا برحلة إلى حلب، زرنا فيها القلعة، وعلى برج من أبراجها كان يقف حجر كبير، ثلثة فوق الجدار، وثلثاه في الهواء، وقفت أتأمله، قالت لي المدرّسة حينها: لا تخافي، هذا معلق هكذا من ألف سنة، وما وقع"²². وقوله على لسان بطل روايته (أبو جميل): "أنت الآثار شاغلة ذهنك اليوم، من قلعة حلب، إلى آثار تدمر"²³، وقول إحدى شخصيات الرواية واصفاً شعره: "ولذلك لا أحبه عندما يطول، يصبح مثل السور حول القلعة"²⁴، وقوله في حوار أجراه بين (أبو

¹⁵ أحمد زياد محبّك، شقة على شارع النيل (دمشق: دار أمل الجديدة، 2018)، 90.

¹⁶ أحمد زياد محبّك، الكوبرا تصمتع العسل (حلب: منشورات دار القلم العربي، 1996)، 25.

¹⁷ محبّك، الكوبرا تصمتع العسل، 75.

¹⁸ محبّك، الكوبرا تصمتع العسل، 97-99.

¹⁹ ابن العديم، زبدة الحلب من تاريخ حلب، 7.

²⁰ محبّك، شقة على شارع النيل، 11، 21، 80، 151، 176، 198.

²¹ محبّك، شقة على شارع النيل، 11.

²² محبّك، شقة على شارع النيل، 21.

²³ محبّك، شقة على شارع النيل، 80.

²⁴ محبّك، شقة على شارع النيل، 151.

جميل) وزوجته (أم جميل): "أول مرة قلت عنها مثل قلعة حلب، ومرة ثانية شبهتها بآثار تدمر"²⁵، وذكرها أربع مرّات خلال حديثه عن القصف الذي طالها بسبب الحرب.²⁶

تبدو قلعة حلب للمتلقّي من خلال ما جاء في روايات أحمد زياد مخبّك معلماً أثرياً قديماً ومرتفعاً، تتوسط مدينة حلب، ويحيط به سور خاصّ بها، وتنتشر حولها أحياء هذه المدينة من جميع جهاتها. ويبدو للمتلقّي صمود هذه القلعة وحفاظها على شكل بنائها رغم تعاقب عصور طويلة ونشوب حروب كثيرة وتعرّضها لكوارث طبيعية عديدة.

والعارف لمدينة حلب وقلعتها يدرك أنّ الروائي كان واقعياً في وصف القلعة، وأخلص في وصفه لشكل هذه القلعة وموقعها في وسط مدينة حلب كما هي في الواقع.

2.3. أحياء حلب

جعل الروائي مدينة حلب المكان الرئيسي في رواياته كلّها، وذكر الروائي معظم أحياء حلب، وكأنه أراد جعل رواياته وثيقة تاريخية لهذه المدينة العظيمة، وقد ذكرها بأسمائها الواقعية ومواقعها الحقيقية في مدينة حلب.

وحازت رواية "شقة على شارع النيل" على القدر الأعظم من توثيق هذه الأحياء، وتضمنت حي الإسماعيلية، وحي الفرارة، وحي القبة، والصالحين، وحي النيرب، وحي النصر، وحي أنطاكية، وحي الحمدانية، والملعب البلدي، وحي الكلاسة، وحي المشاركة، وبستان القصر، والفيض، والجميلية، والخالدية، والجابرية، والحميدية، وسيف الدولة، والإذاعة، وحي العقبة. وذكر الروائي في هذه الرواية أن حي الملعب البلدي أحد الأحياء الشعبية المكتظة بالسكان في مدينة حلب²⁷، ووصف حي شارع النيل بأنّه طويل يمتد حتى جمعية الزهراء، وهو مليء بالحركة والحياة، ويستطيع الناظر من هذا الحي رؤية الحديقة العامة وساحة سعد الله الجابري والفندق السياحي.²⁸

وتضمّنت رواية "حمامات بيض ونارجيلة" حي العرقوب، وحي الحمدانية، وحي الشهباء. وقد ذكر الروائي مخبّك أنّ حي العرقوب أقيم في مكان مرتفع يشرف على حلب كلّها، ويتضمّن هذا الحي كثيراً من المعامل، ويحتوي بيوتاً أقامها أصحاب المعامل كي يكون سكنهم قريباً من مكان عملهم.²⁹ وذكر الروائي في هذه الرواية سبب تسمية حي الحمدانية بهذا الاسم، وأشار إلى المساحة الواسعة التي يشغلها هذا الحي في مدينة حلب بقوله: "لا تنس سيف الدولة ابن مدينتنا حلب، وهو رمز من رموز التاريخ، ونحن أطلقنا اسمه على حي الحمدانية، هذا الحي الحضاري الجديد، هو مدينة وليس مجرد حي، ونحن أقمنا له تمثالاً، ووضعناه في ساحة المشاركة، إحدى الساحات الرئيسة في مدخل حلب".³⁰

واحتوت رواية "الكؤبر تصنع العسل" أحياء: منتزه السبيل، وشارع الإذاعة، وحي النصر، وحي الخندق، وحي الفرار، وحي الجميلية. وقد وصف الروائي في هذه الرواية أحياء حلب القديمة بقوله على لسان بطل الرواية (رياض): "ما أروع تلك الحارات والأزقة الشعبية القديمة! زرتها مرّة بصحبة أمي، لا أذكر المناسبة، وما تزال عالقة بذهني صورة الأزقة الضيقة، وهي مرصوفة ببلاط أبيض نظيف، بيوتها متجاورة متلاصقة، جدرانها تمُدُّ ظلالاً رطبة ناعمة، كنت أشعر وأنا أدخلها بالهدوء والطمأنينة".³¹ وذكر الروائي

²⁵ مخبّك، شقة على شارع النيل، 176.

²⁶ مخبّك، شقة على شارع النيل، 198.

²⁷ مخبّك، شقة على شارع النيل، 34.

²⁸ مخبّك، شقة على شارع النيل، 11-12.

²⁹ مخبّك، حمامات بيض ونارجيلة (حلب: دار الفرقان، 2011)، 15.

³⁰ مخبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 76.

³¹ مخبّك، الكؤبر تصنع العسل، 76.

على لسان بطل الرواية الأحياء التي كانت تمرّ بها الترمي³² بقوله: "كانت تنطلق من وراء القلعة، ثم تمرّ بساحة الملح، ثم يجتاز القبة، ثم بساحة باب الحديد، ثم تمرّ أمام باب النصر، وتعبّر جادة الخندق، لتمرّ أمام مخفر باب الفرج، ثم تمرّ بشارع القوتلي، أمام مديرتنا، وتجتاز ساحة سعد الله الجابري، أمام البريد، وينتهي خطّها في حي الجميلية، كم كانت الرحلة فيها ممتعة".³³

وقد عبّر الروائي عن حبّه الشديد لحلب وأحيائها في غير موضع في رواياته، وتتجلى هذه المشاعر في رواية "الكوبرا تصنع العسل" من كلام الروائي الذي أجراه على لسان بطل روايته (رياض)، وذلك في قوله: "انظري يا وداد، كم حلب كبيرة وواسعة وجميلة! هناك، في الشمال الغربي، منتزه السبيل، وبجواره شقّة أختك، وإلى الغرب قليلاً مستشفى الجامعة، حيث زرنا صالح، وهذا مبنى شهباء الشام، حيث سهرنا أول مرة معاً، وهذا هو برج الإذاعة مطلاً على المدينة، وبجواره في شارع الإذاعة منزلكم. التفتي إلى شمالك يا وداد"³⁴ وعبر الروائي عن البهجة التي كان يشعر بها بطل روايته (رياض) وهو يراقب المارة والسيارات في شارع القوتلي بقوله: "في هذا الشارع - شارع القوتلي ... هذه سينما فؤاد، وتلك سينما الكندي، ... وهناك مطعم أبو نواس، وهذه محلات الألبسة والمرطبات والصحف والمجلات وأشرطة التسجيل والفيديو تتزاحم وتتنافس، كم الشارع جميل وحافل بالحياة؟ ضواء المارة وصخب السيارات وضجيجها إيقاع ناعم يتسرب إليّ من وراء الزجاج، فأشعر به بهيجاً ممتعاً".³⁵

وتتجلى مشاعر حبّ الروائي لحلب مدينة حلب في أعلى صورها في رواية "حمامات بيض ونارجيلة"، وذلك من الكلام الذي أجراه على لسان بطل هذه الرواية (بكري) في قوله: "ليحفظك الله يا حلب، كم كنت هادئة، كم أنت الآن صاحبة، مزدحمة، شوارعك تغص بالسيارات، أنت في عمر الجدة، ولكن في نشاط هناع، كم كنت أنتهتّي التجوال بسيارتي في شوارعك، أصل حتى أطرافك، أطوف حولك، كما يطوف الحجيج حول الكعبة".³⁶

يبدو للباحث من هذا المقبوس أن الروائي شديد التعلّق بمدينة حلب؛ لهذا يوظّف بطله في الرواية ليدعو الله عز وجلّ كي يحفظها، ويتذكّر أيام كان يتجوّل في كل مكان فيها، ويطوف حولها كالحاج الذي يطوف حول الكعبة.

3.3. البيت الحلي

حضور المسكن في الرواية أمر مهمّ لإقامة الشخصيات فيها، والمسكن لا يكتب معناه ودلالته الشاملة في الرواية إلا بوجود ساكن يقيم فيه، ومعرفة مدى الانسجام بينهما. والروائي حين يُشكّل السكن في الرواية فإنه يحمله جميع الدلالات الملازمة له، والتي تكون عادة مرتبطة بعصر من العصور، حيث تسود ثقافة معينة أو رؤية خاصّة للعالم.³⁷ "ويلعب المسكن دوراً مركزياً في تحديد معالم الهوية الثقافية للمجتمع، فالمسكن يدلّ على ساكنه، وله دور مهم في تحديد هوية الشخص الذي يقيمون فيه. والروائي حين يبني المسكن الروائي فإنه يجعله مناسباً لشخصياته، وغالباً يلجأ إلى محاكاة الواقع والبناء على منواله".³⁸

والباحث في روايات أحمد زباد محبّك يجد أن الروائي عني بوصف البيت الحلي بنمطيه القديم والحديث، وجاء نمطه القديم في رواية "شقّة على شارع النيل" بوصف قدهم بطله الرواية (أم جميل) في قولها: "كنا نعيش في دار واسعة، فيها أكثر من ثلاث عشرة غرفة، ثماني غرف في الدور الأرضي، وخمس غرف في الدور الثاني ... كانت أسقفها خشبية ... وكنت أطل على فناء الدار، حيث البركة

³² حافلة كهربائية تسير على خطوط حديدية.

³³ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 76.

³⁴ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 98.

³⁵ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 99.

³⁶ محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 59.

³⁷ حميد حمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ط3 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، 54.

³⁸ محمد الأحمد، "دوال الهوية والثقافية وتحولاتها في رواية السيرة الحلبية"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة بابل، 11 (حزيران، 2020)، 103.

المستطيلة، ربما طولها ستة أمتار وعرضها أربعة، تحت مربعي تمامًا مصطبة بارتفاع متر، تدور فيها سهرات الصيف، تظلّلها عريشة الكرم، وتظلّل البركة شجرة توت كبيرة".³⁹

إن هذا البيت الكبير الواسع يدل على وجود أسرة كبيرة تتألف من جد و جدة وأبناء متزوجين وأحفاد، وهذا البيت نموذج لبوت الأُسُر الحلبية حتى أواخر القرن العشرين، بخلاف البيوت الحلبية المعاصرة التي تكتفي بالزوجين والأولاد فحسب. ووجود عريشة العنب والبركة والأشجار في البيت الحلبى القديم يدل على أنّ مجتمع حلب يجب الجمال ويستعيز عن الطبيعة الخارجية بطبيعة منزلية. ووصف الروائي مُحَبِّك البيت الحلبى القديم أيضًا في رواية "الكوبرا تصنع العسل" على لسان بطل الرواية (رياض) بقوله: "كنا نعيش في دارٍ عربية ذات فناء واسع، حافل بأصص الورد والقرنفل وعرائش الياسمين"⁴⁰، وبقوله أيضًا: "كنا نساكن بجوار الجامع الأموي، في دار واسعة، لها فناء فسيح، مثل دار جدك التي حدثتني عنها، جدتي ملأت الفناء بأصص الفلّ والورد والقرنفل وعرائش الياسمين، مغذنة الجامع كانت مُدُنًا بظلالها الآمنة، ومن حولنا كلُّ الأسواق القديمة، وكان والدي قرية".⁴¹ إنَّ وصف هذا البيت يؤكّد حب المجتمع الحلبى للطبيعة وخضرتها وورودها ورياحينها؛ لهذا نجد هذا المجتمع يهتم بزراعة الزهور وعرائش الياسمين في أماكن إقامته.

وتضمّن عالم مُحَبِّك الحلبى الروائي وصفًا لنمطين من البيت الحلبى الحديث؛ أحدهما بيت عائلة فقيرة، والآخر بيت عائلة غنية، وقد وصف الروائي النمط الأوّل في رواية "الكوبرا تصنع العسل" على لسان بطل الرواية بقوله: "الدار التي يعيش فيها ليس فيها سوى غرفتين، وهي شقة تحت الأرض، تنزل إليها بثلاثين درجة، لا ترى النور ولا تعرف الهواء".⁴² إن ثمة فقرًا شديدًا يعانيه بعض أفراد المجتمع الحلبى، وهذا ما يشير إليه الوصف السابق للبيت الحلبى الذي لن ترضى العيش فيه سوى أسرة فقيرة معدمة، ويوحى الوصف أيضًا إلى وجود كثافة سكانية مرتفعة في بعض أحياء مدينة حلب دفعت الناس هناك إلى إنشاء طوابق سكنية بعضها تحت الأرض.

وأورد الروائي مُحَبِّك كلا النمطين في رواية "شقة على شارع النيل" التي وصفت النمط الأوّل بقول بطل الرواية (أم جميل): "بقينا في دار الجارية خمس سنين، عانينا فيها أشد المعاناة من الجيران، في العمارة أكثر من ثلاثين شقة ... كثافة سكانية غير متوقعة، والعفونة أكلت صدرنا".⁴³ أمّا وصف النمط الثاني فجاء في قولها:

"شقة ذهب، هي الذهب حقيقة، خمس غرف ... الجدران كلها مغطاة بورق جدران من نوع فاخر، مخملي، فيه رسوم زهور نافرة، وكل غرفة بلون، غرفة بلون الكيوي، وثانية بلون زهري فاتح، وثالثة بلون برتقالي فاتح، وغرفة على الجهة الشمالية، هذه باردة في الصيف، ورق الجدران فيها بلون سماوي فاتح، تصلح للنوم، وغرفة شرقية صغيرة نسبيًا، أربعة أمتار بأربعة أمتار، باقي الغرف كلها ستة أمتار بستة، وهذه الغرفة لها شرفة صغيرة مشتركة مع المطبخ، تصلح للطعام، لأن المطبخ بجوارها، والمطبخ خمسة أمتار بأربعة، فيه خزائن خشبية فاخرة، الأسقف كلها مستعارة، ومزودة بمصابيح وأضواء حديثة، شقة جنة. .. لا أعرف كم عمرها، ولكن المدخل مجدد، له باب من ألنيوم، وفيه إنترفون، الأدراج كلها من رخام، والسيراميك في الحمام جديد، وفي الحمام حوض بانيو، وبيكادوش، والحمام واسعة".⁴⁴

وذكر الروائي بعض محتويات هذه الشقة الفارحة في موضع آخر في الرواية ذاتها بقوله: "للفراش نعومة زغب فرخ عمره أيام، وللغطاء دفء حمامة، تحنو عليه بجناحها وصدورها، تزقه كي يعيش، كي يدفأ، كي يطمئن، كي ينام. جدران الغرفة وردة متفتحة، والستائر

³⁹ مُحَبِّك، شقة على شارع النيل، 73.

⁴⁰ مُحَبِّك، الكوبرا تصنع العسل، 42.

⁴¹ مُحَبِّك، الكوبرا تصنع العسل، 73-74.

⁴² مُحَبِّك، الكوبرا تصنع العسل، 38.

⁴³ مُحَبِّك، شقة على شارع النيل، 75.

⁴⁴ مُحَبِّك، شقة على شارع النيل، 29.

موسيقا هادئة، والزجاج صامت كتوم، لا يذيع الأسرار، ومن ورائه الأباجورات المعدنية تعزلهما عن الخارج".⁴⁵ وفي قوله أيضًا: "اشترى غرفة نوم وغرفة جلوس وغرفة ضيوف وغرفة طعام، اشترى أدوات مطبخ كلها جديدة، اشترى غسالة وثلاجة ومجمدة وجلاية صحون وموقد غاز وفرناً كهربائيًا، اشترى ثلاثة مكيفات، لغرفة الجلوس ولغرفة النوم ولغرفة الضيوف، ومدفأتين كهربائيتين".⁴⁶ بالإضافة إلى حوض أسماك ملونة، وفرش جديدة، وأصص فخارية فيها شجيرات ورد كبيرة.⁴⁷

وصف هذا البيت يوحى بوجود طبقات متفاوتة جدًا في المجتمع المحلي، فبينما هناك بعض الأسر تضطر للعيش في شقق صغيرة جدًا لا تصلها الشمس، نجد أسرًا أخرى تنعم بالحياة في شقق واسعة مجهزة بأفضل التجهيزات المعاصرة.

ووصف الروائي أشكالًا أخرى من البيوت الحلبية الحديثة، ولا سيما ما جاء في رواية "حمامات بيض ونارجيلة" التي تضمنت نمطين لهذا البيت، نثر الروائي وصف النمط الأول في صفحات متفرقة في الرواية، ويتلخص في أن هذا البيت هو شقة في بناء مكون من ثلاثة أدوار بالإضافة إلى الدور الأرضي، في كل دور شقة واحدة فيها خمس غرف، ومطبخ، الدور الأرضي فيه حديقة زرعت فيها الورد والرياحين.⁴⁸ ووصف الروائي النمط الثاني بقوله:

"احتوتنا شقة صديقتها، شقة صغيرة، في حي بغرب المدينة، تتألف من ثلاث غرف، ومطبخ ... نحن في شقة مفروشة، وثمة أبواب خشبية ونوافذ وزجاج، ثمة مطبخ، تسطع منه رائحة القهوة، ثمة سرير دافئ، وخزانة ذات مرآة، وصور على الجدار لمثلين وممثلات، ثمة تلفزيون إلى جوارى، وتحتة جهاز فيديو، وأشرطة عرض كثيرة ... شقة صغيرة مكتملة، كأنها حلم جميل، حوض أسماك صغير، إلى جوار التلفاز، قفص صغير يحتضن كناريًا أصفر كالعسل، قطعة سيامية صغيرة، سلحفاة في الشرفة، عمرها خمسة أعوام. زجاج النافذة أمامي يكشف عن برج حديدي يحمل هوائيًا لاستقبال قنوات فضائية، البرج ينتصب عاليًا، يشق عنان السماء، بملا النافذة، كأنه انتصب أمامها عن عمد، أو كأنها بنيت في مواجهته، لتكون إطرًا له، لتفتح عنه، وهو يحترقها في انتصاب شامخ. أنفض لإسدال الستارة على النافذة، ... نحن في الدور الخامس".⁴⁹

يبدو للباحث المطّلع على أنماط البيوت في مدينة حلب أنّ الروائي أحمد زياد محبّك كان وقيًا في نقل هذه الأنماط إلى عالمه المحلي الروائي على نحو يكاد يماثلها في الواقع؛ فمدينة حلب ما تزال تحتفظ في بعض أحيائها القديمة بنمط البيت الحلبى القديم الذي أورده الروائي في رواياته، وفي الوقت نفسه تحتوي أنماطًا مختلفة من البيوت الحديثة كالتى ذكرها الروائي في عالمه الحلبى الروائي.

4.3. أماكن أخرى

أشارت الروايات إلى شتى أنواع الأماكن في مدينة حلب، ولا سيما الجوامع التي تضمنت رواية "شقة على شارع النيل" على بعضها، ومنها: جامع العثمانية، جامع الرحمن، جامع جمال عبد الناصر، جامع أحمد بن حنبل. ويقول الروائي في وصف جامع الرحمن: "ولا تنس، هنا بجوارك جامع الرحمن، صلاة الجمعة فيه كأنك تصلي في مكة المكرمة، هذا الجامع كلفته بقدر كلفة عشرة جوامع، المرمر الإيطالي".⁵⁰ وذكرت رواية "حمامات بيض ونارجيلة" الجامع الأموي. وتضمنت رواية الكوبرا تصنع العسل "الجامع الأموي وجامع الأطروش.

ومن الأماكن الأخرى التي ذكرتها رواية "شقة على شارع النيل": ساحة سعد الله الجابري، دوار الدلة، حديقة السبيل، شارع فيصل، الحديقة العامة، الفندق السياحي، دار الإفتاء، الجامعة، مطعم سلاف، مكتب التقوى، ساحة الأحرار، سوق الهال، محل سلورة، مشفى الرازي، باب الفرج، شارع فيصل، شارع تشرين، دوار شيحان، دوار الليرمون، المدرسة، دار الكتب الوطنية، إعدادية

⁴⁵ محبّك، شقة على شارع النيل، 63.

⁴⁶ محبّك، شقة على شارع النيل، 68.

⁴⁷ محبّك، شقة على شارع النيل، 172.

⁴⁸ محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 14، 16، 27، 46.

⁴⁹ محبّك، شقة على شارع النيل، 89.

⁵⁰ محبّك، شقة على شارع النيل، 12.

إسكندرون، مطعم القمة. وقد وصف الروائي ساحة الأحرار هذه الرواية بأنّها تقع وسط حي الكلاسة، "وتضج بالصخب والأصوات والحياة، عشرات العربات والبسطات لبيع الخضروات والفواكه، نداءات الباعة تتناغم مع أبواق السيارات وضجيج محرّكاتها تشكل في تناغم موسيقى الحياة، والموز الأصفر مع التفاح الأحمر، يشكّلان مع السبانخ الأخضر والقربيط بزهره الأبيض ألوان العيش والبهجة".⁵¹

ويلاحظ الدارس أن الروائي يكتفي بالإشارة إلى المكان في بعض المواضع؛ لأنه مجرد مكان لاستيعاب الحدث فحسب، في حين يصف بعض المواضع الأخرى حين تكون هذه المواضع ذات دلالة نفسية أو جمالية على شخصية البطل. وذكر الروائي في هذه الرواية "شقة على شارع النيل" بعض الأماكن التابعة لمدينة حلب، ولا سيما عفرين وشرّان ونبيل والزهراء ودير جمال وإعزاز وكفر جنة التي تمتاز بطبيعتها الجميلة.⁵²

وتضمّنت رواية "حمامات بيض ونارجيلة" ساحة المشاركة، مؤسسة البريد، الجامعة، مقصف الاستراحة، مقصف النخيل، مكتبة الأندلس، كلية الحقوق. وتضمّنت رواية "الكوبرا تصنع العسل" فندق شهباء الشام، ساحة الملح، شارع القوتلي، ساحة سعد الله الجابري، البريد، شارع الإذاعة، سينما حلب، سينما فؤاد، سينما الكندي، مقهى النجمة، مطعم أبو نواس، مستشفى الجامعة، المصرف، محطة القطار، مستشفى الكلمة، مديرية التصدير.

يبدو للباحث في المكان الحلبي الروائي في روايات مخبّك وفاء الروائي في نقل المكان الواقعي إلى رواياته، وكأنّ الروائي مخبّك برسمه مدينة حلب على هذا النحو يريد أن يؤكّد للمتلقّي رغبته في تقديم المكان الحلبي في رواياته على نحو يقارب الواقع خلال الفترة الممتدة منذ منتصف القرن العشرين حتى بداية القرن الحادي والعشرين، ولعله في هذا يريد أن يحتفظ بصورة حلب في رواياته خلال هذه الفترة للأجيال القادمة.

4. الأسماء

تساعد الأسماء السائدة في مجتمع ما في تعيين نمط التفكير والسلوك لهذا المجتمع. والأسماء في المجتمعات العربية عامّة تشير إلى منظومة دينية أو اجتماعية أو سياسية أو تاريخية. وثمة منظومة يمكننا تسميتها بمنظومة الأسماء المستحدثة، هي تلك التي كثر استخدامها في بعض المجتمعات العربية المعاصرة ولم تكن شائعة في الماضي، وذلك لجمال معناها وحلاوة جرسها الموسيقي، وسهولة نطقها على اللسان.

ويمكن القول إن معظم أسماء الشخصيات الحلبية في عالم مخبّك الحلبي الروائي تنتمي إلى النوع الأخير، فقد أوردت رواية "شقة على شارع النيل" من أسماء هذه المنظومة: سامر، نوال، أكرم، سعاد، سناء، هناء، شفيق، علا. وذكرت رواية "حمامات بيض ونارجيلة": هناء، سناء، ليلي، نجوة، روضة، نوال، دلال، أكرم، جمال. وجاء منها في رواية "الكوبرا تصنع العسل": ودا، سناء، ودلال، وهيام، ومنى، وسميرة، وهدي، عهد.

يلي هذا النوع من الأسماء تلك التي تنتمي إلى المنظومة الاجتماعية، وهذه جاءت على أنواع، يأتي في مقدّمها الكنى التي تستعمل للدلالة على احترام الشخص. وعادةً أهل حلب أن ينادوا الآباء والأمهات بذكر اسم الابن الأكبر مُصدراً بلفظ أب أو أم⁵³؛ ولهذا نجد أنّ عبد المجيد في رواية "شقة على شارع النيل" يكتّى بـ"أبو جميل" وزوجته شرين تكتّى بـ"أم جميل". وتضمّنت هذه الرواية كثيراً من الشخصيات التي كانت تكتّى باسم الابن الأكبر، ولا سيما أبو سامر وأبو أحمد وأبو عمر وأبو منير وأبو وائل، وأم وائل وأبو صلاح وأم صلاح وأبو حسين. وهذا يضفي على الشخص احترام الآخرين له حين ينادونه بمثل هذه الكنى كما هو مشهور لدى أهل حلب.

⁵¹ مخبّك، شقّة على شارع النيل، 44.

⁵² مخبّك، شقّة على شارع النيل، 120.

⁵³ الأحمد، "دوال الهوية والثقافية وتحولاتها في رواية السيرة الحلبية"، 103.

ومن الأسماء التي تنتمي إلى المنظومة الاجتماعية تلك التي تسبق الاسم باسم يدل على المكانة الاجتماعية للشخصية، ومما جاء منها في رواية "شقة على شارع النيل": الدكتور سمير أستاذ علم اجتماع في جامعة حلب، والقاضي والمستشار الأول عماد، والطبيب الجراح ميشيل، والقاص والروائي سامي، وسيادة العقيد المتقاعد تامر، والأستاذ خالد، والأستاذ محمد قجة، والدكتور جمال طحان. ومما ينتمي إلى المنظومة الاجتماعية تلك التي يلحق الاسم بكلمة تدل على المكانة الاجتماعية، ومما جاء منها في رواية "شقة على شارع النيل": حكمت بك، رؤوف أفندي، وهناء خانم. ويلحظ هنا أثر الثقافة التركية في هذه الأسماء؛ فالمجتمع التركي يشتهر باستخدام هذه الألقاب حين التخاطب بين أفراد. وقد يسبق الاسم بكلمة حاج إذا أدى فريضة الحج من المسلمين، وجاء من هذا النوع الحاج إسماعيل في رواية "شقة على شارع النيل".

وثمة أسماء تنتمي إلى المنظومة الدينية، ومنها ما تضمنته رواية "شقة على شارع النيل"، ولا سيما عبد المجيد وإسماعيل وصالح وعمر ومحمد. وتضمنت رواية "حمامات بيض ونارجيلة" عبد القادر. وجاء في رواية "الكوبرا تصنع العسل" إسماعيل وخالد. وثمة أسماء تدل على التميّز والكمال ولا سيما اسم كامل الذي ورد في "شقة على شارع النيل"، وفريدة في رواية "حمامات بيض ونارجيلة". وثمة اسم شعبي في مدينة حلب جاء في رواية "حمامات بيض ونارجيلة"، وهو بكري.

ومما ينتمي إلى المنظومة التاريخية اسم هشام في رواية "حمامات بيض ونارجيلة". وفي هذه الرواية بالتحديد يكرّر الروائي اسم هشام؛ إذ يُظهر فيها شخصيتين اسم كلّ منهما هشام، أحدهما ظالم، والآخر مظلوم، الأول هو مدير معمل النسيج الذي استولى عليه غضبًا، والثاني هو العامل في معمل النسيج واسمه هشام أيضا، ويستبد به هشام المدير، وتشير الرواية في هذا السياق إلى هشام بن عبد الملك (ت 743م) عاشر خلفاء بني أمية، وهشام عبد مناف (ت 524م) الجد الثاني للنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وثمة أسماء ذات أصل كردي، ولا سيما شيرين زوجة عبد المجيد وابنته هيفين في رواية "شقة على شارع النيل"، وفي هذا ما يدلّ على وحدة النسيج المجتمعي في مدينة حلب بما فيه من مكونات عرقية متعددة.

والمدقق في هذه الأسماء كلّها يجد أنّ الروائي كان حريصًا على تسمية أسماء شخصيات مدينة حلب في رواياته بالأسماء الشائعة في مدينة حلب في الواقع. ويبدو للباحث أن الروائي أراد أن تكون رواياته عن حلب تصويرًا لواقع هذه المدينة الذي يمكن أن يكون وثيقة تاريخية تمثّل المجتمع الحلي في عصرنا تمثيلًا حقيقيًا.

5. الأزياء والألبسة

لكل مدينة ألبسة يميّز بها مجتمعها عن غيره من المجتمعات الأخرى، ويستطيع اللباس أن يحدّد عالم الشخصية الذي ترتديه من خلال شكله ولونه، ويستطيع أيضًا أن يشير إلى الفترة الزمنية لاستخدامه في المكان. واللباس لا يتوقف على كونه ضرورة حياة يرتديه الإنسان بغية ستر جسده أو اتقاء البرد أو الحرّ، بل هو بالإضافة إلى ذلك صورة ثقافية للمكان الذي تنتمي إليه لها معانيها ودلالاتها. ومن هنا نستطيع القول: إن اللباس يسهم في تحديد هوية الإنسان الذي يرتديه.

ويتكون زي المرأة المسلمة عامّة من رداء طويل فضفاض، وغطاء للرأس، وفي بعض الأحيان غطاء للوجه كذلك، وهو يختلف عن الزي الذي اتخذته المرأة الغربية الحديثة، والذي يتناسب مع قيم الحداثة العلمانية التي سعت إلى التأكيد على المساواة بين النساء والرجال في العمل والتعليم في المجال العام من جهة، ومن جهة أخرى سعت إلى التحرر من القيم الدينية.

والباحث في الروايات العربية يجد أن صورة المرأة العربية برزت بكلا الزين: زي المرأة العربية التقليدي الذي يتسق مع الفكر الإسلامي، والزي الغربي الحديث الذي انتشر في المجتمعات العربية نتيجة العلاقة مع الغرب، والذي يبرز جمال وجه المرأة ومفاتيح جسدها، ويشير إلى حداثةها وتحررها، وهي صورة جسدها أعمال روائية عربية كثيرة.

أمّا الرجل في المجتمعات الإسلامية فعامة ما يلبس لباسًا فضفاضًا يستر به كامل جسده، وغالبًا ما يضع غطاء على رأسه. ويختلف هذا اللباس الفضفاض من مجتمع لآخر، فبينما يتكون من شروال وقميص في معظم البلاد الإسلامية نجد يتكوّن من

ثوب طويل لدى مجتمعات الجزيرة العربية. لكنّ هذه الصورة المتوارثة للباس في المجتمعات الإسلامية تغيّرت كثيراً لدى معظم المجتمعات نتيجة العلاقة مع الغرب، ولا سيما في بلاد الشام والعراق ومصر والمغرب العربي، حيث شاع لباس البنطال والقميص لدى معظم أفراد المجتمع.

وعلى الرغم من عدم تركيز الروائي محبّك كثيراً على الأزياء الحلبية في رواياته فإن المتلقي يلمح التغيّر الذي طرأ على أزياء المجتمع الحليبي من خلال هذه الروايات؛ ففي حين أنّ المجتمع الحليبي معروف بالتزامه باللباس الذي يتّسق مع الدين الإسلامي عامّة فإنّ روايات محبّك أبرزت الرجل والمرأة عامّة في حلب على غير ذلك؛ فبدت معظم النساء في رواياته حاسرات الرؤوس، يلبسن ما يشأن من ثياب ملونة بأشكال متعددة من دون أن يلقين أي معارضة من المجتمع. وبدا الرجل بالزي الغربي وهو يلبس البدلة ويضع ربطة العنق. ويعود السبب الرئيس في هذا إلى أنّ معظم الشخصيات في رواياته هم من طبقة الموظفين والموظفات الذين يتوجب عليهم الالتزام بنمط محدّد من الألبسة كما هو معروف لدى أهالي مدينة حلب.

ويستطيع المتلقي أن يكوّن صورة لزي المرأة الحلبية في روايات محبّك من خلال وصف لباس وداد في رواية "الكوبرا تصنع العسل" التي جاء وصفها وهي خارج البيت في قول الروائي: "الثوب الأصفر يلتفّ على قدّها الرقيق، في بساطة وأناقة، وردة سوداء مطرزة عند الصدر، فوق القلب"⁵⁴ ووصفها الروائي في ثياب البيت بقوله: "وتدخل عليّ في ثوب زاهي الألوان، طويل إلى الأرض، ينسدل على جسمها في لدونة"⁵⁵. ووصفها في ثياب البيت في موضع آخر بقوله: "وتدخل في ثوب أسود رقيق، ينزلق على قوامها اللدن، وينساب ليبلغ الأرض، سوار الكوبرا يلتفّ حول معصمها"⁵⁶. ووصفها بعد موت زميلها صالح في ثياب الحرن بقوله: "جاءت في ثوب أسود، ولفت عنقها بعصابة سوداء، حين دخلت المكتب شعرت كأنني أراها أول مرة، السواد والحزن جلاّها عظمة"⁵⁷. وجاء وصف المرأة الحلبية في رواية "حمامات بيض ونارجيلة" بقول الروائي: "منديل أصفر رقيق تلف به عنقها الأبيض الشفاف، كأنه البلور، تعقد المنديل بربطة كالوردة عند الجانب الأيمن"⁵⁸ وجاء وصفها أيضاً في موضع آخر بقوله: "تكررت الزيارات، أنانقتها هي هي، ثقفتها بنفسها هي هي، تسريحة شعرها هي هي، ولكن في كل مرة تأتي بفستان جديد، فساتينها زاهية الألوان، فاتحة، لا ترتدي بنطلوناً أو قميصاً... تتصرف بعفوية، جاءتني مرة في الشتاء بمعطف أبيض، أنيق جدّاً، فور دخولها خلعتة بعفوية، وكأنها في بيتها، تقعد أمامي في احترام"⁵⁹. ووصف الروائي لباس العروس في رواية "حمامات بيض ونارجيلة" بقوله: "هناك، ما أزال أحتفظ بثوب زفافها الأبيض، في الخزانة، لم يره أحد، ثوب الزفاف الأبيض الذي لم تلبسه، أوصيت به أحد أصدقائي في باريس، وصلني بالطائرة، أبيض أبيض، كالحمامة البيضاء"⁶⁰. ووصف الروائي المرأة الحلبية في رواية "شقة على شارع النيل" بالزي الغربي بقوله: "شابة صبية، على المقعد أمامه، في الخامسة والعشرين، قميص أصفر، شال أزرق تلفه على عنقها، بنطال جينز ضيق، شعر أشقر"⁶¹.

أمّا الرجال فظهر بعضهم بالبدلة وربطة العنق؛ وجاء هذا في وصف مدير البنك في رواية "حمامات بيض ونارجيلة" بقول الروائي: "خلع جاكيتته، لم يخلع ربطة العنق"⁶². ووصف لباس أحد الرجال في رواية "شقة على شارع النيل" بقوله على لسان بطل الرواية (أبو جميل): "ولعله في الخامسة والستين، يعني أكبر مني بثلاث سنين، ولكن هو: شعر أسود مصبوغ، ملمع، وحذاء جديد، وبدلة لامعة، وسيكارة

⁵⁴ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 33.

⁵⁵ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 57.

⁵⁶ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 83.

⁵⁷ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 50.

⁵⁸ محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 101.

⁵⁹ محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 102.

⁶⁰ محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 69.

⁶¹ محبّك، شقة على شارع النيل، 153.

⁶² محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 94.

وقداحة ذهبية⁶³ وبدا الرجال يرتدون المعاطف الشتوية في رواية "الكوبرا تصنع العسل"، وذلك في حوار داخلي أجراه الروائي في دخيلة بطل الرواية (رياض) بقوله: "هل أنتقي أفضل معطف عندي؟ أم هل أترك ذقني غير حليقة؟ وأرتدي معطفي الذي غالبًا ما ارتديته، زوجتي نفسها لاحظت تردددي، طلبتُ منها أن تناولني معطفي الكحلي، الذي أحفظ به عادةً للمناسبات، ثم لم ألبث أن تركته، وارتديت معطفي المؤلف، وخرجت"⁶⁴

أما لباس الأجداد في عالم محبّك الحلبي الروائي فبدا مختلفًا عمّا يرتديه الجيل المعاصر؛ فقد وصف الروائي ذلك اللباس في رواية "شقة على شارع النيل" بقوله: "جدهم الله يرحمه، كان يلبس الزي العربي، ويلف على خصره الزنار العجمي، ويمشي في الحارة ومعه الباكورة المحلب، وعلى رأسه الحطة"⁶⁵.

إنّ الباحث في روايات محبّك يجد أنّ ألبسة سكّان حلب غريبة في الغالب، فالرجل يلبس البنطال والقميص، وقد يلبس البدلة مع ربطة العنق، أما المرأة فتلبس الثوب الطويل أو القصير أو البنطال، وقد تضع غطاء رأس، وربما كشفت عن رأسها.

6. الدين والمعتقدات

الدين جزء أساسي من تكوّن المجتمعات، فلا نكاد نعثر على مجتمع من دون دين يؤمن به أفرادهم ومعتقدات تستند إلى هذا الدين سواء كان سماويًا أو وضعيًّا. وثمة علاقة تأثر وتأثير بين الدين والمعتقدات لدى مجتمع ما وبين طريقة تفكير أفراد هذا المجتمع وسلوكياتهم وتعاملاتهم وثقافتهم ونظرتهم إلى الكون والحياة. ومن هنا يمكننا القول إن الدين والمعتقدات من أهم سمات الهوية التي التي يمتاز بها مجتمع ما عن غيره من المجتمعات الأخرى.

ويمثل الدين في عالم محبّك الحلبي الروائي معيارًا بارزًا للهوية الحلبية، وبدا المجتمع الحلبي الروائي يمارس الممارسات الدينية المعروفة لدى المسلمين، ولا سيما الوضوء وإقامة فروض الصلوات والحج وتبئيت الاستخارة والدعاء والإيمان باليوم الآخر. وتضمّن السرد الروائي في رواية "شقة على شارع النيل" كثيرًا من ممارسات الدين الإسلامي، ومنها صلاة العشاء وصلاة الاستخارة في قول الروائي على لسان بطلة الرواية (أم جميل): "وأنا صليت العشاء، وبيئتُ استخارة، ثم نمت، ورأيت في الحلم ما هو مريح"⁶⁶، ومنها أيضًا الاستماع إلى الأذان والوضوء والصلاة في المسجد وما يرافق هذه العبادات من شعور براحة وسكون، وهذا ما ذكره الروائي في قول بطل الرواية (أبو جميل):

"وأنا أدخل إلى المسجد أحسست أنني أترك وراء ظهري الدنيا لأدخل في عالم آخر، خلعت حذائي، أحسست أنني أخلع ماضي كله والقهر والمعاناة، واحتواني فضاء الجامع الهادئ الساكن، طوال الطريق من حديقة السبيل إلى الجامع كنت أصغي إلى الأذان، استمعت إليه من قبل آلاف المرات، ولكنني كنت أصغي إليه هذه المرة بشكل مختلف، أسير على إيقاعه، أقصد إليه، ألبيه، حين لامس الماء وجهي وأنا أتوضأ، أحسست بمياه العالم كله يبحاره وغيومه وأمطاره وأنهاره، ارتعش جسدي وخفق قلبي، وحين غسلت قدمي أحسست بشيء يتغلغل عبر كياني كله، وبين المصلين أحسست ببدء لا مثيل له، أكاد أسمع همس النجوم وأمس حركة النور في العالم"⁶⁷.

في رواية "شقة على شارع النيل" يعترف أبو جميل بأنه كان مقصرًا في صلاته ولكن في أواخر الرواية يسمع صوت الأذان وهو حديقة السبيل فيسرع إلى جامع الرحمن ويؤدي فريضة الصلاة، ويشعر براحة نفسية عجيبة أثناء وضوئه وصلاته، عبّر عنها في المقبوس السابق.

⁶³ محبّك، شقة على شارع النيل، 25.

⁶⁴ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 66.

⁶⁵ محبّك، شقة على شارع النيل، 11.

⁶⁶ محبّك، شقة على شارع النيل، 30.

⁶⁷ محبّك، شقة على شارع النيل، 158.

ومن ممارسات الدين الإسلامي التي تضمنتها هذه الرواية أداء فريضة الحج التي ذكرها الروائي في قول (أبو جميل):
"سأخبرك، أرسلت إلى ولدي جميل صورة عن جواز سفري وجواز سفرك، كي يحصل لنا على فيزا لأداء فريضة الحج".⁶⁸
وتضمنت هذه الرواية بعض آيات القرآن الكريم وبعض الأحاديث النبوية.

وتضمنت رواية "حمامات بيض ونارجيلة" بعض ممارسات المسلمين، ولا سيما الصلاة والدعاء والإيمان باليوم الآخر والحساب.⁶⁹
إنّ الباحث في عالم محبّك الحلبي الروائي يجد أن انتماء الشخصيات الحلبية إلى دين الإسلام أسهم في تشابه معتقدات أفراد هذا المجتمع، وقادهم إلى التعاون في شؤون حياتهم في السراء والضراء، وبدت شخصية الإنسان الحلبي عامّة بهذا الاعتقاد متوازنة إلى حدّ كبير نتيجة تمسّكه بقيم الدين الإسلامي، واحترامه حدود الله، وهذا منح أفراد هذا المجتمع العزّة والكرامة، وأسهم في تجذّر إنسانية كلّ منهم وهويته بوصفه إنساناً.

7. الأطعمة والأشربة

إن استحضار الطعام والشراب داخل الرواية ليس ترفاً سردياً، بل هو مكمل لبنية الرواية يكشف عن أبعاد معينة داخل السياق الروائي، بالإضافة إلى إسهامه في تحديد هويّة المجتمع الروائي من خلال معرفة أهم الأطعمة والأشربة السائدة فيه، ومعرفة طريقته في إعدادها وطريقة تناولها.

والباحث يجد أنّ عالم محبّك الحلبي الروائي حفل بعرض كثير من أصناف الأطعمة والأشربة التي تفنن الروائي بتقديمها، ويلحظ أنّ الروائي لم يقدّم هذه الأطعمة والأشربة رغبة منه في إيهاام المتلقي بالواقع المقدّم سردياً فحسب، بل لأن هذه الأطعمة مستقاة من الواقع الحقيقي للمجتمع الحلبي الذي أراد الروائي أن يقدّمه على حقيقته، ويعبّر عن الثقافة السائدة لهذا المجتمع التي يشكل الطعام والشراب أحد أسسها في الحياة.

إنّ الطعام لدى المجتمع الحلبي في روايات محبّك يحمل أبعاداً إنسانية مختلفة، هذه الأبعاد هي التي جعلته يتنوّع في أطعمة الناس في حلب بحسب طبيعة شخصياتها التي يتعامل معها. ويمكن القول إن روايات محبّك تحمل مطبخاً غنياً عن المجتمع الحلبي، قدّم فيه وصفات كاملة عن بعض الأطعمة المشهورة في هذه المدينة، ووصف أدوات الطعام المستخدمة فيها، وطريقة تقديم هذه الأطعمة وتناولها. وقدّم الروائي أيضاً بعض الأشربة المشهورة لدى المجتمع الحلبي وطريقة إعداد بعضها. والروائي في كل هذا يريد أن يضع المتلقي أمام ثقافة المجتمع الحلبي في الطعام والشراب.

وبدا الروائي محبّك حريصاً على تعريف المتلقي بأهم المأكولات والمشروبات الحلبية، ولا سيما تلك التي تختص بمناسبات معينة. فالمأمونية أكلة شعبية مشهورة في حلب، وقد تكرر ذكرها 15 مرّة في رواية "شقة على شارع النيل"، و14 مرة في رواية "حمامات بيض ونارجيلة"، وذكر الروائي أنّ المأمونية تقدّم إلى جانب الشعيبيات، ويكثر أكلها في المناسبات، ولا سيما في الزواج، ومّا جاء عنها في رواية "شقة على شارع النيل": "الشعيبيات قُب من ذهب تتألق، وإلى جانبها المأمونية وعلى وجهها بومج السمن، وإلى جوارها وعاء من زجاج كريستال فاخر، فيه عسل مصفى، وإلى جواره وعاء يشبهه، هو توأمه، فيه اللبأ كأنه هرم من فضة... مأمونية بالعسل مع شعيبيات بالفستق، وصحن جبنة شلل مغسولة من الملح".⁷⁰

وأبرز الروائي أكلة السمك وطريقة ترتيب المائدة بقوله:

"وتحمل السكين وتقطع له قطعة كبيرة من السمك، وتضعها في الصحن. سمك شهى حقيقه. المائدة صغيرة، ... مرتبة بشكل أنيق جداً، صحن كبير، في وسطه صحن صغير، تحتها مندبل ورقي، إلى يمين الصحن سكين، إلى يساره شوكة وملعقة، في الصحن الصغير عصير

⁶⁸ محبّك، شقة على شارع النيل، 158.

⁶⁹ محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 23-24.

⁷⁰ محبّك، شقة على شارع النيل، 40.

الرمان فوقه ذرات من النعناع اليابس وقليل من الثوم المقطع ناعماً، وتلتصق قطرات من الزيت، كأس زجاجية متألقة إلى جانب كل صحن، فرخ السمك في جاط كأنه الزورق من كريستال رقيق شفاف، فرخ السمك مزين بأوراق النعناع الخضراء، حبة بندورة حمراء في فم السمكة، مزهرتان صغيرتان على المائدة، في كل مزهرية زهرتا قرنفل، واحدة حمراء والثانية بيضاء.⁷¹

ووصف الروائي بعض وجبات اللحوم وما يقدم إلى جانبها من مأكولات بقوله: "أبو جميل يطلب صحنًا من اللحوم المشوية بأنواعها المختلفة: الكباب، والقطع، والكاستاليتا، والشيش طاووق، وأقراص اللحم بالنعناع، والشاورما، والشرحات. ... وسرعان ما يأتي النادل بصحون المقبلات، بما فيها السلطات والمخللات والحمص والمتبل واللبن الرائب والفليفلة الخضراء والحمراء وأعواد النعنع".⁷² ويقول أيضًا: "حوالي الساعة الثالثة من اليوم نفسه يلتئم شمل الأسر الأربعة، أكثر من عشرين شخصًا يلتفون حول مائدة طويلة تمتد على طول الحديقة في شقة أم صلاح. في المائدة على عادة أهل حلب في مثل هذه المناسبات عشب البلبيل الجاهز⁷³، صناعة محل مهروسة بالخالدية، بلحم الغنم، والسمن العربي، وإلى جانبه اللبن الرائب، بالإضافة إلى السلطات"⁷⁴ وظهرت في الروايات أكالات البيض المقلي، والملوخية، والتبولة الحلبية، والكباب المشوي مع اللحم والكرز، والشيش طاووق، والكباب والخشخاش بالثوم، والكلاوي المشوية، وعشب البلبيل، والفتة بالحمص، والفول المدمس والحمص، ورقائق البطاطا، والجن، والسلطات. وظهر من المأكولات الحلوة بالإضافة إلى المامونية والشعبيات المحشوة بالقشطة والمسقية بالعسل، و اللبأ، وغزل البنات، الكاتو. وظهرت الفواكه ولا سيما التفاح، والخضروات ولا سيما الطماطم والفليفلة الخضراء والحمراء والنعنع، بالإضافة إلى الجوز والفسق. وقد أبرز الروائي مشروب القهوة في مدينة حلب على نحو ملحوظ، وكأنه في كل رواياته يؤكد أهمية هذا المشروب لدى المجتمع الحلي، حيث تكرر ذكر كلمة (قهوة) 89 مرة في رواية "الكوبرا تصنع العسل، و68 مرة في رواية "شقة على شارع النيل"، و46 مرة في رواية "حمامات بيض ونارجيلة، ومما جاء عن شرب القهوة في رواية "الكوبرا تصنع العسل": "دعوتها إلى فنجان قهوة ريثما يتم طبع الكتاب، اعتذرت، ...، شكرتني، ثم قالت قبل أن تخرج مؤكدة: أعدك بشرب قهوتك في وقت آخر"⁷⁵، و"من عادتنا يا وداد، شرب القهوة في ربيع الساعة الأولى من الدوام، قبل بدء العمل"⁷⁶، و"وقبل مغادرتي الحافلة قال لي: سأزورك غدًا في المكتب لشرب القهوة".⁷⁷ ووصف الروائي إحدى طرق إعداد القهوة في حلب في رواية "حمامات بيض ونارجيلة بقوله: "حقيقة، جدتي، يرحمها الله، كانت تشربها حلوة، حلوة جدًّا، لا تشربها إلا طازجة، تأتيها جارتها أم خالد، تأتي بمحمصة صغيرة، هي أسطوانة حديدية سوداء، على حامل، ولها ذراع، تحت الأسطوانة قليل من الفحم، وتضع حبات البن في المحمص من خلال فتحة لها مزلاج، وتأخذ في تدوير المحمص، حتى يفوح شذى البن المحمص. ثم تضع حبات البن في طاحونة يدوية نحاسية صفراء، وتأخذ في تدوير ذراع المطحنة، وإلى جوارها جارتها أم خالد، وهما يتحدثان عن الأصهار والزوجات والكنات والجيران والأقارب، وعن أنواع الأطعمة والأشربة والولائم والمناسبات والأفراح، ثم تأتي بصندوق معدني صغير تفتحه، تخرج منه قطعًا معدنية، تتركبها، وتضم أجزاء بعضها إلى بعض، فإذا هي موقد نحاسي صغير، تصب فيه الكحول الأزرق، ويتصاعد اللهب، وتشترع في غلي القهوة في دلة صفراء صغيرة، تصرّ على تحريكها وهي فوق النار، مرات ومرات، حتى تصبح أشهى، والعبق يملأ الغرفة، تصب فنجانين لجارتها ولنفسها ... وتصب قليلاً في فنجان أبيض كاللؤلؤ، وهو من الداخل أصفر لامع، كأنه مطلي بالذهب".⁷⁸

71 محبتك، شقة على شارع النيل، 47.

72 محبتك، شقة على شارع النيل، 82.

73 يُقدّم عشب البلبيل في الأفراح والمآتم والدعوات الخاصة، ويصنع من العجين المشبع بالسمن على شكل أقراص صغيرة تعلوها طبقة من اللحم الناعم الممزوج بالبهار ودبس الرمان، وتعلوه أيضاً حبات الصنوبر، ويخبز في الفرن. يقوم بتصنيعه بصورة خاصة أصحاب محلات الحلويات في حلب.

74 محبتك، شقة على شارع النيل، 231.

75 محبتك، الكوبرا تصنع العسل، 9.

76 محبتك، الكوبرا تصنع العسل، 22.

77 محبتك، الكوبرا تصنع العسل، 26.

78 محبتك، حمامات بيض ونارجيلة، 57.

والحقيقة أن أهالي حلب يفضلون القهوة على غيرها من المشروبات، وأغلبهم يبدأ يومه بتناولها، وتكاد لا تخلو زيارة أو مناسبة من شربها.

وظهرت في روايات محبّك لدى المجتمع الحلبي بالإضافة إلى القهوة مشروبات الشاي واللبن الرائب والقهوة العربية ومغلي اليانسون والكولا.

8. الأمثال والحكايات الشعبية

الأمثال حاضرة على ألسنة الناس في مختلف المجتمعات البشرية، وهذه الأمثال صاحبت قصصاً أو مواقف مرّ بها السابقون فصارت حكمة أو م ضرب مثل، وتحوّلت إلى نبراس يضيء الدرب أمام أفراد المجتمع. وكذا هو حال الحكايات الشعبية فهي خلاصة تجارب الأجيال مصوغة بقلب قصصي مشوّق زاخر بالعبير والقيم النبيلة. والأمثال والحكايات الشعبية مرآة عاكسة للمجتمع وإحدى الوسائل التي تحافظ على الإرث الثقافي وتسهم في ترسيخ الهوية الثقافية للمجتمعات. والأمثال والحكايات الشعبية تشمل جوانب عديدة من الحياة الاجتماعية، ولا سيما إدارة المال والتربية والترفيه عن النفس وغيرها.

والرواية بوصفها إحدى أيقونات الحياة التي يمكن أن تختصر التاريخ والجغرافيا لمجتمع ما، وتشير إلى أهم العناصر الفاعلة التي كوّنت البنية الثقافية الاجتماعية، تسهم في ضمان استمرار حياة هذه البنية في الثقافة الإنسانية من خلال تخليدها لهذه الثقافة. ومن هنا نستطيع القول: "إن كل وجه يقدمه النص الروائي، يكشف نمطاً من أنماط تفكير البنية الثقافية الاجتماعية التي يصدر عنها، ويصدر ثقافتها".⁷⁹

وثمة ميل نحو النصوص الروائية المشبعة بخصائص ثقافية للبنية التي تقدّمها؛ لأنها ترضي في المتلقي نزعة التوق إلى المعرفة واكتشاف الآخر. وحينما تقدّم الرواية ثقافة مجتمع ما، فإنها تعرّف المتلقي بثقافة هذا المجتمع، وتذكّره بوجوده، وهذا يكون سبباً في حفظ ثقافة هذا المجتمع وحماتها من النسيان والاندثار.⁸⁰

والمتتبع لمجتمع حلب في عالم محبّك الروائي يعثر على بعض الأمثال التي دارت على ألسنة أفراد هذا المجتمع. ومن الأمثال التي احتوتها رواية "شقة على شارع النيل": "الولد سر أبيه" و"الحاجة أم الاختراع".⁸¹ وتضمّنت رواية "حمامات بيض ونارجيلة": "الأكل على قدر المحبة"⁸² و"بيننا خبز وملح".⁸³ و"مكره أخاك لا بطل".⁸⁴ وتضمّنت رواية "الكوبرا تصنع العسل" "العمل هو العمل" و"الطعام عورة".⁸⁵

وثمة حكاية شعبية مشهورة بين أفراد المجتمع الحلبي، وأورد الروائي محبّك حكايتين منها في عالمه الحلبي الروائي، الأولى في رواية "حمامات بيض ونارجيلة" ذكرها الروائي بقوله: "اسمع، سأحككي لك حكاية حتى تتسلى: كان في إحدى القرى جدّ عجوز يعيش مع زوجته العجوز مثلي، وليس لهما أحد سوى الله، وليس عندهما غير ثلاث عنزات، أو أربع، وأربع دجاجات أو خمس، وذات يوم في ليلة من ليالي الشتاء سطا عليهم ذئب، فنهش عنزة، وفي اليوم التالي نهش عنزة، في الليلة الثالثة استخرج الجد من صندوق قديم بارودة عتيقة، مسحها، نظفها، حشاها، ولما حلّ الظلام قعد وراء الباب ينتظر قدوم الذئب، وتوضأت العجوز وصلت لله تعالى ركعتين، وقعدت على سجادة الصلاة تدعو الله أن يقصف عمر الذئب، وهكذا طوال الليل، الجدّ يهبي البندقية، والعجوز تصلي وتدعو، حتى ملأ

⁷⁹ شهلا العجيلي، "النص الروائي ودوال الهوية الثقافية"، مجلة علامات 53/14 (سبتمبر 2004)، 441-442.

⁸⁰ الأحمد، "دوال الهوية والثقافة وتحولاتها في رواية السيرة الحلبيّة"، 99.

⁸¹ محبّك، شقة على شارع النيل، 17، 124.

⁸² محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 55.

⁸³ محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 56.

⁸⁴ محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 108.

⁸⁵ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 19-80.

الضوء الدنيا، وأشرق الشمس، وفتح العجوز الباب، فوجد الذئب وقد سقط وراء الباب وهو ميت".⁸⁶ والثانية أوردها الروائي في رواية "الكوبرا تصنع العسل" بجوار دار على السنة شخصياته بقوله: "هل تعرفين قصة بيت الملح؟ - لا. - هل تودين سماعها؟ - بكل سرور... لن أنساها، هذه هي: كان لأحد الرجال ولد وحيد، تعهده بحسن التربية، وشجعه على اتّخاذ الأصدقاء، ليملاً بهم وحدته، ويعوّض بهم عن الإخوة. وذات يوم سأله عن أصدقائه، فأكد له أنهم جميعاً أوفياء، فأخبره أنه يؤدّ اختبار وفائهم، فدعاهم إلى وليمة، وجعل عند مدخل الدار غرفة مملوءة بالملح، وأخذ الأب عند خروج أصدقاء ولده من الوليمة، يسألهم واحداً واحداً أن يتناولوا من الملح بمقدار إخلاصهم لولده، وكان هذا يؤكّد أنه سيأكل قنطاراً، وآخر يعدّ بتناول قناطر، وثالث يقسم على التهام البيت كلّه، ولكنهم كانوا جميعاً لا يقدرّون على تناول ما يملأ ملعقةً أو ملعقتين، ويخرجون خائبين. وأخيراً، تقدّم واحدٌ منهم، فسأله الوالد السؤال نفسه، فغمس إصبعه في الملح، ولعقها، وقال: من لا يستطيع الإخلاص لذرة من ملح، لا يستطيع الإخلاص لقنطار".⁸⁷ ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ هذه الحكاية الشعبية هي واحدة من مئة وخمسين حكاية شعبية جمعها الروائي في كتاب خاص.⁸⁸

إن هذه الأمثال والحكايات الشعبية التي أوردها الروائي في رواياته تضع متلقيه أمام ثقافة المجتمع الحلبي وطريقة تفكير أفرادها وتعاملهم مع الآخرين.

9. العادات والتقاليد

تندرج العادات والتقاليد السائدة في المجتمع الحلبي ضمن دلالات الهوية الثقافية لهذا المجتمع، وعالم محبك الروائي أبرز كثيراً من العادات والتقاليد التي يمتاز بها المجتمع الحلبي، ولا سيما عادة نداء الشخصيات بأب أو أم مضافاً إليها اسم الابن الأكبر: مثل: أبو جميل، أم جميل، أبو سامر، وغيرها. وهذه الطريقة في النداء تهدف إلى احترام وتوقير الشخص المنادى.

وثمة عادات ذات منشأ ديني برزت في المجتمع الحلبي الروائي في روايات محبك، ولا سيما في رواية "شقة على شارع النيل" التي ظهرت فيها صلاة الاستخارة حين الإقدام على فعل شيء ما⁸⁹، وعادة المساومة عند الشراء والبيع⁹⁰، وعادة جواب بخير والحمد لله لكل سائل كيف حالك⁹¹، بالإضافة إلى عادة زيارة المريض، والمشاركة في تشييع الميت.

وبرزت أيضاً في هذه الرواية عادة توزيع الحلوى عند شراء شيء مهم، كالبيت على سبيل المثال⁹²، وعادة مباركة الجيران للسكان الجديد بجوارهم وإحضار هدايا له بهذه المناسبة.⁹³ وظهرت عادة شرب النارجيلة لدى أفراد المجتمع في روايتي "شقة على شارع النيل"⁹⁴ و"حمامات بيض ونارجيلة".⁹⁵

وتضمّنت رواية "حمامات بيض ونارجيلة" بعض العادات الحلبية، ولا سيما عادة إقامة صلح بين المتخاصمين، وإقامة دعوة طعام لهذا الصلح⁹⁶، وعادة إرسال باقات الورد في المناسبات.⁹⁷

⁸⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 32.

⁸⁷ محبك، الكوبرا تصنع العسل، 78-79.

⁸⁸ أحمد زياد محبك، الحكاية الشعبية (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1999)، 469.

⁸⁹ محبك، شقة على شارع النيل، 30.

⁹⁰ محبك، شقة على شارع النيل، 36.

⁹¹ محبك، شقة على شارع النيل، 152.

⁹² محبك، شقة على شارع النيل، 37.

⁹³ محبك، شقة على شارع النيل، 66.

⁹⁴ محبك، شقة على شارع النيل، 177.

⁹⁵ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 5.

⁹⁶ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 55.

⁹⁷ محبك، حمامات بيض ونارجيلة، 105.

وتضمّنت رواية "الكوبرا تصنع العسل" عادة لبس السواد في الجنائز.⁹⁸ وكنا ذكرنا خلال حديثنا عن المأكولات والمشروبات عادة تناول القهوة الصباحية، وأكل المامونية في مناسبات الأفراح، ولا سيما الزواج، وتقديم وجبة عشاء الليل في مناسبات الأفراح والأحزان. ومعظم هذه العادات يؤكد للمتلقّي تماسك أفراد المجتمع الحلبي وتعاونهم في السراء والضراء، كما يؤكد أن ثمة علاقة وثيقة بين هذه العادات والتقاليد الحلبية والدين الإسلامي انعكست على حياة المجتمع الحلبي اليومية، وأثرت في تنظيم ممارسات أفراده اليومية، ومعظم جوانب حياته، وجعلته يبدو مجتمعاً متماسكاً إلى حدّ كبير. فقد بدت علاقات المجتمع الحلبي في عالم محبّك الروائي قائمة على الاحترام والتقدير والتعاون المتبادل بين أفرادها.

10. الأغاني

حال المجتمع الحلبي كحال غيره من المجتمعات البشرية في ميل أفرادها إلى سماع الغناء والموسيقى، وثمة أنماط من الغناء والأصوات يميل إليها أفراد المجتمع الحلبي، ويمتاز بها عن غيره من المجتمعات الأخرى. والباحث يجد أن المجتمع الحلبي عامة يمتاز بأنواع من الغناء خاصة به، ولا سيما القدود والموشحات الحلبية، بالإضافة إلى المواويل والعتابا وبعض الأغاني الشعبية.

ويلحظ الباحث أن الروائي أحمد زياد محبّك أبدى اهتماماً ملحوظاً في توظيف الأغاني في عالمه الحلبي الروائي، وأبرز فيه القدود الحلبية والموشحات التي ترتبط بالمجتمع الحلبي على نحو وثيق، وجاء ذكر هذين النمطين من الغناء في رواية "شقة على شارع النيل" وذلك في قول الروائي: "ولكننا نحب الطرب، ولا تنسى القدود الحلبية والموشحات وصباح فخري".⁹⁹

وعني محبّك في بعض مواضع رواياته بذكر اسم المغني وكلمات أغنيته، وبرز من بين هؤلاء صباح فخري مطرب حلب المفضّل، وأم كلثوم وفريد الأطرش ومحمد عبد الوهاب، وفيروز، وصالح عبد الحي. ومن الأغاني التي ذكرها الروائي لصباح فخري مطرب حلب المفضل:¹⁰⁰

أنا وحببي في جنينه
والورد خيم علينا
طلب مني وصاله
يارب استر علينا

ومن الأغاني التي أوردها الروائي في رواياته أيضاً أغنية فريد الأطرش:¹⁰¹

الحب لحن جميل يتغنى بين قلبين

يبدو للمتلقّي أن الروائي من خلال ذكره لأغاني المجتمع الحلبي الروائي يريد توثيق مدينة حلب روائياً في النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، ويبدو أنّه من خلال هذا التوثيق يريد أن يحفظ صورة مدينة حلب خلال هذه الفترة من الضياع والاندثار، ويقدمها للقارئ لقارئة المعاصر والمستقبلي على نحو يليق بهذه المدينة العريقة ويليق بثقافة مجتمعها.

11. خاتمة

أولى الروائي أحمد زياد محبّك مدينة حلب في الفترة الممتدة بين النصف الأول من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين في رواياته أهمية خاصة، وجعلها مسرح أحداث رواياته والمكان الذي تتحرّك فيه شخصياته الروائية. وعني الروائي بتصوير جُلّ الأماكن المهمة في مدينة حلب، ولا سيما قلعة حلب، والأحياء المحيطة بها، وساحاتها وحدائقها ومساجدها ومطاعمها وبيوتها القديمة والحديثة.

⁹⁸ محبّك، الكوبرا تصنع العسل، 50.

⁹⁹ محبّك، شقة على شارع النيل، 117.

¹⁰⁰ محبّك، شقة على شارع النيل، 125.

¹⁰¹ محبّك، شقة على شارع النيل، 82.

واختار الروائي أسماء شخصيات عالمه الحلبي الروائي من واقع المجتمع الحلبي، وبدا على هذه الأسماء ارتباطاً جلياً بما يمكن تسميته بمنظومة الأسماء المستحدثة، وكان للمنظومة الاجتماعية والدينية أثر في اختيار بعض أسماء شخصياته.

وبدت شخصيات الروائي في عالمه الحلبي أكثر ميلاً للباس الأزياء الغربية؛ فظهرت جلّ النساء حاسرات الرأس يلبسن ألبسة ملونة تبدي أنوثتهنّ، وبدا معظم الرجال يلبسون البدلة ويضعون ربطة العنق. ويبدو أنّ الروائي أراد أن يضع المتلقي أمام التغييرات التي حصلت على ألبسة المجتمع الحلبي في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، ولا سيما فئة الموظفين الذين يتوجّب عليهم نطّ معيّن من اللباس.

وعلى الرغم من الأزياء الغربية الغالبة على شخصيات عالمه الحلبي فإنّ المجتمع الحلبي بدأ يدين بالدين الإسلامي، ويمارس شعائر هذا الدين، وقد انعكس هذا المعتقد على عاداته وتقاليده في حياة أفراده اليومية، وبدا نتيجة هذا الاعتقاد متماسكاً متعاوناً في السراء والضراء.

أبرز الروائي كثيراً من الأطعمة والأشربة الحلبية، وبرزت القهوة من بين المشروبات على نحو لافت للنظر، كما برزت المامونية من بين الأكلات الشعبية المشهورة في مدينة حلب.

وتضمّن عالمه الحلبي الروائي بعض الأمثال التي يتداولها أهالي حلب فيما بينهم، وتضمّن أيضاً أشهر المغنين الذين يستمع إليهم المجتمع الحلبي.

وبدا الروائي محبّباً في كلّ ما ذكره في عالمه الحلبي الروائي عن أمكنة حلب واقعيّاً على نحو لافت للنظر، حيث رسم هذه المدينة في رواياته على نحو يطابق الواقع، وبدا أيضاً واقعيّاً إلى حدّ بعيد في رسم المجتمع الحلبي وما يتصلّ به من خصائص ترتبط بحياته، فظهرت هويته على نحو يقارب هوية المجتمع الحلبي في الواقع.

ويمكننا القول: إن اهتمام الروائي أحمد زياد محبّباً بمدينة حلب وواقعيّة تناوله لها ولأهلها في عالمه الروائي يشي برغبة هذا الروائي بتوثيق ما تمتاز به هذه المدينة في الفترة الممتدة بين منتصف القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، وهي الفترة المعاصرة لحياة الكاتب، بغية تقديم الصورة الحقيقية التي تعيشها حلب ويحياها الإنسان الحلبي للمتلقى المعاصر من جهة، وللأجيال القادمة التي ستقرأ رواياته من جهة أخرى. ويبدو أنّه يخشى ضياع صورة حلب نتيجة الحرب والكوارث التي يمكن أن تنال منها فحرص على توثيقها روائياً.

ولكن لا بد من القول أيضاً إن معظم تلك الجوانب التوثيقية عن المجتمع في حلب قد جاءت متلاحمة مع بنية العمل الروائي، وكانت موظفة لخدمة الموقف، أو توضيح الشخصية، أو التعبير عن حالة، ولم تكن غاية في ذاتها، فلم تظهر نائفة، أو محشورة حشراً، وربما كانت هناك بعض التفاصيل في وصف الأطعمة ونوعها وكيفية صنعها، أو توصيف المكان، وقد يبدو هذا التوصيف مملاً لمن يعرف المدينة، أو هو من سكانها، ولكنه يبدو مفيداً لمن لا يعرف المدينة، ومن هنا تبرز القيمة التوثيقية والمعرفية، وفي الحقيقة لا تكفي تسمية المكان أو الطعام أو الزي من اللباس ولا بد من الوصف لوضع القارئ في جو العمل الروائي وتحقيق المعرفة والانفعال.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Alahmad, Mohamad. "Halep Biyografisi" Romanındaki Kültürel Kimlik Delilleri ve Dönüşümleri. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (Haziran, 2020): 97-116.

Alahmad, Mohamad. "Kuranda Hz. Süleyman Kıssasının Sunumunna Diyaloğun Etkisi". 6. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi. (26-27 Nisan 2019, Gaziantep, Türkiye).

- Alahmad, Mohamad. "Modern Arap Şiirinde Halep İmajı", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Aralık, 2020): 85- 112.
- Alepris, R. M. *el-İ't-Ticâtu'n-Nekdiyye fi'l-Karni'l-İşrîn*. çev. George Tarâbîşî. Beyrut: Meşûrâtu 'Uveydât, 1965.
- Bahrâvî, Hasan. *Bunyetu's-şekli'r-rivâ'i*. Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-'Arabiyyi, 2009.
- Esedî, Hayru'd-Din. *Ehyâu Halep ve Esvâkuhâ*. Dimaşk: Menşurât Vizâretu e's-Sakâfe, 1984.
- Feysal, Semar Ruhî. *Er-Rivâyetü'l-Arabiyye el-Binâ'u ve'r-Rüyâ*. Dimaşk: Menşurâtu Ğtthadi'l-Küttabi'l-Arab. 1995.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâr Sâdir, 1977.
- İbnu'l-Adim, Ömer b. Ahmed b. Hibetu Allah. *Zubdetu'l-Halebi min Tarihi Halep*. thk. Halil Mansur. Beyrut: Daru'l-Kütübi el-İlmiyye, 1996.
- Lhamdânî. Hamîd. *Bunyetu el-Nas el-Serdî min Menzûr el-Nakd el-Edebî*. Beyrut: el-Merkez el-Sekâfi el-Arabî, 1991.
- Muhabbik, Ahmed Ziyâd. *el-Hakâyetü'l-Şa'biyye*. Dimeşk: İttihâdü'l-Küttâbu'l-Arap, 1999.
- Muhabbik, Ahmed Ziyad. *el-Kobra Tesna' el-Asel*. Halep: Menşuratu dar el-kalem elarabi,1996.
- Muhabbik, Ahmed Ziyâd. *Hemâmât Bîd ve Nârcîle*. Halep: Daru'l-Furkân, 2011.
- Muhabbik, Ahmed Ziyad. *şekka ala Şari'n-Nil*. Dimeşk: Daru'l-Emel el-Cedîde, 2018.
- Taan, Sulaiman. "el-Sîratu'z-Zêtiyye ve Mufredêtu'l-Haviyye el-Sakâfiyye Rivâyetü'l-Ahzem Nemûzacen". *Çukurova İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık, 2019): 587-602.
- 'Uceylî, Şehlâ. "el-Nas el-Rivâi ve Devâl el-Haviyye el-Sakâfiyye". *Mecelletu Alêmet* 14/53 (Eylül, 2004): 439-453.



Evli Bireylerin Tanrı Algısı ve Çatışma Çözüm Yöntemlerinin İncelenmesi¹

Examination of Married Individuals' Perception of God and Conflict Resolution Methods

Halil İbrahim ÖZASMA² 

Geliş Tarihi (Received): 22.01.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 18.03.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Çalışmada evli bireylerin Tanrı algıları ve çatışma çözüm stilleri arasındaki farklılıkların çeşitli değişkenler açısından tespit edilmesi amaçlanmıştır. Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeline göre yürütülmüştür. Araştırmada katılımcı seçiminde kartopu örnekleme tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın katılımcı sayısı 458'dir. Araştırmadan çıkan sonuca göre cinsiyet açısından sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda kadınlar açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmıştır. Çatışma çözüm stilleri boyutlarından sadece boyun eğme boyutunda erkekler açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmüştür. Yaş grubuna göre olumsuz çatışma çözme boyutunda 21-28 yaş grubu ile 37-45 yaş ve 46 ve üstü yaş grupları arasında 21-28 yaş grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmıştır. Eğitim durumuna göre sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda, ortaokul mezunları ile üniversite mezunları arasında ortaokul mezunları lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Olumlu çatışma çözme boyutunda ilkokul mezunları ile yüksek lisans/doktora mezunları arasında yüksek lisans/doktora mezunları lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmüştür. Boyun eğme boyutunda ortaokul mezunları ile üniversite mezunları arasında ortaokul mezunları lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmıştır. Çalışmanın önemini evlilik konulu çalışmalar açısından evli bireylerin Tanrı algıları ile çatışma çözüm stilleri arasındaki farklılıkları inceleyerek bu konuda literatürde yer alan boşluğu doldurması ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Evli Bireyler, Tanrı Algısı, Çatışma Çözüm Stilleri.

&

Abstract: The study aimed to determine married individuals' perceptions of God and conflict resolution styles in terms of various variables. The research was conducted according to the survey model, one of the quantitative research methods. Snowball sampling technique was used to select participants in the study. The number of participants in the research is 458. According to the results of the research, there was a statistically significant difference in the love-oriented God perception dimension for women in terms of gender. Among the conflict resolution styles dimensions, a statistically significant difference was observed for men only in the subordination dimension. According to age group, in the negative conflict resolution dimension, there was a statistically significant difference in favor of the 21-28 age group, and in favor of the 37-45 age group and the 46 and over age group. According to education level, in the dimension of love-oriented perception of God, there was a statistically significant difference between secondary school graduates and university graduates in favor of secondary school graduates. A statistically significant difference was detected between primary school graduates and master's/doctoral graduates in the positive conflict resolution dimension in favor of master's/doctoral graduates. In the subordination dimension, there was a statistically significant difference between secondary school graduates and university graduates in favor of secondary school graduates. The importance of the study is that it fills the gap in the literature on this subject by examining the differences between married individuals' perceptions of God and conflict resolution styles in terms of studies on marriage.

Keywords: Psychology of Religion, Married Men and Women, Perception of God, Conflict Resolution Styles.

Atıf/Cite as: Özasma, Halil İbrahim. "Evli Bireylerin Tanrı Algısı ve Çatışma Çözüm Yöntemlerinin İncelenmesi". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 112-130. doi: 10.33931/dergiabant.1423640

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda tamamlanan "Eşler Arası İletişim ve Maneviyat" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Halil İbrahim Özasma, Giresun Üniversitesi, halil.ibrahim@giresun.edu.tr.

1. Giriş

İki insanın bir araya gelerek inşa ettikleri çekirdek aile yapısı, aslında bir iletişim ve etkileşim sisteminden meydana gelmektedir. Bu sistemin aktifliği ile işleyişinin performansını, çiftler arasındaki iletişimin kalitesi belirlemektedir. İletişimin kalitesinin yüksekliği ise evlilikten alınan doyumun düzeyini etkilemektedir. Çiftlerin evlilikte iletişime duydukları ihtiyaç, cinsiyet açısından farklılık göstermemektedir. Her iki cins de evlilikte iletişime her zaman ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla evlilik ilişkisinde bu ilişkiyi değerli kılan, eşler arasındaki bağı daha da güçlendiren temel unsur; eşler arasındaki beklentilerin, duygu ve düşüncelerin açık bir şekilde karşılıklı iletilmesidir.³ Çiftler evlilikten önce kazanmış oldukları karakteristik özellikleriyle bir ortama girmektedir. Bu ortamda bir taraftan birbirlerine yardımcı olmak için yeni bir yaşam birlikteliği oluşturmaya çaba harcarken bir taraftan da birbirlerinin kişilik özelliklerini tanımaya çalışmaktadırlar. Eşlerin birbirlerini tanımadaki gayretleri onların aralarındaki bağı olumlu ya da olumsuz yönde gelişmesine etki etmektedir. Eşler birbirlerini ne kadar iyi tanırlarsa özverileri gelişmekte; birbirlerini tanımadaki başarısızlıkları, kişilikleri arasındaki dengeyi ayarlayamama, eşler arasında iletişim bozukluğuna ve çatışmaya sebebiyet vermektedir.⁴

Son yıllarda dikkatli bir gözlemlerle topluma, toplumda yaşanan olaylara bakıldığında, aile içi bir anlaşmazlık durumuyla, karı-koca arasında meydana gelen bir çatışma durumuyla karşılaşabilmektedir. Bu olumsuzluklar, çiftler arasındaki çözüme kavuşturulamayan durumlar, maalesef günden güne farklı şekillerde toplumumuzda artış göstererek varlığını sürdürmektedir. Özellikle ülkemizin içinden geçtiği salgın sürecinde aile içi şiddetin arttığına yönelik araştırma sonuçları da kaygı vericidir. Dokuz Eylül Tıp Fakültesi Acil Servisi 2020 yılında, bir önceki yılın Mart ve Nisan ayıyla karşılaştırıldığında üç kat daha fazla ev içi şiddete maruz kalmış hasta başvurusu bildirmiştir.⁵ Çiftler arasındaki çatışmanın sonlandırılmaması sonucu meydana gelen boşanma vakaları da ya bir önceki yıla göre artış göstermiş ya da çok düşük bir oranda gerileme veya duraklama göstermiştir. TÜİK'in yapmış olduğu araştırmaya göre "Boşanan çiftlerin sayısı 2015 yılında 131 bin 830 iken 2016 yılında %4,3 azalarak 126 bin 164 olmuştur. Kaba boşanma hızı binde 1,59 olarak gerçekleşmiştir. Boşanmaların 2016 yılında %39,1'i evliliğin ilk 5 yılı, %21'i ise evliliğin 6-10 yılı içinde gerçekleşmiştir."⁶ Çiftlerin boşanmalarına sebep olan sorunlar pek çok araştırmaya konu olmuştur. Boşanma olayına sebep olan faktörler; psikolojik, sosyolojik, ekonomik vb. pek çok boyutta ortaya çıkabilmektedir. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü tarafından Türkiye örneğinde gerçekleştirilen boşanma nedenleri araştırmasında; "aile içi rol çatışmaları, kadına ve çocuğa şiddet, eşlerin aile içi ilgisizlikleri, eşlerin birbirlerinin tercihlerine yönelik küçümseyici tavırlar" vb. birçok sebebin şiddetli geçimsizliğe neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁷

Genel olarak boşanma nedenleri gözden geçirildiğinde, kişileri boşanmaya götüren sürecin temelinde, yaşanan olumsuzluklar nedeni ile eşler arasında iletişim ortamının kaybolması ve ortaya çıkan çatışmaların çözüme kavuşturulamamasının olduğu söylenebilir.⁸ Bu noktada, Türkiye'de yaşayan ailelerde eşlerin aralarındaki problemleri çözerken kullandıkları çatışma çözüm stillerinin tespiti önem kazanmaktadır. Bireylerin sahip oldukları tanrı algısının onların davranışlarına yansıyan boyutu düşünüldüğünde, bireylerin Yaradan algılarıyla çatışma çözüm stilleri arasındaki ilişkinin keşfi de önemlidir. Bu bağlamda, literatürde yer alan çalışmalar incelendiğinde ulaşabildiğimiz araştırmalar içinde Tanrı algısı ve çatışma çözüm stilleri arasındaki farklılıkları özel olarak inceleyen araştırmalara

³ Arzu Şener - R. Günsel Terzioğlu, *Ailede Eşler Arası Uyumun Etki Eden Faktörlerin Araştırılması*- (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 2002).

⁴ Selahattin Avcıoğlu, "Aile İçi İlişkiler ve İletişim", *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, ed. İdris Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2012).

⁵ Burcu Ünal - Leyla Gülseren, "The hidden side of COVID-19 pandemic: Domestic violence (tur)", *Journal of Clinical Psychiatry*, (2020).

⁶ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Evlenme ve Boşanma İstatistikleri" (Erişim 5 Mart 2024).

⁷ Semra Yurtkuran Demirkan vd., *Boşanma Nedenleri Araştırması* (Ankara: T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2009).

⁸ TÜİK, "Evlenme ve Boşanma İstatistikleri".

rastlanmamıştır. Bu sebeple literatür taraması için Tanrı algısı ve çatışma çözüm stillerini ayrı olarak ele alan çalışmalardan çıkan sonuçlar incelenmiştir.

Güler tarafından gerçekleştirilen çalışmada, yetişkinlerin sahip olduğu Tanrı algısı ile kişinin kendilik algısı ve günah işlemiş olmanın verdiği olumsuz duygu arasındaki ilişkiye bakılmıştır. Çalışmadan çıkan sonuçta göre; seven Tanrı algısına sahip bireylerde olumlu benlik, cezalandıran Tanrı algısına sahip bireylerde ise olumsuz benlik algısı tespit edilmiştir.⁹ Dınvar tarafından gerçekleştirilen çalışmada; cezalandıran Tanrı algısı ile travma sonrası oluşan stres belirtileri arasında ise anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Dünya ile alakalı varsayımlar, şans ve kontrol varsayımları ile Tanrı algısı arasındaki ilişkiye bakıldığında ise olumlu Tanrı algısı ile pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.¹⁰ Kula tarafından gerçekleştirilen çalışmada, ergenlerin benlik algıları ile Tanrı algıları arasında aynı yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Kişiler arası öfke ile Tanrı algısı ve öfke sebepleri ile Tanrı algısı arasında ise ters yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.¹¹ Erdoğan tarafından üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen çalışmada, psikolojik dayanıklılık ile seven Tanrı algısı ve içsel dindarlık arasında olumlu yönde ilişki tespit edilmiştir.¹² Kaya tarafından gerçekleştirilen çalışmada, cezalandıran Tanrı algısı ile kaygı düzeyi arasındaki ilişkiye yönelik cezalandıran Tanrı algısına yönelimin kaygı düzeyinde artışa sebep olduğu tespit edilmiştir. Seven Tanrı algısına sahip olmanın ise kaygı düzeyinde düşmeye sebep olduğu tespit edilmiştir.¹³ Göcen tarafından gerçekleştirilen çalışmada yaşam doyumu ve maneviyat şükürle ilişkili çıkmıştır. Buna göre şükür arttıkça maneviyat düzeyinde de artış tespit edilmiştir.¹⁴ Korkmaz ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen çalışmada pozitif dini başa çıkma ile şükür arasındaki ilişki incelenmiş ve bu ilişkide takdir etmenin aracılık ettiği tespit edilmiştir.¹⁵ Geçioğlu ve Kayıklık tarafından gerçekleştirilen çalışmada ikincil bir faktör olarak dindarlığın evlilikteki çatışmalara çözüm olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁶

Exline, Yali, Sanderson tarafından gerçekleştirilen çalışmada depresyon, Tanrı'dan uzaklaşma veya ona yabancılaşma duygularıyla ve öğrencilerde dini konularda kişilerarası çatışmalarla ilişkili bulunmuştur. İntihara meyletme ise korku ve suçla (özellikle de affedilmesi mümkün olmayan) ilişkili bulunmuştur.¹⁷ Schaap-Jonker, Eurelings-Bontekoe, Verhagen ve Zock tarafından gerçekleştirilen çalışmada, kişisel patolojik rahatsızlık ne kadar fazla ise negatif Tanrı algısının da o oranda fazlaştığı tespit edilmiş ve negatif Tanrı algısının kişisel patoloji ile ilişkili olduğu bulunmuştur.¹⁸ Roos ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen çalışmada, çok iyi düzeyde öğretmen öğrenci ilişkisi anaokulu öğrencilerinde çok seven Tanrı algısı, pozitif duygular, yüksek öz saygı, gruplara yüksek katılım ile ilişkili bulunmuştur.¹⁹ Bradshaw ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen çalışmada, seven Tanrı algısı ile psikopatoloji belirtileri arasında ise ters yönde ilişki tespit edilmiştir. Tanrı algısının seven Tanrı algısından

⁹ Özlem Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007).

¹⁰ Parvaneh Ebrahimi Dınvar, *Trauma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

¹¹ Tahsin Kula, *Ergenlerde Öfke Duygusu, Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme: Diyarbakır örneklemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

¹² Emine Erdoğan, "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (Nisan 2015).

¹³ Feridun Kaya, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁴ Gülüşan Göcen, "Qualitatively Exploring The Relationship Among Gratitude, Spirituality And Life Satisfaction İn Turkish-Muslim Children, Spiritual Psychology and Counseling. 1/2, (2016).

¹⁵ Sezai Korkmaz vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (September 2023).

¹⁶ Ahmet Rifat Geçioğlu – Hasan Kayıklık, "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019).

¹⁷ Julie Exline vd., "Guilt, Discord, And Alienation: The Role Of Religious Strain İn Depression And Suicidality", *Journal of Clinical Psychology* 56 (Aralık 2000).

¹⁸ Hanneke Schaap-Jonker vd., "Image Of God And Personality Pathology: An Exploratory Study Among Psychiatric Patients", *Mental Health, Religion & Culture* 5/1 (2002).

¹⁹ Simone Roos vd., "Young Children's Descriptions Of God: Influences Of Parents' And Teachers' God Concepts And Religious Denomination Of Schools", *Journal of Beliefs and Values* 22 (Nisan 2001), 19-30.

uzaklaşmasıyla zihinsel sağlık problemleri arasında pozitif yönlü ilişki tespit edilmiştir.²⁰ Alavi ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen araştırmada, cezalandıran Tanrı algısı ile depresyon arasında ise pozitif yönlü ilişki çıkmıştır. Tanrı algısında negatifliğin artmasıyla kişideki depresyon seviyesinde de artış gözlenmiştir.²¹

Bayraktar tarafından gerçekleştirilen araştırmada terapist desteğine ihtiyaç duyan çiftlerin olumsuz çatışma çözüm stillerini daha çok kullandıkları ve daha çok iletişim problemi yaşadıkları, kaygılı ve güvensiz bağlanma stili geliştirdikleri ve evlilik uyum puanlarının düşük olduğu belirlenmiştir.²² Tolan tarafından gerçekleştirilen araştırmada, olumlu çatışma çözüm stilleri ile çift uyumu toplam puanları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Olumsuz çatışma çözüm stilleri ile çift uyumu puanları arasında ise anlamlılık düzeyinde negatif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir.²³ Özgüç ve Tanrıverdi tarafından gerçekleştirilen araştırmada, hastaların depresyon puanları ile pozitif çatışma çözüm stilleri arasında negatif yönlü ilişki tespit edilmiştir. Olumsuz çatışma çözüm stili ile depresyon arasında pozitif yönlü ilişki tespit edilmiştir.²⁴

Okurcan tarafından yapılan araştırmada, eşlerin çift uyumu düzeyini geri çekilme ve olumsuz çatışma çözüm stillerinin azalttığı tespit edilmiştir. Ancak eşlerin doyum düzeyi ile boyun eğme arasında doğru orantılı bir ilişki tespit edilmiştir. Olumsuz çatışma çözüm stilleri ile çift doyum düzeyi arasında ise ters orantılı bir ilişki tespit edilmiştir.²⁵ Greef ve Bruyne tarafından gerçekleştirilen araştırmada, iş birlikçi (colloborative) çatışma çözüm stili hem eş doyumunu hem de evlilik doyumunu ile yüksek düzeyde ilişkili bulunmuştur. Eşlerden biri veya ikisinin rekabetçi çatışma çözüm stili kullandığı durumda ise evlilik doyumunda düşüş tespit edilmiştir.²⁶ Rahim, Kaufman ve Psenicka tarafından gerçekleştirilen araştırmada, zorlama ve uzlaşma çözüm stilleri evlilik doyumunun yordayıcılarından olan bütünleştirici çatışma çözüm stili ile pozitif yönlü bir ilişkide çıkmıştır. Hükmetme ve kaçınma çözüm stilleri ise bütünleştirici çatışma çözüm stili ile negatif yönde ilişkili çıkmıştır. Evlilik doyumunu ile evlilik istikrarsızlığı ise negatif yönde ilişkili çıkmıştır.²⁷ Dildar, Sitvat ve Yasin tarafından gerçekleştirilen araştırmada, tatminsiz evlilik yaşayan çiftlerin, aktif bir şekilde kaçınan çatışma çözüm stilini kullandıkları belirlenmiştir. Rekabetçi çatışma çözüm stilinin daha çok tatminsiz evli erkekler tarafından kullanıldığı tespit edilmiştir.²⁸

İncelenen araştırmalardan da görüldüğü üzere Tanrı algısı ve çatışma çözüm stilleri arasındaki ilişki özel olarak ele alınmamıştır. Literatürde yer alan bu boşluğu doldurmak üzere bu araştırmanın problemini "En az beş yıl evli kalmış bireylerin Tanrı algıları ve çatışma çözüm stilleri nasıl bir farklılık oluşturmaktadır?" sorusu oluşturmaktadır. En az beş yıl evli olan kişilerin çalışmaya dahil edilmesinin nedeni boşanmaların en yüksek oranının ilk beş yıl içinde olmasıdır. İlk beş yıl sonrası boşanma oranı düşmektedir. Bu çerçevede araştırmanın amacı; evli bireylerin Tanrı algıları ve çatışma çözüm stilleri arasındaki farklılıkların tespit edilmesidir. Çalışmanın önemini evlilik konulu çalışmalar açısından evli

²⁰ Matt Bradshaw vd., "Prayer, God Imagery, and Symptoms of Psychopathology", *Journal for the Scientific Study of Religion* 47 (Aralık 2008).

²¹ Seydeh Alavi vd., "Relationship Between Pathological Guilt And God Image With Depression İn Cancer Patients", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 84 (Temmuz 2013).

²² Aysenur Bayraktar, *Bağlanma Stilleri, Çatışma Eğilimi, Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyumu Arasındaki İlişki*. (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

²³ Özlem Çakmak Tolan, *Evlilik Uyumunun Kişilik Özellikleri, İlişkiye Dair İnançlar ve Çatışma Çözüm Stilleri Bağlamında Yordanması (Diyarbakır ili örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

²⁴ Safiye Özgüç - Derya Tanrıverdi, "Relations Between Depression Level and Conflict Resolution Styles, Marital Adjustments of Patients With Major Depression and Their Spouses", *Archives of Psychiatric Nursing* 32 (Kasım 2017).

²⁵ Merve Okurcan, *Evlilikte Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyum İlişkisinin İncelenmesi*. (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

²⁶ A. P. Greeff - T. de Bruyne, "Conflict Management Style and Marital Satisfaction", *Journal of Sex & Marital Therapy* 26/4 (2000).

²⁷ M. Rahim vd., "A Model of the Styles of Handling Conflict, Marital Satisfaction, and Instability", *SSRN Electronic Journal*, (Ekim 2004).

²⁸ S. Dildar vd., "Intimate Enemies: Marital Conflicts and Conflict Resolution Styles in Dissatisfied Married Couples", *Middle East Journal of Scientific Research* 15 (Ocak 2013).

bireylerin Tanrı algıları ile çatışma çözüm stilleri arasındaki farklılıkları inceleyerek bu konuda literatürde yer alan boşluğu doldurması ifade etmektedir.

2. Yöntem

Araştırma, tarama modeline göre yürütülmüştür. Tarama modelleri insanların geçmişte yaşamış oldukları veya içinde bulunulan süreçte yaşamakta oldukları durumları belirlemeyi amaç edinen modellerdir. Araştırmaya konu edilmiş olgu her ne ise olduğu şekliyle tanımlanmaya çalışılır. İlişkisel tarama modelleri ise en az iki olmak üzere ikiden fazla değişken arasındaki değişimin birlikte olup olmadığını veya değişimin derecesini tespit etmeye çalışan araştırma metodudur.²⁹

2.1. Araştırmanın Hipotezleri

- H1. Cinsiyet değişkenine göre evli bireylerin Tanrı algıları farklılaşmaktadır.
- H2. Cinsiyet değişkenine göre evli bireylerin çatışma çözüm stilleri farklılaşmaktadır.
- H3. Yaş değişkenine göre evli bireylerin Tanrı algıları farklılaşmaktadır.
- H4. Yaş değişkenine göre evli bireylerin çatışma çözüm stilleri farklılaşmaktadır.
- H5. Eğitim durumuna göre evli bireylerin Tanrı algıları farklılaşmaktadır.
- H6. Eğitim durumuna göre evli bireylerin çatışma çözüm stilleri farklılaşmaktadır.
- H7. Evli bireylerin Tanrı algıları ve çatışma çözüm stilleri arasında ilişki vardır.

2.2. Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Araştırma evrenini Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırları içinde yer alan evli bireyler oluşturmaktadır. Araştırmada katılımcı seçiminde kullanılan örnekleme yöntemi olasılık dışı örnekleme yöntemlerinden kartopu örneklemedir. Çevrim içi ölçek formlarının doldurulması sonucu ulaşılan örneklem sayısı en az beş yıldır evli olmak şartıyla toplam 458 kişidir.

2.3. Verilerin Toplanması

Araştırma verilerinin toplanması için bilgilendirilmiş onam formu, sosyodemografik bilgi formu, Özlem Güler tarafından geliştirilmiş "Tanrı algısı ölçeği" (22 md.) kullanılmıştır.³⁰ 22 madde ile yapılan faktör analizinde ölçek maddelerinin temelde iki boyuta bağlı 5 alt faktör altında toplandığı görülmüştür. Bu faktörler "seven Tanrı, Tanrı'ya yönelik olumlu duygular, uzak/umursamaz Tanrı, korkutan ve cezalandıran Tanrı, Tanrı'ya yönelik olumsuz duygular" şeklindedir. Ölçek maddelerinin puanlaması yapılırken sevgi ifadeleri düz; korku ifadeleri ters yönde puanlanmaktadır. Ölçeğin iç tutarlılığını tespite yarayan cronbach alfa katsayısı ,83 olarak bulunmuştur. Bu çalışmada ölçeğin cronbach alfa katsayısı ,891 olarak çıkmıştır. Çalışmada kullanılan diğer ölçek Özen ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş olan "çatışma çözüm stilleri ölçeği"dir (25 md.).³¹ Ölçekte yer alan faktörler "olumsuz çatışma çözme stili, olumlu çatışma çözme stili, boyun eğme, geri çekilme" şeklindedir. Ölçeğin alt boyutları için cronbach alfa katsayıları "olumlu çatışma çözme stilleri" için ,80, 'olumsuz çatışma çözme stilleri' için ,82, 'geri çekilme' alt boyutu için ,74, 'boyun eğme' alt boyutu için ise ,73'tür". Bu çalışmada ölçeğin güvenilirlik katsayısı ,781 olarak çıkmıştır. Ölçeğin alt faktörlerinin alfa katsayıları ise "olumlu çatışma çözme stilleri" için ,70, 'olumsuz çatışma çözme stilleri' için ,71, 'geri çekilme' alt boyutu için ,73, 'boyun eğme' alt boyutu için ise ,76'dır".

2.4. Verilerin Analizi

Araştırmada ölçeklerin uygulanmasıyla elde edilen bilgiler SPSS 23.00 programında analiz edilmiştir. Analizlerde veriler, güvenilirlik analizi, faktör analizi, t-Test bağımsız örneklem analizi, ANOVA analizi

²⁹ Niyazi Karasar, Bilimsel Araştırma Yöntemi (Nobel Akademik Yayıncılık, 2018).

³⁰ Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA)".

³¹ Ayça Özen vd., "Romantik İlişkilerde Çatışma Çözüm Stilleri Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması", Nesne Psikoloji Dergisi 4/7 (2016).

gibi verinin türüne göre çeşitli işlemlerden geçirilmiştir. Ölçeklerden elde edilen veriler SPSS'e yüklendikten sonra geçerlik güvenirlik analizleri yapılmıştır. Verilerin normal dağılımı karşıladığı görüldükten sonra SPSS'de parametrik testlere uygulanan işlemler yapılmıştır. Veriler normal dağılımı karşıladığı için belirtilen şu işlemler yapılmıştır: iki grubun ortalamalarındaki farklılığı tespit için "t-Test", üç ve üçten fazla bağımsız değişken arasındaki farklılığı tespit için "tek yönlü varyans analizi", iki sürekli değişken arasındaki farklılığı tespit için "Pearson Momentler Çarpımı Korelayon Katsayısı". Bu testlerin sonuçları ilgili başlıklar altında tablolar halinde sunulmuştur. Tablolarda yer alan "boyutlar" başlığı ilgili ölçeklerin alt boyutlarını ifade etmektedir.

2.5.Bulgular

Bu başlık altında katılımcılara ait demografik bilgilere ve cinsiyet, yaş, eğitim durumu değişkenleri ile araştırmanın bağımlı değişkenleri olan Tanrı algısı ve çatışma çözüm stilleri arasındaki farklılıkları gösteren tablolara yer verilmektedir.

Ölçeklerin uygulanma safhasında araştırmaya katılan kişilerin gönüllük esasına göre katılımlarını gerçekleştirmeleri ön planda tutulmuştur. Bu amaçla uygulanan ölçek formuna, araştırmadan elde edilen verilerin güvenilir olması açısından katılımcıların kendi istekleriyle araştırmaya destek olmalarını içeren bir açıklama eklenmiştir. Ölçeklerin bir kısmı elden doldurulmuş büyük bir kısmı ise online olarak doldurulmuştur. Araştırmanın örneklem grubunu oluşturan katılımcıların demografik bilgilerini içeren yüzdeler ve dağılımlarına yer veren açıklamalar aşağıda yer almaktadır:

Araştırmanın örnekleminin %44,1'ini evli erkekler (N: 202) ve %55,9'unu evli kadınlar (N: 256) oluşturmaktadır. Buna göre evli erkekler ve evli kadınların araştırmaya katılım noktasında aralarında %11,8'lik bir fark görülmektedir. Katılımcıların yaş ortalaması 38,6'dır. Yaş dönemlerine göre sınıflandırılan katılımcıların yaş dağılımına göre araştırmadaki yüzdeler dilimlerine bakıldığında, en düşük yüzdeler dilimine (%6,8) sahip yaş aralığını 21-28 yaş aralığındaki (31 kişi) katılımcılar oluşturmaktadır. 21-28 yaş aralığını %19,2 ile 46 ve üstü yaş sahipleri (88 kişi); 46 ve üstü yaş sahiplerini %34,9 ile 37-45 yaş aralığındakiler (160 kişi); 37 45 yaş aralığındakileri %39,1 ile 29-36 yaş aralığındaki (179 kişi) katılımcılar takip etmektedir.

Araştırmaya katılanların eğitim durumlarına göre en küçük yüzdeler dilimine sahip olanlarını %3,7 ile ortaokul mezunları (17 kişi) oluşturmaktadır. Onları %7 ile ilkokul mezunları (32 kişi); %14,2 ile lise mezunları (65 kişi); %24,7 ile yüksek lisans-doktora mezunları (113 kişi); %50,4 ile (231kişi) üniversite mezunları takip etmektedir. Araştırmaya katılanların evlilik yaşlarına göre en düşük grubu %9 ile 46 yaş sonrası evlenenler (4 kişi) oluşturmaktadır. Bu yaş grubunu %2,6 ile 37-45 yaş aralığındakiler (12 kişi); sonrasında %13,8 ile 29-36 yaş aralığındakiler (63 kişi); sonrasında %17,2 ile 20 ve altı yaş aralığındakiler (79 kişi); sonrasında %65,5 ile 21-28 yaş aralığında evlenenler (300 kişi) oluşturmaktadır. Araştırmaya katılanların evlilik süresine göre dağılımlarına göre araştırmaya katılanların %35,8 ini 5-10 yıl aralığında evliliği devam edenler (164 kişi); %23,1'ini 11-15 yıl aralığında evliliği devam edenler (106 kişi); %14,6'sını 16-20 yıl aralığında evliliği devam edenler (67 kişi); %12,4'ünü 21-25 yıl aralığında evliliği devam edenler (57 kişi); %14'ünü 26-30 yıl aralığında evliliği devam edenler (64 kişi) oluşturmaktadır.

Tablo 1: Tanrı algısı ve cinsiyete ilişkin farklılıklar (T-Test)

(Boyutlar)	Cinsiyet	N	X	Ss	t	F	p
Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı	Kadın	256	4,51	,663	1,152	5,049	,025
	Erkek	202	4,42	,847			
Korku Yönelimli Tanrı Algısı	Kadın	256	4,36	,511	1,329	1,624	,185

Erkek 202 4,29 ,566

Tablo 1’de verilen bulgulara göre cinsiyet bağımsız değişkenine ilişkin sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda kadınların ortalaması ($x = 4,51$) ile erkeklerin ortalaması ($x = 4,42$) arasında istatistiki açıdan kadınlar lehine anlamlı bir fark çıkmıştır ($t = 1,152$, $p < .05$). Korku yönelimli Tanrı algısı boyutunda ise cinsiyete göre istatistiki açıdan erkekler ve kadınlar arasında anlamlı bir fark oluşmamıştır ($t = 1,329$, $p > .05$).

Tablo 2: Çatışma çözüm stilleri ve cinsiyete ilişkin farklılıklar (T-Test)

(Boyutlar)	Cinsiyet	N	X	Ss	t	F	p																																
Olumsuz Çatışma Çözme	Kadın	256	2,43	,960	,515	7,941	,607																																
	Erkek	202	2,39	,823				Olumlu Çatışma Çözme	Kadın	256	4,18	1,04	-,901	10,065	,368	Erkek	202	4,26	,843	Boyun Eğme	Kadın	256	3,87	1,10	-3,019	6,941	,003	Erkek	202	4,16	,921	Geri Çekilme	Kadın	256	3,92	1,19	1,158	6,349	,247
Olumlu Çatışma Çözme	Kadın	256	4,18	1,04	-,901	10,065	,368																																
	Erkek	202	4,26	,843				Boyun Eğme	Kadın	256	3,87	1,10	-3,019	6,941	,003	Erkek	202	4,16	,921	Geri Çekilme	Kadın	256	3,92	1,19	1,158	6,349	,247	Erkek	202	3,80	1,01								
Boyun Eğme	Kadın	256	3,87	1,10	-3,019	6,941	,003																																
	Erkek	202	4,16	,921				Geri Çekilme	Kadın	256	3,92	1,19	1,158	6,349	,247	Erkek	202	3,80	1,01																				
Geri Çekilme	Kadın	256	3,92	1,19	1,158	6,349	,247																																
	Erkek	202	3,80	1,01																																			

Tablo 2’de yer alan bulgulara göre cinsiyet bağımsız değişkenine göre çatışma çözüm stillerinin alt boyutlarından olumsuz çatışma çözme boyutunda kadınların aldığı ortalamalar (2,43) erkeklerin aldığı ortalamalardan (2,39) yüksek ($t = 0,515$, $p > .05$); olumlu çatışma çözme boyutunda erkeklerin aldığı ortalamalar (4,26) kadınların aldığı ortalamalardan (4,18) yüksek ($t = 0,901$, $p > .05$); geri çekilme boyutunda kadınların aldığı ortalamalar (3,92) erkeklerin aldığı ortalamalardan (3,80) yüksek ($t = 1,158$, $p > .05$) olmasına rağmen cinsiyet bağımsız değişkenine göre erkekler ve kadınlar arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılığa ulaşamamıştır. Çatışma çözüm stilleri boyutlarından sadece boyun eğme boyutunda erkeklerin aldığı ortalamalar (4,16) ile kadınların aldığı ortalamalar (3,87) arasında ($t = 3,019$) istatistiki açıdan erkekler lehine anlamlı bir farklılık oluşmuştur ($p < .05$, $p = ,003$).

Tablo 3: Tanrı algısı ve yaş dönemine ilişkin farklılıklar (Anova-Tukey HSD)

(Boyutlar)	Yaş Dönemleri	N	X	Ss	F	P	Grp. Ar. Farklar
Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı	a-) 21-28 yaş	31	4,47	,73955	,435	,728	-----
	b-) 29-36 yaş	179	4,51	,64871			
	c-) 37-45 yaş	160	4,42	,83627			
	d-) 46 ve üstü yaş	88	4,91	,78853			

	Toplam	458	4,47	,75041			
Korku Yönelimli Tanrı Algısı	a-) 21-28 yaş	31	4,27	,61966			
	b-) 29-36 yaş	179	4,31	,51728			
	c-) 37-45 yaş	160	4,36	,56335	,405	,750	-----
	d-) 46 ve üstü yaş	88	4,31	,50070			
	Toplam	458	4,33	,53697			

Tablo 3'te yer alan bulgulara göre Tanrı algısı ölçeğinin alt boyutlarından olan sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda yaş dönemlerine göre oluşturulan gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($F=0,435$; $p>.05$). Aynı durum Tanrı algısı ölçeğinin diğer alt boyutu olan korku yönelimli Tanrı algısında da söz konusu olup yaş dönemlerine göre gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır ($F=0,405$; $p>.05$).

Tablo 4: Yaş dönemlerine göre çatışma çözüm stillerindeki farklılaşmalar

(Boyutlar)	Yaş Dönemleri	N	X	Ss	F	P	Grp. Ar. Farklar
Olumsuz Çatışma Çözme	a-) 21-28 yaş	31	2,81	1,00434			
	b-) 29-36 yaş	179	2,52	,91993			a-c
	c-) 37-45 yaş	160	2,29	,88832	4,230	,006	a-d
	d-) 46 ve üstü yaş	88	2,30	,79795			
	Toplam	458	2,42	,90206			
Olumlu Çatışma Çözme	a-) 21-28 yaş	31	4,41	,93182			
	b-) 29-36 yaş	179	4,27	,94344			
	c-) 37-45 yaş	160	4,16	1,01869	,845	,470	-----
	d-) 46 ve üstü yaş	88	4,17	,90160			
	Toplam	458	4,22	,96157			
Boyun Eğme	a-) 21-28 yaş	31	4,00	,94183			
	b-) 29-36 yaş	179	4,03	1,07616			
	c-) 37-45 yaş	160	3,97	1,07340	,107	,956	-----
	d-) 46 ve üstü yaş	88	3,99	,91391			
	Toplam	458	4,00	1,03438			
Geri Çekilme	a-) 21-28 yaş	31	4,08	1,09618			
	b-) 29-36 yaş	179	3,89	1,13580	,651	,582	-----
	c-) 37-45 yaş	160	3,79	1,13126			

d-) 46 ve üstü yaş	88	3,87	1,06905
Toplam	458	3,87	1,11782

Tablo 4'te yer alan çatışma çözüm stilleri ve yaş dönemine ilişkin bulgulara göre olumsuz çatışma çözme boyutunda ilk yetişkinliğin baş dönemi 21-28 yaş grubu ($x= 2,81$) ile orta yetişkinlik dönemi 37-45 yaş grubu arasında ($x= 2,29$) 21-28 yaş grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmıştır ($F= 4,230$; $p<.05$). Benzer şekilde aynı boyut altında ilk yetişkinliğin baş dönemi 21-28 yaş grubu ($x= 2,81$) ile son yetişkinlik dönemi 46 ve üstü yaş grubu arasında ($x= 2,30$; $p<.05$) 21-28 yaş grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmüştür. Olumlu çatışma çözme boyutunda yaş dönemlerine göre grupların aldığı ortalamalar incelendiğinde gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmamıştır ($F= 0,845$; $p> .05$). Boyun eğme boyutunda ($F= 0,107$; $p> .05$) ve geri çekilme boyutunda ($F= 0,651$; $p> .05$) yaş dönemlerine göre grupların aldığı ortalamalar incelendiğinde ortalamalar arasında farklılık olmakla beraber istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık söz konusu olmamıştır.

Tablo 5: Tanrı algısı ve eğitim durumuna ilişkin farklılıklar (Anova- Tukey HSD)

(Boyutlar)	Eğitim Durumu	N	X	Ss	F	P	Grp. Ar. Farklar
Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı	a-) İlkokul	32	4,53	,78366	2,370	,039	b-d
	b-) Ortaokul	17	4,72	,42290			
	c-) Lise	65	4,55	,70234			
	d-) Üniversite	231	4,39	,82370			
	e-) Y. Lisans/Doktora	113	4,55	,61250			
	Toplam	458	4,47	,75041			
Korku Yönelimli Tanrı Algısı	a-) İlkokul	32	4,30	,51724	1,062	,381	-----
	b-) Ortaokul	17	4,34	,48492			
	c-) Lise	65	4,22	,55219			
	d-) Üniversite	231	4,34	,56885			
	e-) Y. Lisans/Doktora	113	4,37	,46866			
	Toplam	458	4,33	,53697			

Tablo 5'te yer alan bulgulara göre sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda eğitim seviyesine göre ortaokul mezunları ($x= 4,72$) ile üniversite mezunları ($x=4,39$) arasında ortaokul mezunları lehine istatistiksel olarak anlamlılık ifade edecek bir fark oluşmuştur ($F= 2,370$; $p<.05$). Korku yönelimli Tanrı algısı boyutunda ortalamalar genel olarak birbirine yakın olmakla beraber en yüksek ortalamayı alanlar yüksek lisans/doktora mezunları ($x= 4,37$) en düşük ortalamayı alanlar ise lise mezunları ($x=4,22$) olmuştur. Ancak korku yönelimli Tanrı algısı boyutu için bu ortalamalar istatistiksel olarak anlamlılık ifade edecek bir fark oluşturmamıştır ($F= 2,370$; $p> .05$).

Tablo 6: Çatışma çözüm stilleri ve eğitim durumuna ilişkin farklılıklar (Anova- Tukey HSD)

(Boyutlar)	Eğitim Durumu	N	X	Ss	F	P	Grp. Ar. Farklar
Olumsuz Çatışma Çözme	a-) İlkokul	32	2,50	,95256	1,277	,273	-----
	b-) Ortaokul	17	2,05	1,04971			
	c-) Lise	65	2,36	,92337			
	d-) Üniversite	231	2,47	,92481			
	e-) Y. Lisans/Doktora	113	2,37	,79515			
	Toplam	458	2,42	,90206			
Olumlu Çatışma Çözme	a-) İlkokul	32	3,77	1,18377	2,381	,038	a-e
	b-) Ortaokul	17	4,24	1,11043			
	c-) Lise	65	4,30	,94781			
	d-) Üniversite	231	4,19	,94334			
	e-) Y. Lisans/Doktora	113	4,36	,87198			
	Toplam	458	4,22	,96157			
Boyun Eğme	a-) İlkokul	32	4,34	1,03013	3,654	,003	b-d
	b-) Ortaokul	17	4,68	,87774			
	c-) Lise	65	4,10	1,18308			
	d-) Üniversite	231	3,86	1,06139			
	e-) Y. Lisans/Doktora	113	4,05	,82648			
	Toplam	458	4,00	1,03438			
Geri Çekilme	a-) İlkokul	32	3,00	,70711	,719	,610	-----
	b-) Ortaokul	17	3,97	1,11080			
	c-) Lise	65	4,16	,97183			
	d-) Üniversite	231	3,96	1,28079			
	e-) Y. Lisans/Doktora	113	3,85	1,11430			

Toplam	458	3,79	1,05460
---------------	-----	------	---------

Tablo 6'da yer alan bulgulara göre olumsuz çatışma çözme boyutunda eğitim seviyesine göre en düşük ortalamayı ortaokul mezunları ($x= 2,05$); en yüksek ortalamayı ise üniversite mezunları ($x= 2,47$) almıştır. Ancak bu farklılık istatistiksel olarak anlamlılık ifade etmemektedir ($F= 1,277$; $p> .05$). Olumlu çatışma çözme boyutunda ilkokul mezunları ($x= 3,77$) ile yüksek lisans/doktora mezunları (4,36) arasında, yüksek lisans/doktora mezunları lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık söz konusudur ($F= 2,381$; $p<.05$). Boyun eğme boyutunda ise ortaokul mezunları ($x= 4,68$) ile üniversite mezunları ($x= 3,86$) arasında ortaokul mezunları lehine anlamlı bir farklılık çıkmıştır ($F= 3,654$; $p<.05$). Geri çekilme boyutunda en yüksek ortalamayı lise mezunları ($x= 4,16$); en düşük ortalamayı ise ilkokul mezunları ($x= 3,00$) almış olmakla beraber istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmamıştır ($F= 0,719$, $p> .05$).

Tablo 7: Tanrı algısı ve çatışma çözüm stilleri arasındaki korelasyon sonuçları

Ölçekler	Çatışma Çözüm Stilleri
Tanrı Algısı	rr 0,256**

Tablo 7'de yer alan sonuçlara göre Tanrı algısı ile çatışma çözüm stilleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki vardır ($r= 256$; $p<.01$).

Tablo 8: Tanrı algısı boyutları ve çatışma çözüm stilleri boyutları arasındaki korelasyon sonuçları

Tanrı Algısı Boyutları ile Çatışma Çözüm Stilleri Boyutları		Olumsuz Çatışma Çözme	Olumlu Çatışma Çözme	Boyun Eğme	Geri Çekilme
Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı	R	-,009	,192**	,169**	,126**
Korku Yönelimli Tanrı Algısı	R	,165**	-,026	,027	,031

Tablo 8'de yer alan bulgulara göre sevgi yönelimli Tanrı algısı ile çatışma çözüm stilleri ölçeğinin alt boyutlarında en yüksek anlamlı ilişki olumlu çatışma çözme ($r= ,192$; $p<.01$) en düşük anlamlı ilişki ise geri çekilme ($r= ,126$; $p<.01$) boyutunda pozitif yönlü olarak tespit edilmiştir. Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile boyun eğme arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r= 169$; $p<.01$). Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile olumsuz çatışma çözme arasında ise anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Korku yönelimli Tanrı algısı ile olumsuz çatışma çözme arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r= ,165$; $p<.01$).

2.6. Tartışma ve Sonuç

Tartışma başlığı altında bu çalışmadan elde edilen sonuçlarla diğer çalışmalardan elde edilen sonuçların literatür kapsamında değerlendirilmesi yer almaktadır. Bu bağlamda araştırmanın bulgularına ilişkin sonuçlar değerlendirildiğinde; çalışmadan çıkan sonuca göre araştırmanın hipotezlerinden H1 hipotezi "Cinsiyet değişkenine göre evli bireylerin Tanrı algıları farklılaşmaktadır." doğrulanmıştır. Cinsiyet bağımsız değişkenine ilişkin sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda kadınların ortalaması ile erkeklerin ortalaması arasında kadınların lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmuştur. Korku yönelimli Tanrı algısı boyutunda ise cinsiyete göre kadınlar ile erkekler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmamıştır. İlgili literatür incelendiğinde, sonuçlar açısından bu çalışmadan çıkan sonuçlara benzer ve farklı sonuçlara ulaşan araştırmaların olduğu görülmektedir. Bu farklılıklar iki cinsiyet arasında Tanrı algısı boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olması veya olmamasına işaret

etmektedir. Dınvar tarafından yapılan araştırmada, yaşları 17-60 arasında değişen örneklem grubunda cinsiyete göre korku yönelimli Tanrı algısı ortalaması erkeklerde kadınlara göre daha yüksek çıkmış ve erkekler lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmıştır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda ise kadınların ortalaması erkeklerin ortalamasından yüksek çıkmış ancak istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşmamıştır.³²

Kış tarafından yaşları 20-60 arasında değişen örneklem grubunda kadınların Tanrı algısı ölçeğinden almış oldukları puan ortalaması erkeklerin puan ortalamasından yüksek olmasına rağmen istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşmamıştır³³ Ceylan tarafından yaşları 18-65 aralığında olan örneklem üzerinde gerçekleştirilen araştırmada, korku yönelimli Tanrı algısı puan ortalaması kadınlarda erkeklere göre yüksek çıkmış ve istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmuştur. Sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda ise kadınların puan ortalaması erkeklerin puan ortalamasından yüksek olmasına rağmen istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmamıştır.³⁴ Aydın tarafından yaşları 18-64 arasında değişen örneklem grubu üzerinde gerçekleştirilen araştırmada, kadınların korku yönelimli Tanrı algısından almış oldukları Mann-Whitney U değeri erkeklerin almış oldukları değerden yüksek çıkmıştır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda ise cinsiyete göre herhangi bir farklılık görülmemiştir.³⁵ Meier ve Meier (2004) tarafından bir grup öğrenci üzerinde yapılan araştırmada, cinsiyete göre Tanrı algısında farklılığa rastlanmamıştır³⁶ Cartledge (2009) tarafından İngiltere’de teoloji bölümü öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada, erkeklerin eril Tanrı imajına, kadınların ise dişil Tanrı imajına sahip oldukları tespit edilmiştir. Literatürde yer alan çalışmalarda görüldüğü gibi kadınların ve erkeklerin Tanrı algısı boyutlarından almış oldukları ortalamalar örneklem grubunun özelliklerine göre cinsiyet açısından anlamlılık düzeyinde farklılık göstermektedir.³⁷

Cinsiyet açısından Tanrı algısındaki farklılıklara dair araştırmalardan çıkan sonuçlar bazen bir boyutta bir cinsiyetin öne çıkması bazen de iki cinsiyet açısından bir farklılığın tespit edilememesi şeklinde görülmektedir. Sevgi ve korku yönelimli Tanrı algısının şekillenmesinde cinsiyetin doğrudan bir etki oluşturmasından daha etkili olabilecek bir unsur bireyin yetiştiği ailenin Tanrı algısıdır. Bireyin yetiştiği ailenin Tanrı algısının şekillenmesinde de dinin sunmuş olduğu Tanrı inancına ait içeriğin şekli önem taşır. Araştırmaların gerçekleştirildiği örneklem gruplarının ailelerinde Tanrı ile bağlantılı dini bir hayatın yaşanıp yaşanmaması bu bağlamında örneklem grubunun Tanrıya ilişkin olumlu veya olumsuz tutum geliştirebilmesine sebep olabilmektedir. Cinsiyetin erkek veya kadın olmak şeklinde Tanrıya dair inançların oluşmasında etkisinin oluşması bireyin yetiştirilmesindeki etkiye göre daha önemsiz bir etki olarak değerlendirilebilir. Bu durum Doğan ve Karaca tarafından yapılan araştırmada da doğrulanmıştır. Cinsiyetin dindarlık üzerine etkisine dair meta analiz tekniği ile yapılan araştırmada cinsiyetin dindarlığa etkisinin önemsiz düzeyde olduğunun tespit edilmiştir.³⁸

Araştırmanın ikinci hipotezi olan H2 hipotezi “Cinsiyet değişkenine göre evli bireylerin çatışma çözüm stilleri farklılaşmaktadır.” araştırmadan çıkan sonuca göre doğrulanmıştır. Cinsiyet bağımsız değişkenine ilişkin çatışma çözüm stilleri boyutlarından sadece boyun eğme boyutunda erkeklerin aldığı ortalamalar ile kadınların aldığı ortalamalar arasında istatistiki açıdan erkekler lehine anlamlı bir farklılık çıkmıştır. Literatüre benzer çalışma sonuçları açısından bakıldığında, Öner tarafından 113 çift ile yapılan araştırmada, olumlu çatışma çözme stilleri boyutunda kadınlarla erkekler arasında kadınlar lehine

³² Dınvar, *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*.

³³ Betül Kış, *Müslümanlarda bağlanma ve Tanrı algısı*. (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

³⁴ Ummahan Esra Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma İle İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

³⁵ Merve Aydın - Arzu Egemberdiyeva, “Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Sağlık Düzeylerinin İncelenmesi”, *Türkiye Eğitim Dergisi* 3/1 (Haziran 2018).

³⁶ Augustine Meier - Molisa Meier, “The Formation of Adolescents’ Image of God”, *American Journal of Pastoral Counseling* 7 (Mart 2004).

³⁷ Mark Cartledge, “God, Gender and Social Roles: A Study in Relation to Empirical-Theological Models of the Trinity”, *Journal of Empirical Theology* 22 (Ekim 2009).

³⁸ Murat Doğan – Faruk Karaca, “Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması”, *Bilimname* 0/45 (2021).

istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmuştur. Çatışma çözüm stillerinde yer alan diğer boyutlar için ise cinsiyete göre anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir.³⁹ Okurcan tarafından gerçekleştirilen araştırmada, evli çiftlerin cinsiyete göre çatışma çözüm stilleri ölçeğinden almış oldukları ortalamalarda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır.⁴⁰

Gürkan tarafından gerçekleştirilen araştırmada, olumlu çatışma çözme boyutunda kadınların aldığı ortalamalar ile erkeklerin aldığı ortalamalar arasında kadınlar lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmüştür. Buna göre kadınlar olumlu çatışma çözme stilini daha çok tercih etmektedir. Diğer boyutlarda ise cinsiyete göre anlamlı bir farklılık oluşmamıştır.⁴¹ Akıl tarafından yapılan araştırmaya göre, cinsiyet açısından olumlu çatışma çözme ve geri çekilme boyutunda kadınlar ile erkekler arasında, kadınlar lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmıştır. Buna göre kadınlar, çatışma çözümünde olumlu çatışma çözme ve geri çekilme stilini daha çok tercih etmektedir.⁴² Marchand ve Hock tarafından evli ve çocuk sahibi çiftler üzerinde yapılan araştırmada, kocalar ve kadınların benzer seviyede evlilik doyumuna sahip oldukları ve saldırganlıkla eşit derecede kaçınma çatışma çözüm stilini tercihte buldukları tespit edilmiştir.⁴³ Bermudez, Reyes, Wampler (2006) tarafından Latin çiftler üzerinde yapılan araştırmada, cinsiyete göre çatışma çözüm stillerinde bir farklılık tespit edilememiştir.⁴⁴ Iqbal, Gillani ve Kamal (2013) tarafından en az 5 yıl evli olan çiftler üzerinde yapılan araştırmada, cinsiyete göre çatışma çözüm stillerinde anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Kadınların ve kocaların çatışma çözümünde kullandığı tercih edilmiş bir stilin olmadığına dikkat çekilmiştir.⁴⁵ Cheng tarafından Tayvan'daki farklı kültürlerden çiftlerin üzerinde yapılan araştırmada, evlilik çatışmalarını yönetim konusunda erkekler kaçınan çatışma çözüm stilini daha çok tercih ederken kadınlar, bütünleştirici çatışma çözüm stilini daha çok tercih etmektedir sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁶

Literatüre bakıldığında, benzer çalışmaların sonuçlarında olumlu çatışma çözme boyutunda, uzlaşmacı, bütünleştirici ve geri çekilme çatışma çözüm stillerinde erkekler ve kadınlar arasında kadınların lehine istatistiksel olarak anlamlı farklılık olduğu görülmektedir. Aynı konuda benzer çalışmalarda cinsiyet açısından çatışma çözüm stillerinde erkek ve kadınlar arasında anlamlılık oluşturacak farklılık olmadığını bildiren araştırmalar da bulunmaktadır. Çalışmalardaki farklı sonuçlar iki cinsiyet için tam belirgin bir şekilde belli bir çatışma çözüm stilini tercih yönünde kanaat uyandırmasa da kadınların erkeklere göre çatışma çözümünde olumlu ve uzlaşmacı yolu tercih ettiklerine dair bir izlenim uyandırmaktadır. Erkeklerin kaçınma çatışma çözüm stilini tercih ettiklerine dair araştırma sonuçları bulunsa da bu sonucu bütün bir cinsiyet için geçerli kılmak daha fazla benzer sonucu zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmada çatışma çözümü açısından boyun eğme boyutunda erkekler farklılık oluşturmuştur. Boyun eğme çatışma durumunda karşı tarafın isteğine uyma, kendi isteğinden vazgeçme durumunu ifade eder. İlişki açısından düşünüldüğünde kazan/kazan temelli bir çözümden uzak sadece bir tarafın kazandığı, diğer tarafın mağdur olduğu bir çatışma çözümünün eşler arasındaki bağı zedelemesi muhtemeldir. Çatışmanın büyümemesi anlamında eşlerden biri boyun eğme davranışı gösterebilir ancak bu durum çatışmanın büyümesini engellerken diğer taraftan duygusal bağın zedelenmesine neden olabilir. Araştırma nicel yaklaşımla gerçekleştirildiği için neden boyun eğme davranışı tercih edilmiş olabilir bu konuda net bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak

³⁹ Derya Şengül Öner, *Evlü Bireylerin Evlilik Çatışması, Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyumlarının İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁴⁰ Okurcan, *Evlilikte Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyum İlişkisinin İncelenmesi*.

⁴¹ Nebahat Gülsu Gürkan, *Evlü Bireylerin Bağlanma Biçimleri ile Çatışma Çözüm Stillerinin Çift Uyumlarını Yordama Gücü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁴² Ezgi Akıl, *Ebeveynlerin Evlilik Çatışması Çatışma Çözüm Stilleri ve Çocuklarının Algıladıkları Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴³ Jennifer F. Marchand - Ellen Hock, "Avoidance And Attacking Conflict-Resolution Strategies Among Married Couples: Relations To Depressive Symptoms And Marital Satisfaction", *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 49/2 (2000).

⁴⁴ J. Maria Bermudez vd., "Conflict Resolution Styles Among Latino Couples", *Journal of Couple & Relationship Therapy* 5/4 (Ekim 2006).

⁴⁵ Nazia Iqbal - Anila Kamal, "Conflict Management Styles And Its Outcomes Among Married Couples", *FWU journal of Social Sciences* 7 (Ocak 2013).

⁴⁶ Chuan Chuan Cheng, "A study of inter-cultural marital conflict and satisfaction in Taiwan", *International Journal of Intercultural Relations* 34/4 (Temmuz 2010).

boyun eğme davranışının çatışma çözümünde kısa süreli olumlu bir durum ortaya çıkarsa da uzun vadede boyun eğmenin eşler arasındaki ilişkiye zarar vermesi muhtemeldir.

Araştırmanın üçüncü hipotezi olan H3 “Yaş değişkenine göre evli bireylerin Tanrı algıları farklılaşmaktadır.” araştırmadan çıkan sonuca göre doğrulanmamıştır. Tanrı algısı ölçeğinin alt boyutlarından olan sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda yaş dönemlerine göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Aynı durum Tanrı algısı ölçeğinin diğer alt boyutu olan korku yönelimli Tanrı algısında da söz konusu olup yaş dönemlerine göre alınan ortalamalar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Literatüre bakıldığında, bu araştırma ile benzer sonuca ulaşan çalışmalar olduğu gibi yaş gruplarına göre Tanrı algısında farklılaşmanın olduğunu tespit eden araştırmalar da bulunmaktadır. Kış tarafından yaşları 20-60 arasında değişen örneklem grubunda, 20-30 yaş aralığındakilerin Tanrı algısı ölçeğinden almış oldukları puan ortalaması 31-60 yaş aralığındakilerin puan ortalamasından yüksek olmasına rağmen istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşmamıştır.⁴⁷ Aydın tarafından yaşları 18-64 arasında değişen örneklem grubu üzerinde gerçekleştirilen araştırmada, katılımcıların yaş değişkenine göre korku yönelimli Tanrı algısından almış oldukları değerlerde ve genel Tanrı algısından almış oldukları değerlerde anlamlı bir farklılığa ulaşılamamıştır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda ise yaş değişkenine göre katılımcıların bu boyuttan almış oldukları değerlerle yaş arasında doğru orantılı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Buna göre yaş arttıkça katılımcıların sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutundan almış oldukları değerlerde yükselme görülmektedir.⁴⁸

Tanrı algısına yaşın doğrudan bir etkisi bireyin bilişsel gelişimiyle paralel bir şekilde görülebilir. Tanrı kavramına dair içeriklerin anlaşılması bireylerin soyut işlemler dönemine geçişi ile mümkün olmaktadır. Soyut işlemler dönemine geçiş de bireyin yaş itibarıyla büyümesiyle ilişkilidir. Diğer taraftan bireyin yaşla bağlantılı olarak ergenlik dönemine girmesi, bu dönemde yaşamış olduğu bilişsel, duygusal, fizyolojik gelişim de bireyin Tanrı ile ilişkisinde etki oluşturabilmektedir. Ancak bu etkiler bizatihi yaşın oluşturduğu etkiler değil yaşla birlikte ortaya çıkan değişimlerin oluşturduğu etkilerdir. Literatürde yaşla birlikte farklılığın oluştuğuna dair çalışmalar yer almaktadır. Ancak bu etkinin oluşmadığında dair çalışmalar da yer almaktadır. Bu çalışmada da yaşın Tanrı algısında farklılığa yol açmadığı görülmüştür.

Araştırmanın dördüncü hipotezi olan H4 “Yaş değişkenine göre evli bireylerin çatışma çözüm stilleri farklılaşmaktadır.” araştırmadan çıkan sonuca göre doğrulanmıştır. Olumsuz çatışma çözme boyutunda ilk yetişkinliğin baş dönemi 21-28 yaş grubu ile orta yetişkinlik dönemi 37-45 yaş grubu arasında 21-28 yaş grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmıştır. Benzer şekilde aynı boyut altında ilk yetişkinliğin baş dönemi 21-28 yaş grubu ile son yetişkinlik dönemi 46 ve üstü yaş grubu arasında 21-28 yaş grubu lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmuştur. Benzer konuda literatürde yapılan çalışmalara bakıldığında, Okurcan tarafından gerçekleştirilen araştırmada, evli çiftlerin yaş gruplarına göre çatışma çözüm stillerinden aldıkları ortalamalarda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa ulaşılamamıştır.⁴⁹ Gürkan (2019) tarafından gerçekleştirilen araştırma sonucuna göre, 21-30 yaş grubu olumlu çatışma çözme stilini 31-40 ve 41 ve üzeri yaş grubuna göre daha çok tercih etmektedir. 31-40 yaş grubu da 41 ve üzeri yaş grubuna göre olumlu çatışma çözme stilini daha çok tercih etmektedir.⁵⁰ Akıl tarafından gerçekleştirilen araştırma sonucuna göre 26-30 yaş grubundakiler, diğer yaş gruplarına göre çatışma anında olumlu çatışma çözme stilini daha çok tercih ediyor görünmektedir.⁵¹

Bu araştırmada, olumlu çatışma çözme boyutunda herhangi bir farklılığa rastlanmazken literatürde yer alan çalışmalarda yaşın artışıyla olumlu çatışma çözüme azalış ve 21-30 yaş grubu ile 26-30 yaş grubunun diğer yaş gruplarına göre olumlu çatışmayı daha çok tercih ettiklerine dair bulgular vardır. Bu araştırmada, yaşın artışıyla olumsuz çatışma çözüme azalışın olduğu bir durum ortaya çıkmıştır.

⁴⁷ Kış, *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*.

⁴⁸ Aydın - Egemberdiyeva, “Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Sağlık Düzeylerinin İncelenmesi”.

⁴⁹ Okurcan, *Evlilikte Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyum İlişkisinin İncelenmesi*.

⁵⁰ Gülsu Gürkan, *Evli Bireylerin Bağlanma Biçimleri ile Çatışma Çözüm Stillerinin Çift Uyumlarını Yordama Gücü*.

⁵¹ Akıl, *Ebeveynlerin Evlilik Çatışması Çatışma Çözüm Stilleri ve Çocuklarının Algıladıkları Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki*.

Literatürde ise yaşın artışıyla olumlu çatışma çözmenin azalması söz konusudur. Bu araştırma ve diğer araştırmalardan çıkan sonuçlar olumlu ve olumsuz çatışma çözme boyutunda birbirine zıt gibi görünmektedir. Araştırmalardan farklı sonucun ortaya çıkmasının sebebi; örneklem gruplarındaki farklılaşmadan kaynaklanıyor olabilir. Ancak 21-28 yaş grubu düşünüldüğünde 37 yaş üstü diğer yaş gruplarına göre özellikle evlilik konusunda daha tecrübesiz bir grubu temsil etmektedir. Diğer taraftan hayatta iş, evlilik gibi bireyin yaşamının temeli olan konularda bireylerin yaşamış oldukları stresli durumlar bu konularda daha tecrübeli olan diğer yüksek yaş gruplarına göre özellikle duygu yönetimi konusunda 21-28 yaş grubunu zorluyor olabilir. Tecrübesizlik, hayat stresi ve benzeri konuların oluşturduğu gerilimler 21-28 yaş grubunda, oluşturduğu strese bağlı olarak özellikle evlilik konusunda ev içindeki çatışmaların yönetimini zorlaştırabilir. Araştırmadan çıkan sonuç bu bağlamda değerlendirilebilir.

Araştırmanın beşinci hipotezi olan H5 “Eğitim durumuna göre evli bireylerin Tanrı algıları farklılaşmaktadır.” araştırmadan çıkan sonuca göre doğrulanmıştır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda eğitim seviyesine göre ortaokul mezunları ile üniversite mezunları arasında ortaokul mezunları lehine anlamlı bir farklılık oluşmuştur. Literatürde benzer çalışmalara bakıldığında, Dınvar tarafından gerçekleştirilen araştırmada, eğitim seviyesine göre sevgi yönelimli ve korku yönelimli Tanrı algısı boyutlarında lisans ve üstü eğitim kurumundan mezun olanlar ile lise ve altı eğitim kurumundan mezun olanların almış oldukları ortalamalar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşmamıştır.⁵² Ceylan tarafından yaşları 18-65 aralığında olan örneklem üzerinde gerçekleştirilen araştırmada, eğitim düzeyi yükseldikçe Tanrı algısı ölçeğinin sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutundan alınan toplam puanların düştüğü tespit edilmiştir. Aynı çalışmada korku yönelimli Tanrı algısı boyutundan alınan toplam puanların ise eğitim düzeyinin yükselişine paralel bir şekilde yükseldiği tespit edilmiştir.⁵³

Literatürden elde edilen sonuçlarda farklılık görülse de gerçekleştirilen araştırmaların bir kısmı ile bu araştırmadan çıkan sonuçlar arasında paralellik görülmektedir. Bu araştırmada sevgi yönelimli Tanrı algısı boyutunda ortaokul mezunları anlamlılık ifade eden bir fark oluşturmuştur. Literatürdeki araştırmalar eğitim seviyesi yükseldikçe sevgi yönelimli Tanrı algısında bir düşüşün olduğunu doğrulamaktadır. Korku yönelimli Tanrı algısında ise bu çalışmada eğitim gruplarına göre alınmış olan ortalamaların birbirine çok yakın olduğu görülmektedir. Araştırmanın örneklem grubunda korku yönelimli algının benzer şekilde içselleştirildiği şeklinde yorumlanabilir.⁵⁴ Sevgi yönelimli Tanrı algısındaki düşüş, bireylerin almış oldukları eğitimin niteliği (seküler veya pozitivizm içerikli olması gibi), içinde buldukları kültür çevresi gibi pek çok faktörden kaynaklanmış olabilir. Genel olarak araştırmaların örneklem gruplarının özellikleri araştırmalardan ortaya çıkan sonucun farklılaşmasında etkili olmaktadır.

Araştırmanın altıncı hipotezi olan H6 “Eğitim durumuna göre evli bireylerin çatışma çözüm stilleri farklılaşmaktadır.” araştırmadan çıkan sonuca göre doğrulanmıştır. Olumlu çatışma çözme boyutunda ilkökul mezunları ile yüksek lisans/doktora mezunları arasında, yüksek lisans/doktora mezunları lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık söz konusudur. Boyun eğme boyutunda ise ortaokul mezunları ile üniversite mezunları karşılaştırıldığında ortaokul mezunları lehine anlamlı bir farklılık görülmektedir. Bu sonuçlara göre olumlu çatışma çözme stilini eğitim seviyesi yüksek lisans veya doktora olanlar daha çok tercih ediyor denilebilir. Boyun eğme stilini de eğitim seviyesi ortaokul olanlar daha çok tercih ediyor denilebilir. Literatürde benzer konulu çalışmalara bakıldığında, Öner tarafından gerçekleştirilen araştırma sonucuna göre ilkökul mezunu bireyler olumlu çatışma çözme stiline diğer eğitim kurumlarından mezun olanlara göre daha az başvurmuştur. Benzer şekilde olumsuz çatışma çözme boyutunda ilkökul mezunu evli çiftlerin lise ve üniversite mezunu olan evli çiftlere göre olumsuz çatışma çözme stilini daha çok tercih ettikleri tespit edilmiştir. Diğer bir farklılık yüksekökol mezunları ile

⁵² Dınvar, *Traumla Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*.

⁵³ Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma İle İlişkisi*.

⁵⁴ Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*.

üniversite mezunları arasında oluşmuştur. Buna göre yükseköğretim mezunu evli çiftler olumsuz çatışma çözme stiline üniversite mezunlarına göre daha çok başvurmaktadır.⁵⁵

Okurcan tarafından gerçekleştirilen araştırma sonucuna göre, eğitim durumu lise ve altı olan evli çiftler çatışma durumunda boyun eğme stilini daha çok tercih ediyor görünmektedir. Çatışma çözüm stillerinde yer alan diğer boyutlarda ise eğitim durumuna göre anlamlı bir farklılık oluşmamıştır.⁵⁶ Bermudez, Reyes ve Wampler (2006) tarafından Latin çiftler üzerinde yapılan araştırmada ilköğretim mezunu kadınların kaçınma çatışma çözüm stilini yükseköğretim, kolej, üniversite gibi diğer eğitim kurumlarından mezun olan kadınlara göre daha çok tercih ettikleri tespit edilmiştir.⁵⁷ Bu araştırmadan elde edilen sonuç, yukarıda literatürle ilişkili bahsi geçen araştırmalardan elde edilen sonuçlarla paralellik arz etmektedir. Eğitim seviyesi yüksek olanların olumlu çatışma çözme stilini daha çok tercih ettikleri, eğitim seviyesi düştükçe boyun eğme ve olumsuz çatışma çözüm stiline daha çok tercih edildiği hem bu çalışma hem de diğer çalışmalardan elde edilen sonuçlarda görülmektedir. Araştırmalardan ortaya çıkan bu sonuç eğitim ve davranış arasındaki ilişki açısından olumlu bir sonuçtur. Eğitim, bireylerin davranışlarında değişiklik meydana getirdiğinde anlamlı hale gelir. Aldığı eğitim sayesinde hayata bakışı, olayları değerlendirisi zenginleşen insanın, yaşadığı çatışmalarda gerginlik yaşamaması, olayı büyütmesi, aksi bir durum söz konusu olmadıkça hiç eğitim almamış veya eğitim düzeyi daha düşük insanlara göre daha az olası bir durumdur.

Araştırmanın yedinci hipotezi olan H7 “Evli bireylerin Tanrı algıları ve çatışma çözüm stilleri arasında ilişki vardır.” araştırmadan çıkan sonuca göre doğrulanmıştır. Tanrı algısı ile çatışma çözüm stilleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile çatışma çözüm stilleri ölçeğinin alt boyutlarından en yüksek anlamlı ilişki olumlu çatışma çözme, en düşük anlamlı ilişki ise geri çekilme boyutunda pozitif yönlü olarak tespit edilmiştir. Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile boyun eğme arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir, sevgi yönelimli Tanrı algısı ile olumsuz çatışma çözme arasında ise anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Korku yönelimli Tanrı algısı ile olumsuz çatışma çözme arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuca göre bireylerin Tanrı algılarındaki farklılaşmalar ile onların çatışma çözümünde tercih ettikleri yöntemler arasında anlamlı bir ilişki vardır. Bu araştırmada sevgi yönelimli Tanrı algısı ile en yüksek pozitif yönlü anlamlı ilişki olumlu çatışma çözme arasında çıkmıştır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile boyun eğme ve geri çekilme arasında da pozitif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Sevgi yönelimli Tanrı algısı ile en düşük düzeyli pozitif yönlü anlamlı ilişki geri çekilme çatışma çözümünde çıkmıştır. Bu sonuçlara göre sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olma düzeyinde artış olması durumunda, çatışma çözümünde en çok olumlu çatışma çözme stili, sonrasında boyun eğme ve geri çekilme çatışma çözüm yöntemlerinin kullanılma durumlarında artış olmaktadır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı bireyin Tanrı'ya yönelik olumlu algı ve duygulanımlarına atıf yapar. Tanrıya sevgi ile yönelmiş olan birey özellikle insanlar arası ilişkiler söz konusu olduğunda O'nun sevgisini, rızasını kazanmak için karşılaştığı zorluklarda pozitif yönelimli olur. Zorluklar olumlu çatışma çözümünü anlamındaki yöntemleri kullanmak pozitif yönelimin ifadesidir. Ancak araştırmada sevgi yönelimli Tanrı algısı ile boyun eğme arasında da pozitif yönlü bir ilişki çıkmıştır. Boyun eğme çatışma çözümünü açısından bir tarafın kazandığı diğer tarafın kaybettiği bir durumu yansıtması açısından olumsuz bir çatışma yöntemi olarak değerlendirilebilir. Fakat özellikle aile içi ilişkiler söz konusu olduğunda boyun eğme süreklilik arz etmediği taktirde çatışmanın büyümesini önleme anlamında olumlu bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. İnsanlar içlerinde buldukları haller itibarıyla her zaman dengeli bir tutum sergileyebilir. Evlilikte dengesizliğin olduğu durumlarda eşlerden birinin dengesizliğin artmaması anlamında boyun eğmesi karşı tarafın içinde bulunduğu halden uzaklaştığında dengeli tavra gelmesini sağlayabilir. Aksi durum boyun eğmeden dengesizliğin artmasına destek olmak ilişki içinde daha derin çatlaklara sebep olabilir. Bu anlamda boyun eğme duruma göre olumlu bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

⁵⁵ Şengül Öner, *Evli Bireylerin Evlilik Çatışması, Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyumlarının İncelenmesi*.

⁵⁶ Okurcan, *Evlilikte Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyum İlişkisinin İncelenmesi*.

⁵⁷ Bermudez vd., “Conflict Resolution Styles Among Latino Couples”.

Sevgi yönelimli Tanrı algısı içsel dindarlığın göstergelerindedir. Herhangi bir baskı veya korkuya maruz kalmadan bir inancı benimsemiş olan bireyin, benimsemiş olduğu inancın öğretilerini hayatına yansıtma düzeyi daha yüksektir. Olumlu Tanrı tasavvuru, iç gerçeklik ve dış gerçeklik arasında kurduğu dengeyle bireyin benlik duygusuna olumlu manada katkı sağlar.⁵⁸ Özüyle kurduğu ilişki olumlu olan insanlardan aşırıya kaçan davranışlar yerine içinde kurmuş olduğu dengeyi yansıtan olumlu davranışlar çıkması muhtemeldir. Bu olumluluk, bireyin karşılaştığı sorunlarda sorun üzerine odaklanmak yerine sorunun çözümüne odaklanmasına da katkı sağlayabilir. Dolayısıyla bu araştırmadan çıkan sevgi yönelimli Tanrı algısı ile olumlu çatışma çözme, boyun eğme ve geri çekilme arasındaki pozitif yönlü ilişki olması beklenen bir ilişkidir. Sevgi yüklü benlik, sorun çözümünde pozitif tavırla yol almak ister. Araştırmada korku yönelimli Tanrı algısı ile olumsuz çatışma çözme arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Olumlu Tanrı tasavvuru nasıl ki benliği güçlendirip bireyde pozitif bakış açısı ortaya çıkarıyorsa olumsuz Tanrı tasavvurunun da bunun tam tersi bir duruma sebep olması muhtemeldir. Olumsuz Tanrı tasavvuru iç gerçeklik ve dış gerçeklik arasında oluşan dengeyi bozup bireyin öz saygı, öz sevgisine yönelik bir olumsuzluk ortaya çıkarır. Bu olumsuzluk bireyin karşılaştığı zorluklarda sorun çözümü yerine soruna odaklanıp öfke gibi olumsuz duyguları yüklenmesine sebep olur. Dolayısıyla sorun çözümünde olumlu çözüm stilleri yerine olumsuz stilleri tercih eder. Araştırmadan ortaya çıkan sonuca göre korku yönelimli Tanrı algısı ile olumsuz çatışma çözme arasındaki pozitif yönlü ilişkide, korku yönelimli Tanrı algısı düzeyindeki artış olumsuz çatışma çözmenin kullanılmasındaki artışı beraberinde getirmektedir. Evlilik iki insanın aynı çatı altında huzurlu bir birliktelik geçirmek istediği en önemli sosyal kurumlardan biridir. Evlilik birlikteliği sürecinde hayatın getirmiş olduğu yükümlülükler, insanlarla kurulan ilişkilerdeki olumsuzluklar vs., bu kurum içinde zaman zaman insanların stres yüküne bağlı olarak çatlaklar çıkarabilir. Bu çatlakların oluştuğu zamanlarda bireylerin eş olarak birbirlerine tutumları, oluşan çatlağın büyümesinde veya kapanmasında çok etkili olacaktır. İşte bu durumlarda bireylerin zihinlerindeki Tanrı algısı, çatışma konusundaki olumlu veya olumsuz tutumun oluşmasında büyük öneme sahiptir. Çünkü bu araştırmadan çıkan sonuçlara göre bireylerin Tanrı algısının sevgi yönelimli olmasıyla bireylerin olumlu çatışma çözme yöntemlerini tercihleri arasında doğru orantılı bir ilişki çıkmıştır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Akıl, Ezgi. *Ebeveynlerin Evlilik Çatışması Çatışma Çözüm Stilleri ve Çocuklarının Algıladıkları Kaygı Düzeyleri Arasındaki İlişki*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, , Yüksek Lisans Tezi , 2019.
- Alavi, Seydeh vd. "Relationship between Pathological Guilt and God Image with Depression in Cancer Patients". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 84 (2013).
- Avşaroğlu, Selahattin. "Aile İçi İlişkiler ve İletişim". *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*. ed. İdris Kaya. 264-284. Ankara: Pegem Akademi, 4., 2012.
- Aydin, Merve - Egemberdiyeva, Arzu. "Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Sağlık Düzeylerinin İncelenmesi". *Türkiye Eğitim Dergisi* 3/1 (2018), 37-53.
- Bayraktar, Ayşenur. *Bağlanma Stilleri, Çatışma Eğilimi, Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyumu Arasındaki İlişki*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bermudez, J. Maria vd. "Conflict Resolution Styles Among Latino Couples". *Journal of Couple & Relationship Therapy* 5/4 (2006), 1-21.

⁵⁸ Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*.

- Bradshaw, Matt vd. "Prayer, God Imagery, and Symptoms of Psychopathology". *Journal for the Scientific Study of Religion* 47 (01 Aralık 2008), 644-659.
- Cartledge, Mark. "God, Gender and Social Roles: A Study in Relation to Empirical-Theological Models of the Trinity". *Journal of Empirical Theology* 22 (2009), 117-141.
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Cheng, Chuan Chuan. "A Study Of İnter-Cultural Marital Conflict And Satisfaction İn Taiwan". *International Journal of Intercultural Relations* 34/4 (2010), 354-362.
- Çakmak Tolan, Özlem. *Evlilik Uyumununun Kişilik Özellikleri, İlişkiye Dair İnançlar ve Çatışma Çözüm Stilleri Bağlamında Yordanması (Diyarbakır ili örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Dınvar Parvaneh Ebrahımı, *Tavma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar Ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Dildar, S. vd. "Intimate Enemies: Marital Conflicts and Conflict Resolution Styles in Dissatisfied Married Couples". *Middle East Journal of Scientific Research* 15 (2013), 1433-1439.
- Erdoğan, Emine. "Tanrı algısı, dini yönelim biçimleri ve dindarlığın psikolojik dayanıklılıkla ilişkisi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (21 Nisan 2015), 223-246.
- Exline, Julie vd. "Guilt, Discord, And Alienation: The Role Of Religious Strain İn Depression And Suicidality". *Journal of clinical psychology* 56 (2000), 1481-1496.
- Greeff, A. P. - Bruyne, T. de. "Conflict Management Style and Marital Satisfaction". *Journal of Sex & Marital Therapy* 26/4 (2000), 321-334.
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-133.
- Gülsu Gürkan, Nebahat. *Evlü Bireylerin Bağlanma Biçimleri ile Çatışma Çözüm Stillerinin Çift Uyumlarını Yordama Gücü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Göcen Güllüshan, "Qualitatively Exploring The Relationship Among Gratitude, Spirituality And Life Satisfaction İn Turkish-Muslim Children, Spiritual Psychology and Counseling 1/2, (2016).
- Iqbal, Nazia - Kamal, Anila. "Conflict Management Styles and Its Outcomes Among Married Couples". *FWU journal of social sciences* 7 (2013), 64-70.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Kaya, Feridun. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kış, Betül. *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kula, Tahsin. *Ergenlerde öfke duygusu, benlik algısı, Tanrı algısı, suçluluk ve utanç duyguları açısından bir değerlendirme: Diyarbakır örneği*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Korkmaz, Sezai vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (September 2023), 738-766.
- Marchand, Jennifer F. - Hock, Ellen. "Avoidance and attacking conflict-resolution strategies among married couples: Relations to depressive symptoms and marital satisfaction". *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 49/2 (2000), 201-206.

- Mehmedoğlu, A. U. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları,2011.
- Meier, Augustine - Meier, Molisa. "The Formation of Adolescents' Image of God". *American Journal of Pastoral Counseling* 7 (2004), 91-111.
- Okurcan, Merve. *Evlilikte çatışma çözüm stilleri ve evlilik uyum ilişkisinin incelenmesi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özgüç, Safiye - Tanrıverdi, Derya. "Relations Between Depression Level and Conflict Resolution Styles, Marital Adjustments of Patients With Major Depression and Their Spouses". *Archives of Psychiatric Nursing* 32 (2017).
- Özen, Ayça vd. "Romantik İlişkilerde Çatışma Çözüm Stilleri Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Nesne Psikoloji Dergisi* 4/7 (2016), 1-19.
- Rahim, M. vd. "A Model of the Styles of Handling Conflict, Marital Satisfaction, and Instability". *SSRN Electronic Journal* (2004).
- Roos, Simone vd. "Young Children's Descriptions of God: Influences Of Parents' And Teachers' God Concepts And Religious Denomination Of Schools". *Journal of Beliefs and Values* 22 (2001), 19-30.
- Schaap-Jonker, Hanneke vd. "Image Of God And Personality Pathology: An Exploratory Study Among Psychiatric Patients". *Mental Health, Religion & Culture* 5/1 (2002), 55-71.
- Şener, Arzu - Terzioğlu, R. Günsel. *Ailede Eşler Arası Uyuma Etki Eden Faktörlerin Araştırılması*-. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 2002.
- Şengül Öner, Derya. *Evlü Bireylerin Evlilik Çatışması, Çatışma Çözüm Stilleri ve Evlilik Uyumlarının İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- T. Byadgi, Sumalata - V.S., Yadav. "Conflict Resolution Strategies among Working Couples". *IOSR Journal Of Humanities And Social Science* 14/4 (2013), 31-37.
- Tulum, Sedef. *Yeni Evli Bireylerde Bağlanma Boyutlarının Evlilik Uyumu Üzerindeki Etkisi: Çatışma Çözüm Stillerinin Aracı Rolü*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. "Evllenme ve Boşanma İstatistikleri". Erişim 5 Mart 2024. TÜİK Kurumsal (tuik.gov.tr)
- Ünal, Burcu - Gülseren, Leyla. "The hidden side of COVID-19 pandemic: Domestic violence (tur)". *Journal of Clinical Psychiatry* 22/11 (2020).
- Yurtkuran Demirkan, Semra vd. *Boşanma Nedenleri Araştırması*. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2009.

**Modern Aile Biçimi: Ailedeki İmgesel Dönüşüm Üzerine Bir Değerlendirme**

The Modern Family Figuration: An Evaluation on the Imaginary Transformation in the Family

Süleyman GÜMÜŞ¹

Geliş Tarihi (Received): 29.12.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 22.03.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Aile, din eğitimi faaliyetlerinin ve din eğitimi biliminin en önemli sorunsallarından birisidir. Bunda ailenin eğitim sürecindeki rolünün yanı sıra dinin aileye verdiği anlam da önemli bir paya sahiptir. Aile ile ilgili tartışmalar, ailedeki bozulma ve geleneksel aile yapısından aşına olunan işlevleri yerine getiremediği dile getirilmeye çalışmakta fakat bununla ilgili analizleri ya geleneksel ailenin normlarıyla karşılaştırarak ya da sosyolojik kavram ve ilkelerle yapmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın amacı, söz konusu sorunların sosyolojik dönüşümler veya bireysel tercihlerden ziyade, toplum biçimlerini ve bireyi önceleyerek onlarda sadece görünür olan imgelerin özelliklerini belirlemek ve böylelikle özellikle din eğitimi araştırmaları için daha istikrarlı bir zemin bulmaktır. Çalışmanın temel savı, her belirli anormalliğin belirli bir normallik rejiminden türemesi sebebiyle aileyle ilgili kapsamlı bir analiz için söz konusu dönemdeki normallik rejiminin bileşenlerinin özelliklerinin belirlenmesi gerektiğidir. Modern aile, modern batı toplumunun kurucu sınıfı olan burjuvanın temsil ettiği ailedir. Toplumumuzun mevcut aile yapısındaki roller ve ailenin işlevi, burjuva ailesi fertlerinin imgesel özelliklerini yansıtmaktadır ve bütün bir normallik rejimi ile anormallikler düzeni burjuva ailesinde içerilmektedir. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde toplumumuzdaki ailenin kendisine benzediği örneği olan modern batılı ailedeki imgesel yeniden yapılanma analiz edilmiş; ikinci bölümde ise toplumumuzun klasik ailesinden modern aileye geçişteki imgesel dönüşüme odaklanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Aile, Anne İmgesi, Baba İmgesi, Çocuk İmgesi.

&

Abstract: The family poses one of the most crucial problematics in religious education activities and the field of religious education. Aside from its role in the educational process, the significance that religion attributes to the family also plays a pivotal role. The debates on the family have focused on the deterioration of the family and its inability to fulfill the functions familiar from the traditional family structure, but the analysis of this is done either by comparing it with the norms of the traditional family or by using sociological concepts and principles. The aim of the study is to identify the characteristics of images that prioritize forms of society and the individual which individuals and all forms of society can be visible through them, rather than focusing on sociological transformations or individual preferences and thus to find a more stable ground especially for religious education research. The main argument of the study is that, as each abnormality originates from a specific normality regime, a thorough analysis of the family necessitates characterizing the components of the normality regime during the relevant period. Modern family is represented by the bourgeoisie, the founding class of modern Western society. The roles in our current family structure and the function of the family reflect the imaginary characteristics of bourgeois family members, and the entire regime of normality, along with the order of abnormalities, is encompassed within the bourgeois family. The study consists of two parts. In the first part the imaginative reconfiguration of the modern western family, the model that the family in our society replicates has been analyzed and the second part focuses on the imaginative transformation from our society's classical family to the modern family.

Keywords: Religious Education, Family, Mother Image, Father Image, Child Image.

Atf/Cite as: Gümüş, Süleyman. "Modern Aile Biçimi: Ailedeki İmgesel Dönüşüm Üzerine Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 131-149. doi: 10.33931/dergiabant.1411651

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethik: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Gümüş, Kırklareli Üniversitesi, s.gumus@klu.edu.tr.

1. Giriş

Bir süredir aileye yönelik toplumsal ve akademik ilgide belirgin bir artış gözlemlenmektedir. Buna göre aile, dejenere olan toplumdaki işgal edilmemiş son kaledir. Son derece güçlü bir anlam içerimi olan son kale metaforu, ailenin savunulması gerektiğine yönelik bir çağrıyı içermektedir. Ne var ki mevcut durumda aile, modern dünyanın bir parçasıdır ve dolayısıyla belli ölçüde modernleşmiş durumdadır. Geleneksel aile, toplumsal yapının doğrudan en küçük alt birimidir ve toplumun kendi kendini idare etme sürecinde doğrudan bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Geleneksel ailenin yapısı din, ahlaki tasavvur ve yerel kültürel kodlar tarafından belirlenmiştir ve geleneksel toplumun genel yapısıyla uyumlu bir şekilde özerktir. Modern aile formasyonunun ilk örneğinin ortaya çıktığı batıda, ailenin özerk yapısı zaman içerisinde dönüşmüş, ailenin ve aile fertlerinin anlam, görev ve sorumlulukları değişmiştir.

Avrupa için geleneksel aile, Orta çağ dünyasının aristokrasi ve halk, ruhban ve laikler olmak üzere dört terimli ve iki veçheli bir matrisine göre edimselleşmekteyken bir taraftan ruhbanlar ile laikler arasındaki kutuplaşma sekülerizm içerisinde eritilmiş,² diğer taraftan aristokrasi ve serf dikotomisi yerini burjuva ve proleterya ayrımına bırakmıştır.³ Burjuva ailesi, modern bilim ve yönetim biçimiyle ittifak içerisinde özel bir çocukluk tasavvuruyla ailenin yapısını tersine çevirerek ailenin özerk yapısına son vermiştir. Buna göre çocuk, anne ve babanın evliliğinin özel hak ve sorumluluklarıyla çevrelenmiş bir sonucu değil, esasında topluma ait olan ve aileye devredilen bir varlıktır ve anne ile babanın çocuk üzerinde haklarından ziyade sorumlulukları bulunmaktadır. Söz konusu sorumlulukların yerine getirilmesi ise hukuk sisteminin kimi yerlerden özenle kimi yerlerden de üstünkörü birbirine bağladığı eğitimciler, doktorlar, psikiyatlardan oluşan otoritelerle iş birliği içerisinde yerine getirilecektir. Burjuva ailesinin karşısında işçi ailesi ise ekonomik yetersizliklerle istikrarsızlaştırılmıştır ve buna bağlı olarak işçi ailesi idari mekanizmaya daha edilgen ama daha yoğun, derin ve kapsamlı bir şekilde eklenmiştir. Burjuva ailesine ek olarak işçi ailesine sosyal hizmetler kurumu tarafından derinlemesine nüfuz edilmektedir. Fakat burjuva ailesi ile işçi ailesi, Orta çağ dünyasının aksine kategorik bir ayrımı imlemez ve işçi ailesi, burjuva ailesini kendine yansıtırken sadece onun süregelen bir ilkel aşamasına karşılık gelir. Her iki aile de farklı anlamlara gelmekle birlikte çocuk merkezlidir ve çocukla anne arasında kurulan modern bağ sebebiyle ailenin kendini yönetmesinde artık baba değil anne öne çıkmaktadır. Modernleşmenin kaynağında yer almayan ve hem sonradan hem de bir takip şeklinde modernleşme sürecini tecrübe eden toplumumuz, modern burjuva aile ile işçi ailesini geleneksel aile yapısıyla sentezlemektedir. Toplumun ana hatlarının batılı olmasına sebebiyle ailenin yapısını belirleyen dinamikler de batılıdır. Buna rağmen açık bir dünya hedefinden yoksun yoğun bir hitabet konuyu muğlaklaştırmakta, geleneksel müktesebattan türettiği bir anlatıyla tarihin akışı üzerinde derin bir tabaka oluşturmakta ve gerçek çözümleri ötelemektedir.

Modern ailenin yapısal özelliklerini ele alan bu çalışma, doküman analiziyle yürütülmüştür. Çalışmanın hipotezi, batılılaşmayla başlayan ailedeki dönüşümün genel hatları itibariyle tamamlanmak üzere olduğudur. Çalışmanın amacı ise ailedeki dönüşümün yapısal özelliklerini analiz etmek ve baba, anne ve çocuk imgesindeki değişimi betimlemektir. Zira imgelerdeki değişim işlev ve rolleri belirlemektedir. Örneğin baba imgesinde, otoriter bir anlam yoksa çocuk ile baba arasındaki ilişki disiplin öncelikli olamaz ve bu herhangi bir babanın otoriter olma tercihinden önce gelmektedir. Ayrıca ailenin ıslahı için işe koşulan teknikler ve geliştirilen politikalar, bireylerin düşünme biçimlerinin değiştirilmesiyle veya - ailenin dejenereasyonuna yol açan filmler gibi- sorun kaynağı olarak tespit edilen gösterge düzlemleriyle mücadeleyle sorunun kaynağının görmezden gelinerek çözümler üretilmeye çalışılmaktadır. Bu bakımdan toplumumuzdaki ailenin biçimini/konfigürasyonunu ve bu konfigürasyonun olanaklı kıldığı davranışları imleyen sınırları anlayabilmek için modern batılı aile konfigürasyonu analiz edilmelidir. Batılı aile ne olduğumuz, ne olabileceğimiz ve ne olacağımızın genel bir çerçevesini sunmaktayken geleneksel aile biçimimiz sadece farkla ve değişimin niteliğiyle ilgili bir içgörü sağlamak dışında belirleyici değildir. Dolayısıyla aileyi oluşturan aktörlerin imgeleri belirlenmeden aile hakkında kapsamlı bir analiz yürütmek ve aile içi eğitimin süreç ve etkilerini anlamak oldukça sınırlı kalacaktır. Din eğitimi

² Charles Taylor, "Western Secularity", ed. Mark Calhoun - Jonathan VanAntwerpen (Oxford: Oxford University Press, 2011), 31-53.

³ Karl Marx, *Kapital*, çev. Mehmet Selik - Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), III/717-730.

alanında aileyi konu edinen çok sayıda çalışma yer almaktadır.⁴ Bu çalışma, ailenin pedagojik işlevinin imkân ve sınırlılıklarına ailedeki yapısal dönüşümü merkeze alarak odaklanmaktadır. Din eğitimi alanında bu tür çalışmalar yaygınlaşmış değildir ve bu bağlamlar sosyolojik araştırmalardan tedarik edilmektedir. Sosyolojik araştırmalar, kural koyucu olarak toplumu kabul etmekte ve bu sebeple dönüşümün yapısal bir eleştirisini yapmaktan ziyade dönüşümü içsel dinamiklerin bir etkisi olarak görmekte ve evrimsel bir dizgeye yerleştirmektedir. Başka bir deyişle sosyoloji, zaten modern toplumun bilimidir ve bu sebeple onu dışardan kuşatarak anlayamaz. Din eğitimi, sosyolojik analizlere bağımlı kaldıkça olumsuz durumlara karşı retorikle tepki göstermek veya olumsuzlukların belirtilerini hafifletmek üzere bakış açısı ve araç-gereç üretmektedir. Bu bakımdan Yılmaz'ın çalışması,⁵ pedagojiyle sınırlı bakış açısını aşmasıyla dikkate değerdir.

2. Modern Ailenin Gelişimi: İmgelerin Morfolojik Yapısı ve Yeni İşlevler

İnsanın bilme istencinin sistemli çıktıları olan bilimler, nesnel gerçeklikle insanın güçlerini sentezler ve ortaya antropolojik gerçeklik çıkar. Dolayısıyla geleneksel ya da modern olsun, bilimlerin başat rol oynadığı bir toplumsallıkta bütünüyle doğal bir gerçeklikten bahsetmek mümkün değildir. Ne var ki bilimlerin ortaya çıkma biçimleri ve işleme mekanizmaları, toplumsallıkların karakteristiğini belirlemekte ve onlara ayırt edici yönler vermektedir. Geleneksel ve modern ayrımı yapabilmemizi sağlayan da bu karakteristik özelliklerdir. Toplumsal gerçekliğin antropolojik bağlamı, bize aynı zamanda şunu telkin etmektedir: Hiçbir toplumsallık kendi başına bizatihi hakikate karşılık gelmez, kendinde bir değeri yoktur ve değeri hakikate saygıdan gelir. Bu sebeple toplumsallıkların hakikatle bir bağı olmakla birlikte, onlar diğer taraftan muhayyel bir evren içerisinde ortaya çıkmakta, gelişmekte ve çökmektedir.

Modernitenin içerisinde kurulduğu muhayyel evren doğal durumdur.⁶ Toplumsal yaşam öncesini imleyen doğal durum, geleneksel dünyanın teolojik veya mitolojik ilkelerini iptal ettiği için doğal durumda gerçeklik, modernitenin alamet-i fârikası olarak kabul edilen rasyonelliğe göre inşa edilmektedir. Fakat rasyonellik kadar önemli bir diğer husus, doğal durum evreninde ve dolayısıyla modernitede her şeyin politik olmasıdır. Çünkü kapalı bir sistemde herhangi bir edimin anlamlandırılmasında baş vurulan üst dil, zorunlulukla toplumsallıktan türeyecektir. Dolayısıyla doğal durum evreninde konuşmak da politiktir susmak da; çalışmak da politiktir aylıklık da; gülmek de politiktir ağlamak da; öğrenmek de politiktir cehalet de; inanmak da politiktir inkar da ve en nihayetinde ölmek de... Doğal durum evreninde bütün bir beden ya doğrudan politik kanallara ya da negatifinin politika olduğu kavramsal ağlara dolayımlanmıştı.⁷ Modern dünyada politik olan, insanın kendini seyrettiği sayısız mikro parçacıktan oluşan aynanın adeta sıradır. Politik olan olmadan bütün bir gerçeklik şeffaflaşır zira bilinçli bir tercihin sonucu olarak doğal durum ontolojik olarak varlık (ôn) değil yokluk (oukôn) üzerinde temellenir. Aynanın sırası, modern toplumsallığa içkin olan yokluğun yönetimsellik olarak tezahürüdür.

⁴ Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020); Ahmet Çın, "İlk Çocukluk Döneminde Çocuğun Din Eğitimi ve Ailenin Din Eğitimine Etkisi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/74 (2020), 692-709; Ahmet Koç, "'Okul Çağı' Çocuklarının Ailede Din Eğitimi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 145-176; Mustafa Köylü, "Ailede Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 309-348; Ömer Özdemir, "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 313-344; Şuayip Özdemir, "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 113-131; M. Faruk Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2 (1995), 117-141; Mehmet Zeki Aydın, "Günümüz Ailesinde Ebeveynlerin Çocuk Yetiştirmedeki Zorlukları Yeni Neslin Yetişmesinde Ailede Ahlak Eğitimi", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şemsettin Kırış (Hakkari: Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 78-92; Mehmet Zeki Aydın, "Ailede Ahlak Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 125-158; Mehmet Emin Ay, "Ailede verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, ed. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 361-374; Mehmet Emin Ay, "Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuk Üzerindeki Etkileri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 163-170; İbrahim Turan, "Ahlâk-ı Alâî'de Aile Ahlâkı", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 433-453; Abdullah Özbek, "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*, ed. İbrahim Canan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005).

⁵ Hüseyin Yılmaz, "Aile İçi Şiddet ve Huzur/Din Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 93-124.

⁶ Süleyman Gümüş, "Din Pedagojisinin Doğuşu", *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022), 70 vd.

⁷ Yani bilimler/söylemler, geleneksel toplumun aksine makro iktidardan türemektedir.

Modernitenin bu özellikleri içerisinde ailenin toplumsal yapının en küçük ve temel birimi ya da kurumu olarak görülmesi⁸ şaşırtıcı değildir. Bu sağduyu açısından da oldukça sorunsuzdur; insanlar hiçbir aidiyet belirtisi olmaksızın doğarken ilk bağları ailede oluşturmaktadır.⁹ Toplumsal yapıyı parçalarına ayırdığımızda en küçük sabit birim, hanelerle diğerlerinden ayrılan ailedir. Ayrıca aile içi samimi ilişkiler, kan bağı, destek mekanizması gibi hususların aile dışında telafi edilmesi neredeyse imkansızdır. Aileye veya onun tarihine dair sosyolojik ya da psikolojik analizlerin ailenin böylesi bir yapı veya kurum olduğuyla ilgili argümanlarını sorunlu görmek olası ve makul değildir. Bu sebeple, kendi akışı içerisinde ortaya çıkan sorunlara odaklanmak ve bunlara çözüm üretmeye koşullanmak en ekonomik ve mantıklı yol olarak görünür. Günümüzde aileyi toplumsal bir kurum kabul etmek ve onu son kale olarak nitelemek ama buna rağmen ailedeki sorunlara çözüm üretmek için politika, araç, söylem ve retorik üretmeye çalışmaktaki paradoks, söz konusu bu ekonomi ve mantık düzleminde belirsizleşmekte ve dikkatlerden kaçmaktadır.

Modern aile, modernitenin ana vatanında, batıda evrimleşerek gelişmiştir. Orta çağ batı ailesi, bilinen dünyayla uyumlu bir şekilde toprak merkezli bir toplum örgütlenmesinin özelliklerini taşımıştır.¹⁰ Tarım toplumu modern kentin özelliklerinden oldukça farklı bir şekilde, teknolojiden hız alan bir iş bölümünden önemli ölçüde uzaktır. İş bölümünün modern topluma göre gelişmemiş olması, tarım toplumu ailesinin geniş aile olmasında oldukça belirleyici görünmektedir. Geniş aile, daha fazla kuşaktan ve daha fazla yakın akraba birlikteliğinden oluşmaktadır. Böylece tarım toplumu geniş ailesi, sadece tüketici değil özellikle temel ihtiyaçlar itibarıyla üreticidir.¹¹ Sahiplik ve mülkiyet, tarım toplumu olmayan insanlarda da mevcut olan bir özelliktir zira ruhun asli güçlerinden olan arzu, tarihsel açıdan insana evrensel bir davranış tarzı dikte eder: biriktirmek. Fakat toprağın artı değer üretme konusundaki kapasitesi ve toprak mülkiyetinin etrafında gelişen diğer iş alanları, ailenin bir baraj gibi mülkiyet biriktirmesini kolaylaştırmıştır.

Tarım toplumu ailesi, ataerkildir fakat bu kadının erkek imgesine gömüldüğü anlamına gelmemektedir. Tarım toplumu ailesi, bir minyatür krallık değildir. Geniş aile biçiminin bir gereği olarak babanın yanı sıra dedeler, dayılar ve amcalar olmak üzere çok merkezlidir. Çok merkezlilik, çocukların olduğu gibi eşlerin tek bir merkeze bağımlılık geliştirmesini zorlaştıracak güç ilişkilerinin varlığını göstermektedir. Diğer taraftan Orta çağ toplumlarında gündelik yaşam, büyük dini gelenekler tarafından biçimlendirilmiştir. Bu toplumlarda gündelik yaşamı düzenleyen dini hukuk dışı bir hukuk sistemi olmadığı için aile içi fertlerin birbirleriyle ilişkisi dini, ahlaki ve hukuki ilkeleri aynı anda içermektedir.¹² Dini, ahlaki ve hukuki ilkelerin birlikteliğinden ortaya çıkan yoğunluk, aile üyelerinin temsil ettiği babalık, annelik, çocukluk imgelerinin birbirine kaynaşmasını engellemiştir -buna karşın örneğin psikanaliz, Oidipus ve Elektra kompleksleriyle çocuk imgesini anne ve baba imgesine gömmekte ve yetişkinliği çocuklukta meydana gelen sapmayla başlayan bir sürece dönüştürmektedir.¹³ Erikson'un psikososyal gelişim kuramı¹⁴ ve hatta psikanalize bir tepki olarak ortaya çıkan hümanist kuram,¹⁵ aileyi oluşturan imgeleri aşırı geçirgen hale getirmektedir. Yani çocuk dönemindeki bir ihtiyacın -örneğin temel güven- anne veya baba tarafından yerine getirilmesi ya da ihtiyaçlar piramidindeki sevgi ve saygı ihtiyaçlarının giderilmesinin ile ilgili bakış açısı, bireyin iç bütünlüğü olan bir kişilik geliştirmesinin imkansızlığına işaret ederek insanın varoluşunu diğerlerinin varoluşlarına dolaylılamaktadır. Rollerdeki belirsizlik ve içe çökme eğilimi, özneliğin kurulum aşamasından yani imgede gömülü olan istikrarsızlıktan kaynaklanmaktadır.

⁸ İsmail Doğan, *Dünden Bugüne Türk Ailesi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009), 1; Daniel Dagenais, *The (Un)Making of the Modern Family*, çev. Jane Brierley (Toronto: UBC Press, 2008), xi.

⁹ Peter Laslett, "Characteristics of the Western Family Considered Over Time", *Journal of Family History* 2/2 (1977), 90.

¹⁰ Frances Gies - Joseph Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages* (New York: Harper Row, 1987), 278; Bancroft-Hunt Norman, *Living in the Middle Ages* (New York: Chelsea House Publishers, 2009), 16-17; Jacques Le Goff, *Avrupa'nın Doğuşu*, çev. Timuçin Binder (İstanbul: Literatür Yayınları, 2017), 59-61.

¹¹ Begüm Köse, "Geçmişten Günümüze Aile", ed. Nurşen Adak (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022), 26-27.

¹² Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Savaş Yayınları, 1983), 148 vd; Jacques Le Goff, *Medieval Civilization*, çev. Julia Barrow (Cambridge: Blackwell, 1992), 255 vd.

¹³ Mark Poster, *Critical Theory of the Family* (New York: The Continuum Publishing Co., 1988), 2 vd.

¹⁴ Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (London: Paladin Grafton Books, 1987), 222-242.

¹⁵ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper Row, 1970), 59-62.

Orta çağ toplumunda merkezi otoritenin zayıflığının ve devlet mantığının en önemli sonuçlarından birisi eğitim, sağlık, güvenlik, altyapı gibi alanlardaki hizmetlerin büyük bir kısmının devlet tekelinde olmaması ve toplumun iç dinamikleri tarafından karşılanmasıdır.¹⁶ Örneğin eğitim zorunlu ve tüm nüfusu kapsayacak şekilde olmadığı gibi bürokratik ağı bir parçası da değildir.¹⁷ Batı için eğitilmiş olmak uzun bir süre Latince bilmekle eş değerde ve ulusal dillilerle halkın genel eğitimi gibi tasavvur söz konusu bile değildir.¹⁸ Doktor olmak için, modern toplumlardakinin aksine akreditasyon süreçleri yoktur ve hekimlerin amacı toplum sağlığını temin etmek değil şikâyeti olan insanların hastalığını tedavi etmektir.¹⁹ Kurumsal ağı genelleşmemiş olması ve bunların merkezi otoriteden görece bağımsız işlemesi, modern ailede olanın aksine tarım toplumu ailesinin çeşitli iktidar ilişkileri tarafından yoğun bir şekilde çevrelenmediğini göstermektedir. Dolayısıyla sorunsal sadece bir aile biçiminin yapısal özellikleriyle ilgili değildir; insan tasavvuru, aile yapısı ve toplum yapısı birbirine bağlıdır. Tarım toplumunda sosyalleşme bu sebeple ailenin veya aileler birliğinin iç dinamikleriyle gerçekleşmiştir. Eğitim, büyük ölçüde gelenek ve adetlerin yeni nesillere aktarılmasıyla sınırlıdır.²⁰ Çok az sayıda kişi eğitim kurumlarına dahil olmuştur ve eğitilen kişi, eğitimin çıktılarını ailesine veya aileler topluluğuna iletme gibi görevlerle sorumlu değildir. Hukuki sorunlar, dini ve ahlaki içeriklerden soyutlanmadan topluluk içi aktörlerin müdahalesiyle veya merkezi otoritenin bir memuru olmaktan ziyade dini otorite adına çalışan kadı tarafından çözülmüştür.²¹ Hukuki sorunların bu şekilde çözülmesi, aşırı bireyselleşmeyi engellediği gibi günümüzde ahlak ve değerler eğitiminin beklenen sonucu verememesinin nedenlerine işaret etmesi açısından da büyük bir önemi haizdir. Bu durum, modern aile biçiminde baştan sona değişecek ve aile çok sayıda aktörün ilgi ve etkinliğinin konusu olacaktır.

Rönesans, reform ve coğrafi keşiflerin ardından oluşmaya başlayan modernite, geleneksel aile yapısının batı orijinli olarak değişimini tetiklemiştir. Aristokrasi ve serfler olarak iki ana sınıfa ayrılan toplumsal yapıda ticaretle ve daha sonra sanayiyle uğraşan üçüncü bir sınıf teşekkül etmiştir: Burjuva. Sanayi devrimiyle ekonomik gücü, Fransız İhtilaliyle siyasi gücü eline geçiren burjuva sınıfının etkinliğiyle batılı kast sistemi burjuva ve işçi sınıfı olarak yeniden şekillenmiştir. Fakat bu durumu, üretim araçlarına hakimiyetin sağladığı bir gücün kendine özgü bir kurumsallaşması olarak görmek aceleci bir tavır olacaktır. Yine de her şeye rağmen yeni bir üretim mantığı, kırsalda toprağa bağlı yaşayan insan kütlelerini şehir merkezlerine doğru hareketlendirmiştir. Bu yer değiştirme öylesine etkili olmuştur ki batı tabiri caizse yeni bir kavimler göçüne tanıklık etmiştir.

1650'li yıllardan itibaren kristalleşmeye başlayan modernite, günümüz ileri modernitesinin aksine çok daha disiplinci düzenekler icat etmiştir. Disiplinci toplumsallık, artık baba ya da çoban figürüyle temsil edilmeyen ve Makyavelist bir bakışla, olması gerekenden çok olana odaklanan merkezi bir otoritenin bürokrasi kanalıyla topluma yayıldığı, özneleşmenin alt biçimlerinin otonom süreçlerinin iptal edilerek merkezi otoritenin çarklarına eklenildiği, Orta çağ toplumundakinin aksine sadece bedenlerle ilgilenmeyip ruhların yönetilmesini de önemseyen ama ayrıca bedenin davranışlarının en küçük birimine kadar yönlendirilmesine koşullanmış bir toplumsallıktır.²² Disiplinci toplumun tipik örnekleri Ancien

¹⁶ Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2003), 151-247; Mehmet Bayartan, "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (2008), 161 vd.

¹⁷ Charles F. Briggs, "Literacy, Reading, and Writing in the Medieval West", *Journal of Medieval History* 26/4 (2000), 405; Tyrel C. Eskelson, "States, Institutions, and Literacy Rates in Early-Modern Western Europe", *Journal of Education and Learning* 10/2 (2021), 109; Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlimiyesi* (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 332-334; Murray N. Rothbard, *Free & Compulsory Education* (Alabama: The Ludwig von Mises Institute, 1999), 19; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 3.

¹⁸ Bloch, *Feodal Toplum*, 105.

¹⁹ Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Algının Arkeolojisi*, çev. Şule Ünsaldı (Ankara: Epos Yayınları, 2016), 70.

²⁰ Hugh Cunningham, *Children and Childhood in Western Society Since 1500* (London and New York: Routledge, 2021), 65.

²¹ Wael b. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılakaya (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 79; Wael b. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 84, 125.

²² Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 49; Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 13.

Régime Fransa'sı ve II. Friedrich Prusya'sıdır.²³ Aristokrasinin gerilediği ve burjuvazinin yükselişe geçtiği ve dönemin sonunda Fransız ihtilaliyle ileri moderniteni başladığı bu süreçte, bir taraftan modern ailenin ideal örneği olarak burjuva ailesi, ailenin yeniden biçimlenmesini yönlendirirken burjuva ailesinin simetrisinde işçi ailesi, burjuva ailesinin ilkel versiyonu olarak yerini almıştır.

Disiplin toplumu, doğal durum evreninin ilk örneği olarak yeni bir toplumsallık biçimine karşılık geldiği için aile yapısı da buna bağlı olarak özgündür. Disiplinci toplumda aile, birbirine zıt iki işlemi bünyesinde bir araya getirmiştir: İlk olarak geniş ailenin yerine çekirdek aile geçerken aileyi topluma ve merkezi otoriteye temsil etmek üzere babanın ailenin otoritesi haline gelmesi²⁴ ki bu, aşırı ataerkil ailedeki güç ilişkilerinin dengesini geri döndürülemez şekilde bozmuştur. Önce Marksizm ve ileriki dönemde psikanaliz, varoluşçuluk, postmodernizm gibi çok sayıda ittifakla gelişen²⁵ ve günümüzde posthümanizmin en önemli unsurlarından olan feminizmin ilk dalgası, aşırı ataerkil aile yapısına bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. İlk dalga feminizmi, tıpkı kendisine ataerkil bir yüz edinen disiplinci toplum gibi zeminini doğal durum olarak benimsemiştir ve eleştiri ve argümanlarını doğal haklar tasavvurundan türetmiştir.²⁶ Feminizm, disiplinci toplumunun erkek imgesinin kadın imgesi üzerindeki gittikçe artan baskısına verilen üretici bir cevap olmuştur. Kadın imgesi, Marksizm'in asıl üretici gücün, asıl rant kaynağının, en özel değer üretim aracının kadın olduğunun keşfetmesinden sonra savaş alanına dönüşmüştür ve erkek imgesinin yani *antropos*'un ölümü²⁷ buraya yazgılı hale gelmiştir. İkinci olarak, modern aile çocuk merkezli olarak tasarlanmış; anne, çocuk imgesi aracılığıyla toplumsallığı aileye taşıyacak olan temel iletken olarak tespit edilmiştir. Modern ailenin bütün ataerkil görüntüsüne rağmen erkeğin rolü, çekirdek ailenin istikrarını sağlamakla sınırlı olmuştur. Zira retorik olarak erkeğin önceliğini ileri sürmek dini açıdan da gelenekler açısından da oldukça kolaydır.

Disiplin toplumunun erken modern ailesinin burjuva versiyonu ve işçi ailesi versiyonuna, farklı güdülerle olmakla birlikte çeşitli yönlerden kontrol mekanizmaları nüfuz etmeye başlamıştır. Aristokrat aile yapısında doğan çocuklara annelerinin bakması hor görülecek bir davranış olarak kabul edildiğinden bebekleri süt anneler ve diğer bakıcılar büyütmeyle burjuva annesi için çocuk bakmak bir öncelik olarak görülmüştür. İşçi ailesinin bir lüks olarak bebeklerini bakıcılara bırakılması söz konusu olmamakla birlikte düşük ücretler sebebiyle erkek ve kadınların çalışmak zorunda kalmaları, bebeklerin bakıcılara bırakılmasını zorunlu kılmıştır. Ne var ki bebeklerin bakıcılara bırakılmaları ile ölüme terkedilmeleri çoğu kere aynı anlama gelmiştir. Uzaktaki bakıcılara bırakılan bebeklerin üçte ikisi, yakındakilere bırakılan bebeklerin dörtte biri ölmektedir.²⁸ On sekizinci yüzyılda çocuk bakımıyla ilgili kitap, hijyen kılavuzları ve sözlük gibi yayınlar dolaşıma sokulmuştur.²⁹ İşçi sınıfı için anne, daha çok "devlet onaylı bakıcı" görünümündedir.³⁰ Çocuk bakımı, önce aile-tıp daha sonra aile-polis, aile-hukuk ve aile-sosyal hizmet mekanizmaları arasında bağlantıların kurulmasını sağlamıştır. Bu bağlantıların her birisi, çocuğun aile içerisindeki merkezi konumunu teyit ederken kadının ailedeki iktidarını da pekiştirmiştir.³¹

İşçi sınıfı annesinin çocuk bakıcısına dönüştürülmesi, çocuk ölümlerinin önüne geçmenin ötesinde anlamlar taşımaktadır. Kentlere yapılan yoğun göçün işçi ücretlerinin düşürülmesini garanti altına almasına rağmen düzensiz ve ihtiyaçları karşılanmamış kitleler, potansiyel asayiş sorunu olarak

²³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi, 1992), 169, 236; Heinz Stinert, "The Development of 'Discipline' according to Michel Foucault: Discourse Analysis vs. Social History", *Crime and Social Justice* 20 (1983), 86.

²⁴ Jacques Donzelot, *Aile Polisi*, çev. P. Burcu Yalın (Ankara: Nika Yayınevi, 2022), 63.

²⁵ Yang Feng, *Feminizm ve Marksist Hümanizmin Diyalektiği*, çev. Deniz Kızılçeç (İstanbul: Canut Yayınevi, 2013), 275-314; Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, çev. Seyran Sam - Eda Çaça (İstanbul: Kolektif Kitap, 2019), 66; Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I: Olgular ve Efsaneler*, çev. Gülnur Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019), 67-78; Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 96 vd.

²⁶ Josephine Donovan, *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*, çev. Aksu Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 21 vd.

²⁷ Süleyman Gümüş, "Posthümanist Evrende Din Eğitimi", *Din Eğitiminde Ana Konular*, ed. Mehmet Bahçekapılı - Ahmet Ali Çanakçı (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 210 vd.

²⁸ Donzelot, *Aile Polisi*, 25.

²⁹ Donzelot, *Aile Polisi*, 31.

³⁰ Donzelot, *Aile Polisi*, 45, 46.

³¹ Donzelot, *Aile Polisi*, 34, 38, 39, 60.

görülmüştür³² ve Avrupa'daki on dokuzuncu yüzyıl isyanları işçi kitleleri etrafında yayılmıştır.³³ Bu sebeple Donzelot'un ifadesiyle "Kadın, içerideki kadın, dikkatli ilgili anne, erkeğin kurtuluşuydu artık, işçi sınıfını medenileştirmenin ayrıcalıklı enstrümanıydı. Kadını bu kullanıma göre şekillendirmek, ona gereken talimi vermek ve bir adanma taktiğinin unsurlarını aşlamak yeterdi onun işçinin şu bağımsızlık ruhunun hakkından gelmesine."³⁴ Baba, ailenin dış çeperi boyunca konumlanarak çekirdek aile formasyonunun dış sabitesi haline gelirken anne olarak kadın, çocuğun bakımından birinci derecede sorumlu kişi, kocasının zararlı alışkanlıklarını toplum adına törpüleyen görevli ve en az bunlar kadar önemli olmak üzere tasarruf yoluyla ailenin içgüdülerini faal halde tutan bir uyarıcı olarak işlev görmüştür. Aile üyelerinin rollerini başarılı bir şekilde yerine getirebilmeleri için evliliğin anlamında bir yön değişikliği ortaya çıkmıştır. Geleneksel aile biçiminde eş seçmenin en önemli kriteri, uygun sosyal statü³⁵ iken modern aile için ilk kriter duygusallıktır.³⁶ Hem burjuva ailesinde hem de işçi ailesini mümkün kılan, denk konumları birbirine bağlayan akit değil, aşk dolayımında tezahür eden sadakattir.³⁷ Tabii ki ne duygu, böylesi bir güveni sağlayacak kararlılığa sahiptir ne de insanların kendi özneleşme kipliklerinin hangi zaaflarla malul olduğu hakkında bir idraki söz konusu olabilir. Modern çekirdek ailenin anomalileri, kendisini en güçlü hissettiği ama en kırılgan yerde, bu duygusallıkta kök salmıştır. Uzun zamandır en önemli tartışma başlıklarından olan boşanma oranlarının gittikçe ivmelene hızı, duygusallığın modern ailedeki işlevi ile ilgilidir.

Erken moderniteden ileri moderniteye geçişte disiplin mekanizmaları önemli ölçüde ortadan kalkmıştır. Çünkü fertlerin ve toplumun disipline edilmesi için göze alınan yüksek maliyete rağmen beklenen verimliliğe ulaşamamıştır. Ayrıca, erken modernitenin geleneksel toplumdan çıkışı sağlamış olması, bu aşamanın görevini yerine getirdiğini göstermektedir. İleri modernitenin temel özelliği, güvenlikçi/gözetimci olmasıdır. Fakat buradaki gözetimin amacı ne geleneksel toplumda olduğu gibi insanların kurtuluşlarını sağlamak ne de disiplin toplumunda olduğu gibi beden hareketlerinin en ince ayrıntısına kadar dış bir otoriteyle biçimlendirilmesidir.³⁸ Güvenlik mekanizmalarının avantajı, sadece disiplinci mekanizmaları daha da incelikli hale getirebilmesi değildir³⁹; insan bilimleri, insanın ve toplumun kendisini aracı kılarak yönetilmesini mümkün kılan bir stratejik üstünlük sağlamıştır.⁴⁰ Güvenlikçi toplumsallık, bireylere ve topluma, otoritenin tuttuğu aynadaki imajlarına uygun olarak onların varsayımsal iradeleriyle içerden inşa edebilmelerine olanak tanımaktadır. Yani bir taraftan bireyin bütün varoluşu bir panoptikon ölçeğinde dışa açılacak⁴¹ ama varsayımsal bir irade hem varoluşu kısmi bir opaklık kazandıracak hem de bireyselliğin simetrisinde bir karanlık bölge -örneğin bilinçdışı- oluşturacaktır.

On dokuzuncu yüzyılda başlayan ileri modernlikte kadın ve çocuk imgesinin önemi daha da artmıştır. Çocukluk eksenini üzerinden aile zaten tersyüz edilmiştir⁴² fakat bu çocukluğun bizatihi bir değer olarak görüldüğü anlamına gelmemektedir. Erken ve orta modernite boyunca çocuk işçiliği oldukça yaygındır ve çocuk işçi yaşı dokuza kadar düşmüştür.⁴³ Buna karşın çocuk merkezli yürütülen faaliyetlerin üst düzey verimliliği, eski faaliyetlerin derinleştirilmesini ve yenilerinin yürürlüğe konmasını

³² Donzelot, *Aile Polisi*, 56.

³³ Samuel Hayat, "Working-Class Socialism in 1848 in France", *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, ed. Douglas Moggach - Gareth Stedman Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 122-127; Jonathan Sperber, *The European Revolutions, 1848-1851* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 124-130.

³⁴ Donzelot, *Aile Polisi*, 50-51.

³⁵ Gisela Bock, *Avrupa Tarihinde Kadımlar*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Literatür Yayınları, 2004), 23.

³⁶ Köse, "Geçmişten Günümüze Aile", 33.

³⁷ Ilori Oladapo Mayowa, "Family Institution and Modernization: A Sociological Perspective", *Research on Humanities and Social Sciences* 9/8 (2019), 100; Katie Barclay, "Love and Other Emonions", *The Routledge History Of Women In Early Modern Europe*, ed. Amanda L. Capern (New York: Routledge, 2020), 85-87.

³⁸ Eric Paras, *Foucault: Öznemin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin (İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016), 139.

³⁹ Thomas Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*, çev. Özge Karlık (Ankara: Phoneix Yayınevi, 2016), 271.

⁴⁰ Donzelot, *Aile Polisi*, 114.

⁴¹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 252-285.

⁴² Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, çev. Robert Baldick (New York: Alfred A. Knopf, 1962), 46-47.

⁴³ Jack Goody, *Avrupa'da Aile*, çev. Serpil Arsoy (İstanbul: Literatür Yayınları, 2004), 156.

hızlandırmıştır. Donzelot, çocukluğa eklenen mekanizmaların anne ve baba imgesinin yüzeyinde derinleştiği çatlakları şöyle ifade etmektedir:

“Sosyal vasiler ile teknisyenlerden oluşan bu ikili ağın arasına yerleştirilen aile, böylelikle sömürgeleşmiş gibi görünüyor. Yüz yüze bakan iki merci, bir tarafta aile ile öbür tarafta aygıt bulunmuyor artık; onun yerine, çocuğun etrafında organize edilen bir dizi eş merkezli çember söz konusu: aile çemberi, teknisyenler çemberi ve sosyal vasiler çemberi. Ailenin liberalleşmesinin, çocuk haklarının doğuşunun ve erkek-kadın ilişkisindeki yeni dengenin paradoksal sonucu olarak, bu haklar ne kadar ilan edilirse, vesayet otoritesi yoksul ailenin üzerindeki pençesini o kadar sıkılaştırıyor. Aile ataerkilliği burada ancak bir devlet ataerkilliği pahasına yıkılıyor. Bunun bir kanıtı da babanın çoğu zaman orada olmaması. Çalıştığı için mi? Elbette ama hepsi bu değil, zira orada olduğunda dahi, on seferin dokuzunda, susmak ve sözü karısına vermek için. Oradaysa eğer, karısının ısrarıyla orada olduğunu sezinliyoruz ya da yetkililer çağırıldığında gitmek gibi edinilmiş bir alışkanlıktan ama asla bir rol oynama umuduyla değil. Zira gerçekte oynayabileceği bir rol de yok. Babanın simgesel otorite işlevini yargıç ele geçirmiş bulunuyor, pratik işlevini ise eğitimci. Anne kalıyor geriye; onun rolü ise bastırılmış değil, tam tersine muhafaza ediliyor ve ısrarla aranıyor. Tabii, istihdam ile saygılı bir ağırbaşlılık arasında bir yerde durmak kaydıyla.”⁴⁴

Bu pasaj, ailedeki sabit değişkenin baba ya da anne değil de çocuk olması durumunda ailenin yapısındaki kırılmayı, özellikle insan türünün iki cinsiyetini temsil eden kadın/anne ve erkek/baba yerine bil kuvve bir insanlık hali çocuğun sabit değişken kılınması dikkate alındığında çarpıcı bir şekilde açıklamaktadır. Çocuğun aileye açılan kapı oluşu, çocuğun iletkenliğini artıracak yollara yönlendirmiştir. Bunun için en ideal yol, çocuğun aile dışına çıkarılması olarak görünmüştür: Okul. Aristokrasi ve burjuvalar için çocukların eğitimi hiçbir zaman sorun olmamıştır zira onlar özel öğretmenler tutarak veya okullara ücret ödeyerek çocuklarına eğitim aldırılmaktaydılar. Resmi ve zorunlu eğitimin yokluğunda genel nüfusa açık eğitim ise kilise okulları tarafından yürütülmüştür⁴⁵ ki kamu okullarının aslında tözsel olarak çok bir şeyin değişmediği batı dünyasında kilisenin işlevlerini devralarak genişlettiği de söylenebilir. Kilise merkezli eğitim, modern devletin merkezîyetçi doğasıyla uyum sağlamadığı gibi bu okullar açık bir şekilde gelenekseldi. Akredite edilmiş, yeni usullerle eğitim veren öğretmenlerin görev aldığı resmi ve zorunlu eğitim sistemi, okuma yazmanın yaygınlaştırılmasıyla birey ve ailelerin enformasyona ve endoktrinasyona tabi tutulmalarını kolaylaştırmış ve hızlandırmıştır. Sağlık, hijyen ve diğer davranış normlarının aileye ulaştırılmasında ilgili uzmanların en önemli müttefiki olarak çalışmıştır.⁴⁶

Okul sistemi çocuklukla ilgili modern tasavvurun ön cephesinde vazgeçilmez bir yer edinmesine rağmen, genel olarak çocuklukla ilgili pozitif normları kapsamaktadır. Negatif normlar içinse daha özelleştirilmiş mekanizmalar üretilmiştir. Bunlar risk altındaki çocuklar ve riskli çocuklar tanımları boyunca yayılmışlardır. Bir taraftan çocuk ve ergenleri koruma dernekleri hızla çoğalırken⁴⁷ suça meyilli veya aile otoritesine uymayan çocuklarla ilgili olarak yardımseverlik kuruluşları, hakimler, çocuk hekimleri, sosyal yardım kuruluşları, tıp ve psikiyatri gibi çok sayıda uzman, uzmanlık alanı ve kurumdan oluşan, birbirleriyle bağımlı bir takım adalar çokluğu aileye ve aile üyelerine eklenmiştir.⁴⁸ Böylece “aile bağımlılık ve aidiyet ilişkilerinden oluşan karmaşık bir ağın pleksusu olmaktan çıkarak, kendisine dışsal olan aygıtların sinir uçlarının irtibat noktasına (nexus) dönüş”müştür.⁴⁹ Bu dönüşümün süreklilik kazanabilmesi içinse pedagoji, anne ve babanın anne ve baba oluşlarının biyolojik imalarının dışındaki anlamlarını devralabilmek için pedagoji gündeme gelmiştir. Ne var ki pedagojinin burjuva ailesi ile işçi ailesindeki çıktıları birbirinden oldukça farklıdır:

“Burjuva ailesi, çocuğun etrafına, onun gelişim sahasının sınırlarını belirleyen bir sağlık kordonu çekiyordu: Bu sınırlar dahilinde, psikopedagojinin bütün getirileri seferber edilmek suretiyle çocuğun bedensel ve zihinsel gelişimi teşvik edilecek ve ihtiyatlı bir gözetim ve denetimle kontrol edilecekti. Öbür durumda ise, pedagojik modeli bir *denetimli serbestlik* olarak tanımlamak daha doğru olur. İşçi

⁴⁴ Donzelot, *Aile Polisi*, 119.

⁴⁵ Robert Allan Houston, *Literacy in Early Modern Europe: Culture and Education (1500-1800)* (New York: Routledge, 2013), 70.

⁴⁶ Donzelot, *Aile Polisi*, 91.

⁴⁷ Donzelot, *Aile Polisi*, 98; Cunnigham, *Children and Childhood in Western Society Since 1500*, 123-130.

⁴⁸ Donzelot, *Aile Polisi*, 98-105.

⁴⁹ Donzelot, *Aile Polisi*, 107.

çocuğuna ilişkin mesele, köhne kısıtlamaların ağırlığından ziyade, aşırı serbesti -çocuğun sokağa bırakılması- idi; bunun için hayata geçirilen teknikler ise bu serbestliğin sınırlandırılmasını, çocuğun daha çok gözetim ve denetim altında mekanlara, okula ve aile konutuna yöneltilmesini hedefliyordu.”⁵⁰

Donzelot’un vurguladığı gibi pedagoji, gelişim ile gözetim arasında bir fonksiyonu temsil etmektedir. Gelişimin özelliklerinin belirlenmesi için biyoloji, psikoloji ve tıp gibi söylemler çocukluk üzerinde bir araya gelirken sınırların dıştan belirlenmesi, insan oluşun anlamının da bireyin kararına bırakılmadığını göstermektedir. Bu, bir bakıma dünyanın devasa bir hapishane olarak yeniden inşa edilmesi demektir.

Modernitenin başından beri batılı aile biçimi karakteristik özelliklerini kazanırken moderniteye geçmeye karar veren toplumumuz hayatın genelinde olduğu gibi aileyi oluştan imgeleri de ithal etmeye başlamıştır. Bununla birlikte söz konusu imgeler, doğal bir şekilde tezahür etmediği için devlet ve aydınların temsiliyetinde aile ve onun aktörlerinin imgeleri toplumda yayılmaya çalışılmıştır. Bunun yerine getirilmesi ise eğitim sisteminin ve onun tamamlayıcı unsurlarının görevi olmuştur. Günümüzde de özelliklerin yapısal özelliklerini analiz etmedeki temel sorun, dönüşümün yukarıdan ve genellikle öğretim sistemi aracılığıyla yapılması ve bunu pekiştirecek şekilde sosyoloji gibi disiplinlerin makro ilişkileri formüleştirerek değişimi bunlara bağlaması sebebiyle özelliklerin kurululumunun göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Yaşamakta olduğumuz sorunların bütün çabalara rağmen bir düzeltilememesi, daha genel bir bakış açısını gerekli kılmaktadır.

3. Toplumumuzun Modernleşen Ailesinde İmgeler ve Son Kale Eğretilmesinin Anlamsızlığı

Toplumumuzun aile biçimi, İslam dinin gereklerinin yerleştirilmesi sürecinde oluşmuştur. Zaman içerisinde bununla ilgili fıkıh, ahlak, tasavvuf gibi disiplinler aile ile ilgili nazari ve pratik bir kavrayış ortaya koymuştur. Klasik ahlak tasavvurunda aile ilm-i ahlak, tedbirü’l-menâzil ve siyâsetü’l-müdün’den oluşan sınıflandırmanın bir parçasıdır.⁵¹ Bu tasavvur, modern aile yapısından farklı bir şekilde aile bireylerinin duygusal bağ ve birbirilerine karşı sorumluluklarını değil ahlaki-dini sorumluluklarını da belirleyen Tanrısal bir çerçevede yer almaktadır. Fakat bu gerçeklikten kopuk bir aile biçimi olduğunu kesinlikle göstermez. Klasik ailenin ayırt edici yönü, evin dış sınırlarının mahrem alanın da sınırlarını oluşturmasıyla⁵² üst düzeyde öznel ama diğer taraftan ailenin ekonomik faaliyetlerinin ailenin iyi olup olmadığını belirlemesiyle oldukça nesnelidir.

Klasik aile tasavvuru ve bu tasavvura kaynaklık eden imgeler, toplumumuzun modernleşmeye yönelmesiyle yerlerini yeni tasavvur ve imgelere bırakmıştır. Tanzimat, bu bağlamda açık bir ayrımı işaretlemektedir. Eski ve yeni dünya görüşleri arasındaki sınır, Tanzimat ile belirginlik kazanmaktadır; Tanzimat öncesindeki dünya geride bırakılmıştır. Bu bakımdan toplumumuz bir taraftan batının geçmişini yeniden deneyimlemekteyken diğer taraftan Batının şimdisini onunla birlikte yaşamaya çalışmaktadır. Batılı modern aile biçiminin gelişim serüveni, bu sebeple mevcut aile yapımızla ilgili bir analiz için temel görevini yerine getirmektedir. Toplumumuzun aile yapısını analizle ilgili olan bu çalışmanın birinci bölümünde modern batılı aile biçiminin gelişimine yer verilmesinin sebebi de buydu. Dolayısıyla tek bir modern aile biçimi vardır ve onun farklı toplumlara ve kültürlerle göre yerel alt biçimlerinden bahsedilebilir.

Tanzimat öncesi aile yapısının günümüzdeki yaygın aile sınıflandırmaları olan geniş aile çekirdek aile ayrımını tam anlamıyla yansıtmıyorsa tartışmalıdır. Çok eşliliğin yaygın olmaması ve ailelerdeki az çocuk sayısına bağlı olarak⁵³ ailenin baba, anne ve çocuklardan müteşekkil olduğu yönündeki

⁵⁰ Donzelot, *Aile Polisi*, 61-62.

⁵¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 79-80.

⁵² Nurullah Güngör, “İslam Hukuku’nda Özel Hayat Kavramı ve Günümüz Uygulamaları”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2016), 79-83; Seda Örsen Esirgen, “Osmanlı Hukukunda Konut Dokunulmazlığını İhlal Suçu”, *Ankara Üni. Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/4 (2016), 2306-2329.

⁵³ Ömer Demirel vd., “Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Aile Yapısı* (Ankara: Ülke Yayın Haber Tic. Ltd. Şti., 1992), I/105; Abdurrahman Kurt, “Osmanlı Aile Yapısı”, *Muhafazakâr Düşünce* 31 (2012), 131.

düşünceler olduğu gibi⁵⁴ özellikle modernite öncesi ailesinin birincil işlevlerinden olan ekonomik faaliyetler, bilinen anlamıyla çekirdek ailenin mümkün olamayacağını göstermektedir.⁵⁵ Bu sebeple geniş aile-çekirdek aile ayrımından ziyade klasik aile ifadesini kullanmak daha doğru olabilir. Klasik aile, Orta çağ toplumlarının genel yapısına uygun olarak ataerkillidir. Fakat bu ataerkillik Orta çağ sonrası Avrupa hümanizminin ataerkilliği ile karıştırılmaktadır.⁵⁶ Modern ataerkillik, erkek-kadın düalizmine dayanmaktadır⁵⁷ ve fakat kadın imgesi, onun merkezindeki kara delik gibidir. Buna karşın klasik ailedeki kadın ve erkek imgesi konusunda Taşköprüzâde şöyle demektedir: "...nasıl ki erkek ev için ruh, kadın beden gibi[dir]."⁵⁸ Klasik aile ataerkilliği kâinatın yönetimi, toplumun yönetimi, ailenin yönetimi ve kendiliğin yönetimi şeklindeki iç içe geçen çemberlerin bir sonucudur. Kelam ve felsefe eserlerinde ele alınan Tanrı-âlem ilişkisi, paylaşılmayan bir otoriteye dayandığı gibi toplumlar da tek bir yöneticinin egemenliğinde idare edilmektedir. Vücutta yönetilen organlar ve bir yönetici organ bulunduğu ve beden de nefis tarafından yönetildiği gibi, ailenin de söz konusu teolojik-ahlaki yönetimin bir parçası olarak tek bir yöneticisinin olması gerekir. Klasik düşünce için yönetim, devlet aklı mantığının aksine, iradenin şartsız kabul ettirilmesi değil, şartları olan kabulün, yöneticiye insanların kurtuluşunu sağlama sorumluluğu yüklemesidir. Dahası teorideki bu birlik, klasik ailedeki kuşak sayısının ikiden fazla olması ve akrabaların fiziksel yakınlığıyla merkezleştirilmiştir. Ayrıca klasik düşüncede aile reisi, yönetici ve hekim metaforunun bir bileşimidir.⁵⁹ Burjuva ailesinde aile reisinin görevi, ekonomik faaliyetlerin rasyonelleştirilmesi, hanenin gelirinin en üst düzeye çıkarılması ama buna karşın harcamaların en alt düzeyde tutulması ve gelir-gider işlerinde en küçük bir detayın dahi atlanmamasıdır.⁶⁰ Tekrar etmek gerekirse, modern dönem ataerkilliğinin ailedeki karşılığı doğrudan baba iken klasik ailedeki karşılığı baba değil erkektir. Erkek; baba, dede, dayılar, amcalar gibi alt bölümlere ayrılır. Yani klasik aile baba, anne ve çocuklardan oluşmadığı için tek merkezli değildir; aksine çok merkezlidir. Bunun istisnası, ailenin devlete karşı mali yükümlüğünün evin reisi olarak baba tarafından yerine getirilmesidir.⁶¹ Buna ek olarak modern ataerkillikte ahlaki kurallar daha çok kadın için bağlayıcıyken erkek oldukça serbesttir. Zaten Donzelot'un da vurguladığı gibi modern aile formasyonunda merkezi otoritenin kadınlara ittifakının pratik amaçları arasında öncelikli olan, kadının tutuculuğuyla erkeğin ahlaklaştırılmasıdır. Halbuki toplumumuzun klasik ailesinde, ahlaki kuralların kesinliği her iki cinsiyet için aynı oranda geçerlidir.⁶²

Klasik ailede ahlaki gelişim, bireysel bir ahlaki gelişim sürecinin bir parçası değildir. Aile üyelerinin güç ilişkileri, itidalli davranma kuralı tarafından yönlendirilmelidir.⁶³ Ulusun kendini algılama şekli ya da bir insanlık idealini benimsetmek, modern ailenin ahlaki gelişim görevine dahil olan unsurlar olmakla birlikte, modern ailenin işlevlerinin önemli bir kısmı aile dışı kurumlara devredildiği için modern insanın ahlaki gelişimi boyut kaybetmiştir. Taşköprüzâde ailenin ahlaki tekamüldeki ekonomik perspektifi şöyle dile getirmektedir:

"...yani mal kazanırken iki şeyi, adaleti ve kişilik onurunu [mürüvvet] gözetmelidir. Birincisi, muamelede ve alışverişlerde eşitliği ve tartıda dosdoğru ölçüyü korumak, ölçüde hile ve eksikten kaçınmakla olur. İkincisi meslek türlerinden en itibarlı olanlarını, iffet ve kişiliğe en yakın olanları seçmek, adi mesleklerden uzak durmaktır. Ayrıca insanın geçimini temin ederken hürriyetini koruması ve kınanmadan uzak durması lazımdır."⁶⁴

⁵⁴ Ahmet Özkiraz - Gül İşçi Baş, "Osmanlıdan Günümüze Türk Toplumunda Aile Yapısı ve Boşanma", *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 18/30 (2016), 90.

⁵⁵ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 20.

⁵⁶ Bock, *Avrupa Tarihinde Kadınlar*, 6, 15.

⁵⁷ Derya Şaşman Kaylı, *Kam Bedeni ve Özgürleşme* (İzmir: İlyas Yayınevi, 2013), 44.

⁵⁸ Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Müstakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 194.

⁵⁹ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 191.

⁶⁰ Werner Sombart, *Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlâki ve Entelektüel Tarihine Katkı*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 128 vd.

⁶¹ Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, 18-19.

⁶² Kurt, "Osmanlı Aile Yapısı", 132.

⁶³ Taşköprüzâde, *Mevzuatü'l-ulûm* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313), 336.

⁶⁴ Taşköprüzâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 176.

Klasik ailede eve helal rızık getirmek çok önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Bu bağlamdaki etkisi günümüze de kısmen ulaşan ahilik oldukça dikkate değerdir. Ahiliğin kadın kolu olan Bâciyân-ı Rûm da bu bakımdan oldukça önemli bir kurumdur.⁶⁵ Aile ile ahlak arasındaki ekonomik bağlantının bir diğer yönü harcamalardır ki bu, modern aile için neredeyse tamamen vicdani bir gerçeklik haline gelmiştir. Harcamanın en üst düzeyi, zekât sadaka gibi Allah yolunda yapılan harcamadır; ikinci seviyede mürüvveti artıracak harcamalar gelmektedir, üçüncü seviye aileyi korumak için yapılan harcamalardır ve kişinin ailesi için yaptığı harcamalar dördüncü seviyededir.⁶⁶

Osmanlı modernleşmesi, hemen her alanı etkilediği gibi ailenin formasyonunda da kırılmalar meydana getirmiştir.⁶⁷ Sosyolojinin bir bilim olarak kurumsallaşması, istatistik gibi araçların yaygınlaşması gibi hususlar, devletin toplumu daha net ve detaylı görmesini sağlamıştır ki bunlar politika üretmek için gerekli bilgileri tedarik etmiştir. Tabii ki kültürel hiçbir fenomen bütünüyle doğal olmadığı gibi klasik aile de politik etkinliklerden bütünüyle uzak değildir. Klasik aile, söylemsel düzlemde ahlaki tasavvura yerleştirilmiştir. Ahlaki tasavvur, özellikle Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eserinde olduğu gibi politikayla tam olarak mecz edilmiştir. Eğer İslam Medeniyeti, kalam ve fıkıhın önderliğinde dini ilimleri zemin olarak değil de Müslüman düşünürlerin müktesebatının üzerinde yükselseydi, muhtemelen insanlık moderniteyle daha erken bir dönem karşılaşacaktı ve bu daha yüksek düzeyde sentetik aile formasyonunun tarihini farklı bir coğrafyada ve tarihsel dönemde başlatacaktı. Söylemsel düzlemde metafiziksel bir ahlaki tasavvurda yer alan aile yaşantısı, iktidar ilişkileri açısından Osmanlı Devleti döneminde bürokrasiye en azından hukuki düzlemde eklenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda özellikle nikahların kadı huzurunda kıyılması konusunda çaba sarfedilmiştir. Nasıl ki Müslüman düşünürler modernitenin erken bir habercisi ise Osmanlı Devleti, döneminin en merkezî yapıyla modern devletin bir gelişim aşamasını temsil etmektedir.

Osmanlı Devleti'nin modernleşmesinin altında çok ve çeşitli sebepler olmakla birlikte merkezîleşmenin yeni ve daha kusursuz bir merkezîleşmeye evrilmesi batılılaşmanın sürekliliğini sağlamıştır. Tanzimat Fermanı ile görünürlük kazanan modernleşme,⁶⁸ yeni bir dünya görüşüne, yeni bir devlet, toplum ve insan anlayışına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Tanzimat döneminin tek amacının idari dönüşüm olduğu⁶⁹ yargısına katılmak mümkün değildir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca ilerleme kaydeden Osmanlı modernleşmesi, öylesine belirleyici olmuştur ki günümüz kurumlarının ve gündelik yaşamının unsurları bu dönemde ya ortaya çıkmıştır ya da temelini atmıştır.

Yeni bir dünyaya dahil olmak doğal bir şekilde aileyi de yeniden şekillendirmeye başlamıştır.⁷⁰ Değişim klasik aileden çekirdek aileye dönüşmekle sınırlı değildir. Değişim, aile üyelerinin birbirine bağlanma biçiminde yani konfigürasyonunda ve ailenin işlevlerinde gerçekleşmiştir. Konunun geniş aile-çekirdek aile dikotomisinde ele alınması, onun sosyoloji, antropoloji, tarih gibi disiplinlere hasredilmesine yol açmakta, başka bir deyişle kırılmanın üzeri örtülerek dünyevi şartlarla sınırlı bir değişkenler kümesinin hermenötisine münhasır kılınmaktadır. Klasik aile, çekirdek aileye dönüşüp üyeleri yeni anlamlara kavuşurken ailenin mekânı da yeniden biçimlenmiştir. Modern insanın doğal mekânı kent olduğu için, kentler modern insanın doğum ve gelişimine göre tasarlanmış ve inşa edilmiştir. Bunun aileyle en yakın bölümü evdir. Modern kentin modern evleri ve evlerin eşyalandırılmaları, belirli bir habitusu içkindir ve

⁶⁵ Yasemin Tümer Erdem - Halime Yiğit, *Bacıyân-ı Rûm'dan Günümüze Türk Kadının İktisadî Hayattaki Yeri* (İstanbul: İTO Yayınları, 2010).

⁶⁶ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 196-197; Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 179-183.

⁶⁷ Diana Gittins, *Aile Sorgulanıyor*, çev. Tuna Erdem (İstanbul: Pencere Yayınları, 2011), 19; Salih Aybey, "Dünden Bugüne Modernleşme Bağlamında Ailenin Değişim ve Dönüşümü", *Aile ve Modernite*, ed. Salih Aybey vd. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017), 104-105.

⁶⁸ Tanzimat Fermanının açtığı ufku kesintisiz devam etmesi ve Batıyı takip etmedeki tutarlılık, Osmanlı modernleşmesinin daha geriye giden bir ön hazırlığa işaret etmektedir. III. Selim ıslahatlarının Nizâm-ı Cedid yani yeni düzen anlamına gelmesi, bu bakımdan oldukça anlamlıdır.

⁶⁹ Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, 185.

⁷⁰ Doğan, *Dünden Bugüne Türk Ailesi*, 118 vd.

evin parçaları kendine özgü davranış kalıplarını kendinde toplamaktadır.⁷¹ Başka bir deyişle, davranış kalıpları bireylere önseldir ve bir bakıma bireylere kendilerini dikte etmektedir.⁷² Esas itibarıyla evler birbirinin aynısıdır⁷³ yani fraktaldır ve üretim ile evlerin fraktal yapısı arasındaki fonksiyon, ailenin iç üretim mekanı olmasına izin vermemektedir. Evlerin fraktal yapısı, kültürlerle özgü aile biçimlerinin tek biçimli modern aileye dönüştüğünün açık bir göstergesidir.⁷⁴

Modern ailenin yeni kadın imgesi Osmanlı modernleşmesinde hızlı bir şekilde taklit edilmiştir. Daha önce sadece sıbyan mekteplerine gidebilen kız çocukları için 1842'de Tıbbiye Mektebi'nde açılan ebelik kursları, 1858'de kız rüştiyesi, 1864'te Rusçuk'ta İslahane, 1869'da kız sanayi okulu, 1870'te Dâru'l-muaallimât yani öğretmen okulu açılmıştır.⁷⁵ Kadın eğitiminin kadınların bu eğitim süreçlerine ilgisizliğine⁷⁶ rağmen önemsenmesi, okuryazarlık ile modern yaşam arasındaki özsel bağdan kaynaklanmaktadır. Zira modern hayat, geleneksel toplumun işitmeye dayalı işleyişinden farklı olarak gözün ön planda olduğu bir gösterge sistemiyle kodlanmıştır. Okuryazarlık olmadan modern insan yani birey hayatta kalamazdı ve modernite projesi başarısız olurdu. Bir taraftan modern kamusal yaşamın yaygınlaşmasıyla kadın imgesi kadınlarla ilgili dernekler ve yayınlar yoluyla somutlaşmış ve yaygınlaştırılmıştır. İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi, Kadınları Esirgeme Derneği, Teâlî-i Nisvan Cemiyeti, Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti, Osmanlı Cemiyet-i Hayriyye-i Nisaiyye, Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvân Cemiyeti önde gelen kadın dernekleri arasında yer almıştır.⁷⁷

*Muhadderat'*ın eki olarak çıkan *Terakki* (1868), *Vakit yahut Mürebbi-i Muhadderat* (1875), *Âyine* (1875), *Aile* (1880), *İnsaniyet* (1883), *Hanımlar* (1883), *Şükûfezâr* (1886), *Mürüvvet* (1888), *Parça Bohçası* (1889), *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895), *Hanımlara Mahsus Malumat* (1895), *Âlem-i Nisvân* (1906) ve daha başka pek çok yayın kadını ve aileyi tartışma konusu yapmıştır.⁷⁸ Sürec içerisinde konu farklı aktörler, kurumlar, başlıklar ve sorunlara göre çeşitli şekillerde tartışılmış olmakla birlikte kadın imgesinin alanı eleştirilerle genişletilmiştir. Örneğin *Kadınlar Dünyası* gazetesinde 4 Nisan 1913 yılında yayınlanan "*Hukuk-ı Nisvân*" isimli makalede şöyle denilmektedir:

"Biz kadınlar mil-i kadime ve hazıra medeniyetleri arasında bambaşka mevkiler tutmuşuz. Erkekler bizi daima mahkûm, daima esir etmişlerdir. Erkekler yüzünden asırlarca hatta dünya dünya olalı çekmekte olduğumuz zulmün def'ini bugün biz erkeklerin mürüvvetinden istemeye tenezzül eder miyiz? Biz kadınlar, kadınlık dairesinde göstereceğimiz teali ve mevcudiyet sayesinde erkekleri vazife-i ademiyyetlerine irca mecbur edeceğiz."⁷⁹

Osmanlı toplumundaki feminizm, diğer toplumlarda olduğu gibi sadece kadınların gündeminde olan bir mesele olarak kalmamıştır. Materyalist bir fikir adamı olarak tanınan Baha Tevfik feminizm hakkındaki ifadesi oldukça ilginçtir: "İslâmiyyetin ayrıca bir feminizm islahâtına aslâ ihtiyacı yoktur. (...) İslamiyyet "feminizm" dir."⁸⁰

On dokuzuncu yüzyılda kadınlara hitap eden ve kadın kimliğini belirgin hale getiren yayınların yanı sıra modern çocukluk imgesinin genel hatlarını ortaya koyan yayınlar başlamış ve bunların sayıları hızla artmıştır. Bu eserler, geleneksel toplumun çocukluğu yetişkinliğin bil kuvve hali olarak görmesine bir

⁷¹ Richard Sennett, *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. Süha Sertabiboğlu - Can Kurultay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 54-55.

⁷² Siddık Ağçoban, "Modern Toplumda Aile Olmak (Kent, Politika ve Din Bağlamında Bir Değerlendirme)", *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar*, ed. Süleyman Gümüş - Z. Şeyma Altın (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022), 29.

⁷³ Ağçoban, "Modern Toplumda Aile Olmak", 30.

⁷⁴ William Josiah Goode, *World Revolution and Family Patterns* (London: The Free Press of Glencoe, 1963), 1.

⁷⁵ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 165 vd; Fatma Kılıç Denman, *İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın* (İstanbul: Libra Kitap, 2009), 37.

⁷⁶ İsmail Doğan, "Tanzimat Sonrası Sosyo-Kültürel Değişmeler ve Türk Ailesi", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992), 191.

⁷⁷ Zafer Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016), 19.

⁷⁸ Kılıç Denman, *İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*, 37-38; Hatice Akın Zorba, "Muhadderât ve Etfâle Mahsus Bir Osmanlı Dergisi: Âyine", *Folklor/Edebiyat* 24/95 (2018), 157; Ayşe Bozkurt, *The Issue of Education in Ottoman Women's Periodicals (1869-1895)* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi SBE, 2006), 10.

⁷⁹ Hülya Osmanağaoğlu (ed.), "Hukuk-ı Nisvân", *Feminizm Kitabı: Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), 59.

⁸⁰ Odette Laguerre, *Feminizm Âlem-i Nisvân*, ed. Kemal Bakır - Ali Utku, çev. Baha Tevfik (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 7.

eleştiridir ve çocukluğu yetişkinlikten ayırarak çocukluğun kendine özgü varoluşsal özelliklerini açıklamaya çalışmışlardır.⁸¹ İlk çocuk dergisi olan *Mümeyyiz*, 1869 yılında yayımlanmaya başlamıştır.⁸² Daha sonra, *Hazine-i Etfal* (1873/1874), *Sadakat* (1875), *Etfal* (1875), *Ayine* (1875), *Arkadaş* (1876), *Tercüman-ı Hakikat* (1880), *Aile* (1880), *Bahçe* (1880), *Çocuklara Arkadaş* (1881), *Çocuklara Kıraat* (1881), *Vasita-i Terakki* (1882), *Mecmua-i Nevresidegân* (1882/1883), *Etfal* (1886), *Teşvik* (1886), *Nümune-i Terakki* (1887), *Debistan-ı Hired* (1887), *Çocuklara Talim* (1887), *Parça Bohçası* (1889/1890), *Mektep* (1891), *Çocuklara Mahsus Gazete* (1896), *Çocuklara Rehber* (1897), *Musavver Küçük Osmanlı* (1909), *Arkadaş* (1909), *Talebe* (1911), *Mektepli* (1913), *Çocuk Yurdu* (1913), *Çocuklar Alemi* (1913), *Türk Yavrusu* (1913), *Çocuk Duygusu* (1913), *Çocuk Kalbi* (1914), *Mini Mini* (1914), *Türk Çocuğu* (1914), *Küçükler Gazetesi* (1919), *Çocuk Gazetesi* (1919), *Hür Çocuk* (1920) isimli çocuk dergileri yayın hayatına başlamıştır.⁸³ Erken Cumhuriyet Döneminde ise *Yeni Yol* (1923), *Musavver Çocuk Postası* (1923), *Haftalık Resimli Gazetemiz* (1924), *Resimli Dünya* (1924), *Çocuk Salnamesi* (1927), *Gürbüz Türk Çocuğu* (1929), *Afacan* (1932), *Şen Çocuk* (1932), *Olgun Çocuk* (1933), *Çalışkan Çocuk* (1934), *Ateş* (1936), *Yavru Türk* (1936), *Cumhuriyet Çocuğu* (1938), *Asrın Çocuğu* (1939), *Çocuk Dünyası* (1940), *Doğan Kardeş* (1945), *Küçük Kardeş* (1947), *Çocuk Âlemi* (1948) dergileri yayımlanmıştır.⁸⁴

Batının makro iktidarında doğan, modernleşme ile ithal edilen ve iletişim kanallarıyla dolaşıma sokulan yeni çocuk imgesi, tıpkı diğer dönüşüm alanlarında olduğu gibi eğretileme yoluyla eski düzeni kendi üzerine dikmiştir. Modernitenin geleneksel olanı bu şekilde kendine katması, olguların sosyolojik bir sorunsal olarak anlaşılmasını⁸⁵ kolaylaştırmakta; değişimi ihtiyaçların doğal bir zorlaması olarak kabul ettirmektedir. Halbuki mesele tekrar etmek gerekirse, sosyolojik olanın ötesinde, bir mahiyet değişimidir. Bu bakımdan *Çocuklara Kıraat* dergisinde yer verilen ve türünün ilk örneklerinden olan bir çocuk şiirindeki şu beyit çok dikkat çekicidir:

“Biz mektebi takdis ederek kâbe deriz hep,

Çün biz küçücük hâcıların kâbesi mekteb.”⁸⁶

Osmanlı modernleşmesi, devlet aklının⁸⁷ bir tezahürü olarak önce askeri alanda başlamış ve daha sonra hukuki alana yayılmıştır. Aile özelindeki hukuki tasarruflarsa, Nizâm-ı Cedîd tasavvuruyla kısmen çelişecek şekilde muhafazakâr bir bakışla hazırlanmıştır,⁸⁸ tabii muhafazakarlığın da modern olduğunu gözden kaçırmamak kaydıyla. 1859 yılında yayınlanan *Şeriyeye Mahkemeleri Nizamnamesi*, evlilik üzerindeki devletin yeni bakış açısının ilk adımlarına karşılık gelirken,⁸⁹ 1917 yılında çıkarılan *Hukûk-ı Âile Kararnamesi*, modern aileyi genel hatlarıyla ortaya çıkarmaktadır. Kararnâme, Osmanlı klasik hukuk sisteminin temel özelliği olan Hanefî mezhebinin ilke ve görüşleriyle sınırlı kalmamış ve diğer Sünnî mezheplerin görüşleri de dikkate alınmıştır.⁹⁰ Ne var ki kararnâmeye yayınlandığı dönemde yöneltilen eleştirilerden anlaşılabilceği gibi bu, dört Sünnî mezhebin çoğulcu bir şekilde uygulanması değil, farklı bir rasyonelliğin kendisini gelenekle meşrulaştırmasıdır.⁹¹ Belirli bir mezhebi dikkate almanın mezhep taassubu olarak nitelendirilmesi⁹² de ilginç bir durumdur. Kaldı ki hükümlerin yine Osmanlı millet sistemiyle de çelişerek bütün tebaayı kapsamaması,⁹³ normların modern hukuki mantığa göre

⁸¹ Gülbeyaz Küre, *Çocuklara Mahsus Gazete'de Çocuk Hayatı* (İstanbul: Libra Kitap, 2020), 21.

⁸² Cüneyd Okay, “Eski Harfli Çocuk Dergileri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4/7 (2006), 511.

⁸³ Hüseyin Şimşek, *Tanzimat ve Mutlakiyet Dönemi Çocuk Dergilerinin Eğitim Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022).

⁸⁴ Sevcan Başboğa, *Erken Cumhuriyet Dönemi Çocuk Dergilerinde Bedeni Ahlaki ve Terbiyevi Özellikleriyle İnşa Edilen Çocuk* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2018), 29 vd.

⁸⁵ Talcott Parsons, “The American Family: Its Relations to Personality and to the Social Structure”, *Family, Socialization and Interaction Process*, ed. Talcott Parsons - Robert F. Bales (Illionis: The Free Press, 1955), 3.

⁸⁶ Okay, “Eski Harfli Çocuk Dergileri”, 512.

⁸⁷ Friedrich Meinecke, *Devlet Aklı: Modern Çağda Devlet Aklı Düşüncesi*, çev. M. Sami Türk (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 51.

⁸⁸ Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, 189.

⁸⁹ Ahmet Yasin Küçükütyaki, *Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnamesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 23.

⁹⁰ Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 191.

⁹¹ Küçükütyaki, *Osmanlı Aile Hukuku*, 47 vd.

⁹² Orhan Çeker, “Özellikleri ve Muhtevası”, *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnamesi* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2022), 11.

⁹³ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 191.

belirlendiğinin bir diğer önemli göstergesidir. Kararnâme, Osmanlı aile yapısı çok büyük oranda tek eşli olmasına rağmen tek eşliliği zorunlu hale getirmiş, evlilikleri ve boşanmaları rsmileştirmiş ve evlilik yaşını sınırlandırmıştır.⁹⁴ 1923 ve 1924 yıllarında da aile hukuku ile ilgili kanun hazırlıkları devam etmiş,⁹⁵ nihayet 1925 yılında *Medeni Kanun* yürürlüğe girmiştir.

Aile hukuku düzenlemeleri, toplum düzeni adına bir norm ortaya koyarken normlara bağlı olarak gelişen anomaliler görmezden gelinmiştir. Fakat her normallik biçiminin kendine özgü sapmaları bulunmaktadır. Evliliğin anomalisi, evlilik dışı ilişkilerdir. Özellikle tek eşlilikle ilgili normlar -değindiği gibi klasik aile de büyük oranda tek eşlidir- yayıldıkça onun sapmaları da yaygınlaşmaya başlamıştır. 1 Mart 1926 Tarih ve 765 Sayılı Eski Türk Ceza Kanunu'nun 440 ve 441. maddelerinde "zina" suç olarak belirlenmekle birlikte modern gündelik yaşamın birincil temsillerinden olan romanlarda görüldüğü gibi evlilik dışı ilişkiler, modern normlarla eşgüdümlüdür. Zinayı suç olarak kabul eden ilgili kanun, modern ataerkilliğin bir yansıması olarak erkek ile kadın arasında bir ayırım oluşturmuştur. Buna göre zina suç işleyen kadın ve erkeklerin, 3 aydan 30 aya kadar hapis cezasıyla cezalandırılması öngörülmüştür. İlgili maddelerden anlaşıldığı gibi zina suçunun isnat edilmesinde kadın ve erkek arasında ayırma gidilmiştir ve erkeğin zina suçunun tespitinde bununla ilgili bir evin tutulması veya bilinen bir mekânda fiilin işlenmesi şartı aranmıştır. Bu ayırım, ilk bakışta kadın aleyhine bir ayrımcılık gibi gözükse de yasa koyucunun çok eşliliği engellemek üzere belirli mekânları özellikle dikkate almaya çalıştığı da söylenebilir. Fakat 1996 yılında, iki maddenin ayrımcılık içermesi sebebiyle Anayasa Mahkemesi, Anayasa'nun 10. maddesine göre yeniden düzenlenmesini istemiştir. 441. maddeyle ilgili yeni bir düzenleme yapılmadığı gibi 1998 yılında 440. madde de yürürlükten kaldırılmıştır. 2004 yılında Avrupa Birliği müzakereleri kapsamında, 12 Ekim 2004 tarihinde *Resmî Gazete*'de yayımlanan ve 2005'te yürürlüğe giren T.C.K.'nın 227. maddesiyle zina suç olmaktan çıkarılmıştır. Zinanın suç olmaktan çıkarılması, sadece bir hukuki değişiklik değildir. Şöyle ki modernite için hukuk, ahlakın genelliğinin koşulu olmuştur ve yasalarla suç olarak tespit edilmemiş bir eylemin ahlaken yerilmesi, bir bakıma bireyselliğe saldırı olacağından ahlaken yerilmesi gereken bir davranış olacaktır.

Ailenin sentetikleşmesi sürecinin bir diğer sonucu, kadın bedeninin belirginleşmesidir. Kadın, aslî değer kaynağı olmasının yanı sıra bir arzu nesnesidir. Kadına yönelik arzu, modern ataerkilliğin her zaman diğer yüzünü, karanlık tarafını oluşturmuştur. Erkek imgesi ile kadın imgesi arasındaki arzu dolayımını sürekli kılmak için aylak tiplmesi gibi düşük profilli erkek imgesinin alt imgeleri üretilmiş ve roman, sinema gibi araçlarla halka/kamuoyuna sunulmuştur. İçki içmek, kumar oynamak, uyarıcı madde kullanımı gibi davranış kalıpları erkeğin kadına yönelik arzusunu zenginleştirmekte ve arzusunun süresini uzatmaktadır. Aylak tiplmesinin tam bir eşleşini olmamasına rağmen metres ve pavyon kadınları, baştan çıkarıcı hizmetçiler, patron sekreterleri, konsomatris gibi kadın imgesini arzuyla işaretleyen imgeler, genelev fahişesinin ahlaki sorunlarını telafi etmiştir. Aylak tiplmesi, romantizmle ahlaki eleştirileri bertaraf edebilmekle birlikte modern ataerkilliğin kadın tasavvurunu düşük profilde temsil etmektedir. Onun saf temsili, örneğin de Sade'ın *Juliette* eserinde olduğu gibi sadistiktir.⁹⁶ Aylak, modern ailede kadın ile erkek arasındaki ilk kriter olan duygusal yakınlaşmanın bir ifadesidir. Sadizm ise, erkek imgesinin kadın imgesiyle tüketilmesidir. Sadist erkek imgesinin kadın imgesine etkisi, kadın imgesinin mahremiyetini yok etmektir. Günümüzde LGBT gibi oluşumların cinsellikle ilgili tabuları tanımamaları, modern ataerkillikte gömülü olan sadizmin tezahürü olarak görülebilir.

Modern çekirdek ailede, bütün alt imgeleriyle erkek imgesi ve bütün alt imgeleriyle kadın imgesi duygusal bağla birbirlerini çekerken diğer taraftan doğası sınırsızlık olan arzu bir merkezkaç kuvveti meydana getirmektedir. İvmesi gittikçe artan boşanma oranları, bu merkezkaç kuvvetinin evlilik akdi üzerindeki en somut etkisidir. Fakat boşanmanın gerisinde genel olarak bütün bir ailenin, özellikle modernleşmesinin daha ileri seviyelere ulaştığı durumlarda, arzu güzergahları boyunca savrulmakta olduğunu/savrulacağını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Ne var ki insan için hakikat istenci varoluşsal bir özelliktir ve normlardan mutlak olarak kaçınmak bu nedenle söz konusu olamaz. Dolayısıyla

⁹⁴ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 193 vd.

⁹⁵ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 208-210.

⁹⁶ Marquis de Sade, *Juliette: Erdemsizliğe Övgü*, çev. Münire Yılmaer - N. Berna Serveryan (İstanbul: Chiviyazıları, 2013).

çekirdek aile bozulduğunda tek ebeveynli aile, babasız aile, karışık aile gibi çekirdek ailenin düzensiz formasyonları ortaya çıkmaktadır. Birlikte yaşama (cohabitation) ve gay/lezbiyen aileleri ise, doğrudan çekirdek ailenin evrimleşmesidir.

Aile politikaları ve kendi içine çökmekte olan aile kurumunu desteklemeye çalışan bütün kurum ve kişilerin edimlerinin, bu değişkenler arasındaki tekil olayların olumsuz sonuçlarını hafifletme, tekil olayların sosyoloji gibi disiplinlerce tümelliğe tercüme edilmesiyle toplumsal düzlemdeki sonuçlarını yönetilebilir kılma dışında otantik bir dönüşüm umudu yok denecek kadar azdır. Aile politikaları ile ekonomik üretkenlik arasında kurulan denklem ise, sorunsalın pragmatik çerçevede ele alınması açısından anlamlıdır.

4. Sonuç

Bu çalışmanın amacı, doğallığın ve toplumsallığın sınırında yer alan ailenin modern durumu hakkında bir tartışma yürütmektir. Zira retorik düzlemde aileye büyük bir önem atfedilmekte, ahlaki bozulmaların hız kazandığı bir zaman diliminde 'son kale' metaforuyla insanların dikkati çekilmeye çalışılmaktadır. Aile, cinsellik ile ilgili tabuların düğüm yeridir, ilk öğrenmelerin gerçekleştiği bir uzam ve aidiyetlerin kararlık kazandığı derin ilişkiler yumağıdır. Bu sebeple geleneksel dünyayı bir şekilde temsil edenlerle daha başka bir toplumsallık tasavvuru peşinde olanlar, pek çok konuda fikir birliğine varabilseler de ailenin mahiyeti ve işlevi tartışmalı olmaya devam etmektedir. Ayrıca aile, din eğitiminin ana konuları arasında yer almaktadır. Gerçi din eğitimi, davranış değişikliği kavramına olan aşırı ilgisi sebebiyle, informal eğitimin yaşandığı aileye değil de profesyonel öğrenme ortamlarına birincil derecede önem atfetmektedir. Fakat özellikle cinsellik tabusunun kırmızı çizgi olması, aileyi din eğitimi açısından da vazgeçilmez kılmaktadır.

Muhafazakâr çevre ve muhafazakarlıkla bir şekilde ilintili olan din eğitimi kurumlarının aileye yönelik söylemleri, birtakım çelişkilerle maluldür. En büyük sorun, tıpkı Marksizmin alt yapı-üst yapı ayırımına rağmen bilimlere meşru görmeye devam etmesinde olduğu gibi, muhafazakarlık hem zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesini inkâr edememekte hem de yeni hükümlerin hüküm sürdüğü yeni düzenin dinamiklerine karşı ikircikli davranmaktadır. Aileyi anlamak için modern bilimlerin bulgularına dayanmakta, gündelik hayatın ekonomik, kamusal, hukuki veçhelerinin modern karakterine neredeyse kusursuz bir şekilde eklenilebilmekte ama diğer taraftan ürettiği bir retorik bulutuyla bağlantılarını belirsizleştirmektedir. Buradaki çelişkileri, sistemli olarak dini ilimlerin, insan bilimlerinin veya pedagojik karakteriyle din eğitiminin fark etmesi oldukça zordur zira bu bilimler özdeşleşmenin bütünlüklü halini görmekten uzaktır.

Modern aile, belirli bir medeniyet tasavvurunu temsil etmek üzere ortaya çıkmıştır ve bu tasavvurun ufkunda dönüşmeye devam etmektedir. Boşanmaların artması, cinsellikle ilgili tabuların yıkılması, kadın, erkek ve çocuk imgelerindeki köklü değişiklikler, bu sürecin beklenmedik çıktıları değil bilinçli bir tercihin doğal sonuçlarıdır. Bu sebeple retoriğin, bir uygarlık süreciyle mücadele etmesi gerçekçi olmadığı gibi uygarlıkla açık bir mücadelesi olmayanlar için açıklanabilir de değildir. Modern aile, özellikle sosyolojik analizlerde sık sık zikredildiği gibi en küçük yapı taşı değildir artık; aile, modern insan için geçici bir koruma alanı olarak görülmüştür ve posthümanizmde açıkça dile getirildiği gibi tam bir bireyselleşme için bir engel haline gelmiştir. Kaldı ki yasadışı bir toplum için her sınır/yasa, zaten kategorik değil hipotetiktir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Ağçoban, Sıddık. "Modern Toplumda Aile Olmak (Kent, Politika ve Din Bağlamında Bir Değerlendirme)". *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar*. ed. Süleyman Gümüş - Z. Şeyma Altın. 19-64. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022.
- Akın Zorba, Hatice. "Muhadderât ve Etfâle Mahsus Bir Osmanlı Dergisi: Âyine". *Folklor/Edebiyat* 24/95 (2018), 155-170.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.
- Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. çev. Robert Baldick. New York: Alfred A. Knopf, 1962.
- Ay, Mehmet Emin. "Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuk Üzerindeki Etkileri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 163-170.
- Ay, Mehmet Emin. "Ailede verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler". *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*. ed. İbrahim Canan. 361-374. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Aybey, Salih. "Dünden Bugüne Modernleşme Bağlamında Ailenin Değişim ve Dönüşümü". *Aile ve Modernite*. ed. Salih Aybey vd. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Ailede Ahlâk Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 125-158.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Günümüz Ailesinde Ebeveynlerin Çocuk Yetiştirmedeki Zorlukları Yeni Neslin Yetişmesinde Ailede Ahlak Eğitimi". *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şemsettin Kırış. 78-92. Hakkari: Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Barclay, Katie. "Love and Other Emonions". *The Routledge History Of Women In Early Modern Europe*. ed. Amanda L. Capern. New York: Routledge, 2020.
- Başboğa, Sevcan. *Erken Cumhuriyet Dönemi Çocuk Dergilerinde Bedeni Ahlaki ve Terbiyevi Özellikleriyle İnşa Edilen Çocuk*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2018.
- Bayartan, Mehmet. "Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (2008), 158-175.
- Bayraktar, M. Faruk. "Ailenin Eğitim Görevi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2 (1995), 117-141.
- Beauvoir, Simone de. *İkinci Cinsiyet I: Olgular ve Efsaneler*. çev. Gülnur Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Bloch, Marc. *Feodal Toplum*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Savaş Yayınları, 1983.
- Bock, Gisela. *Avrupa Tarihinde Kadınlar*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Literatürk Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Ayşe. *The Issue of Education in Ottoman Women's Periodicals (1869-1895)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi SBE, 2006.
- Braiddotti, Rosi. *İnsan Sonrası Bilgi*. çev. Seyran Sam - Eda Çaça. İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.
- Briggs, Charles F. "Literacy, Reading, and Writing in the Medieval West". *Journal of Medieval History* 26/4 (2000), 397-420.
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Cunnigham, Hugh. *Children and Childhood in Western Society Since 1500*. London and New York: Routledge, 2021.

- Çeker, Orhan. "Özellikleri ve Muhtevası". *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2022.
- Çın, Ahmet. "İlk Çocukluk Döneminde Çocuğun Din Eğitimi ve Ailenin Din Eğitimine Etkisi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/74 (2020), 692-709.
- Dagenais, Daniel. *The (Un)Making of the Modern Family*. çev. Jane Brierley. Toronto: UBC Press, 2008.
- Demirel, Ömer vd. "Osmanlılarda Ailenin Demografik Yapısı". *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Aile Yapısı*. Ankara: Ülke Yayın Haber Tic. Ltd. Şti., 1992.
- Doğan, İsmail. *Dünden Bugüne Türk Ailesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Doğan, İsmail. "Tanzimat Sonrası Sosyo-Kültürel Değişmeler ve Türk Ailesi". *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*. çev. Aksu Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Donzelot, Jacques. *Aile Polisi*. çev. P. Burcu Yalım. Ankara: Nika Yayınevi, 2022.
- Erdem, Yasemin Tümer - Yiğit, Halime. *Bacıyân-ı Rûm'dan Günümüze Türk Kadının İktisadî Hayattaki Yeri*. İstanbul: İTO Yayınları, 2010.
- Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. London: Paladin Grafton Books, 1987.
- Eskelson, Tyrel C. "States, Institutions, and Literacy Rates in Early-Modern Western Europe". *Journal of Education and Learning* 10/2 (2021), 109-123.
- Feng, Yang. *Feminizm ve Marksist Hümanizmin Diyalektiği*. çev. Deniz Kızılçeç. İstanbul: Canut Yayınevi, 2013.
- Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi, 1992.
- Foucault, Michel. *Kliniğin Doğuşu: Tıbbî Algının Arkeolojisi*. çev. Şule Ünsaldı. Ankara: Epos Yayınları, 2016.
- Foucault, Michel. *Toplumun Savunmak Gerekir*. çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Gies, Frances - Gies, Joseph. *Marriage and the Family in the Middle Ages*. New York: Harper Row, 1987.
- Gittins, Diana. *Aile Sorgulanıyor*. çev. Tuna ERdem. İstanbul: Pencere Yayınları, 2011.
- Goode, William Josiah. *World Revolution and Family Patterns*. London: The Free Press of Glencoe, 1963.
- Goody, Jack. *Avrupa'da Aile*. çev. Serpil Arısoy. İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.
- Gümüş, Süleyman. "Din Pedagojisinin Doğuşu". *Modern Dünyada Çocukluk ve Çocuk Eğitimi: Temalar, Tartışmalar, Kuramlar*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2022.
- Gümüş, Süleyman. "Posthümanist Evrende Din Eğitimi". *Din Eğitiminde Ana Konular*. ed. Mehmet Bahçekapılı - Ahmet Ali Çanakçı. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Güngör, Nurullah. "İslam Hukuku'nda Özel Hayat Kavramı ve Günümüz Uygulamaları". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2016), 69-94.
- Hallaq, Wael b. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Hallaq, Wael b. *Sharî'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- Hayat, Samuel. "Working-Class Socialism in 1848 in France". *The 1848 Revolutions and European Political Thought*. ed. Douglas Moggach - Gareth Stedman Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Houston, Robert Allan. *Literacy in Early Modern Europe: Culture and Education (1500-1800)*. New York: Routledge, 2013.
- İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlimiyesi*. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2003.
- Kılıç Denman, Fatma. *İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir Jön Türk Dergisi: Kadın*. İstanbul: Libra Kitap, 2009.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Koç, Ahmet. "'Okul Çağı' Çocuklarının Ailede Din Eğitimi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008), 145-176.
- Köse, Begüm. "Geçmişten Günümüze Aile". ed. Nurşen Adak. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022.
- Köylü, Mustafa. "Ailede Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 309-348. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Kurt, Abdurrahman. "Osmanlı Aile Yapısı". *Muhafazakâr Düşünce* 31 (2012), 119-136.
- Küçüktiryaki, Ahmet Yasin. *Osmanlı Aile Hukuku: Gelenek ve Modern Arasında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Küre, Gülbeyaz. *Çocuklara Mahsus Gazete'de Çocuk Hayatı*. İstanbul: Libra Kitap, 2020.
- Laguerre, Odette. *Feminizm Âlem-i Nisvân*. ed. Kemal Bakır - Ali Utku. çev. Baha Tevfik. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Laslett, Peter. "Characteristics of the Western Family Considered Over Time". *Journal of Family History* 2/2 (1977), 89-115.
- Le Goff, Jacques. *Avrupa'nın Doğuşu*. çev. Timuçin Binder. İstanbul: Literatür Yayınları, 2017.
- Le Goff, Jacques. *Medieval Civilization*. çev. Julia Barrow. Cambridge: Blackwell, 1992.
- Lemke, Thomas. *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*. çev. Özge Karlık. Ankara: Phoneix Yayınevi, 2016.
- Marx, Karl. *Kapital*. çev. Mehmet Selik - Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Maslow, Abraham H. *Motivation and Personality*. New York: Harper Row, 1970.
- Mayowa, Ilori Oladapo. "Family Institution and Modernization: A Sociological Perspective". *Research on Humanities and Social Sciences* 9/8 (2019), 99-105.
- Meinecke, Friedrich. *Devlet Aklı: Modern Çağda Devlet Aklı Düşüncesi*. çev. M. Sami Türk. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Nasîruddin Tûsî. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Norman, Bancroft-Hunt. *Living in the Middle Ages*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- Okay, Cüneyd. "Eski Harfli Çocuk Dergileri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4/7 (2006), 511-518.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Osmanağaoğlu, Hülya (ed.). "Hukuk-ı Nisvân". *Feminizm Kitabı: Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

- Örsten Esirgen, Seda. "Osmanlı Hukukunda Konut Dokunulmazlığını İhlal Suçu". *Ankara Üni. Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/4 (2016), 2306-2329.
- Özbek, Abdullah. "Bir Eğitim Kurumu Olarak Ailenin Önemi". *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi (II)*. ed. İbrahim Canan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Özdemir, Ömer. "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 313-344.
- Özdemir, Şuayip. "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 113-131.
- Özkiraz, Ahmet - İşçi Baş, Gül. "Osmanlıdan Günümüze Türk Toplumunda Aile Yapısı ve Boşanma". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 18/30 (2016), 87-95.
- Paras, Eric. *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. çev. Yunus Çetin. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016.
- Parsons, Talcott. "The American Family: Its Relations to Personality and to the Social Structure". *Family, Socialization and Interaction Process*. ed. Talcott Parsons - Robert F. Bales. Illionis: The Free Press, 1955.
- Poster, Mark. *Critical Theory of the Family*. New York: The Continuum Publishing Co., 1988.
- Rothbard, Murray N. *Free & Compulsory Education*. Alabama: The Ludwig von Mises Institute, 1999.
- Sade, Marquis de. *Juliette: Erdemsizliğe Övgü*. çev. Münire Yılmaer - N. Berna Serveryan. İstanbul: Chiviyazıları, 2013.
- Sennett, Richard. *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*. çev. Süha Sertabiboğlu - Can Kurultay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Sombart, Werner. *Burjuva: Modern Ekonomi Dönemine Ait İnsanın Ahlâki ve Entelektüel Tarihine Katkı*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Sperber, Jonathan. *The European Revolutions, 1848-1851*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Stinert, Heinz. "The Development of 'Discipline' according to Michel Foucault: Discourse Analysis vs. Social History". *Crime and Social Justice* 20 (1983), 83-98.
- Şaşman Kaylı, Derya. *Kain Bedeni ve Özgürleşme*. İzmir: İlya Yayınevi, 2013.
- Şimşek, Hüseyin. *Tanzimat ve Mutlakiyet Dönemi Çocuk Dergilerinin Eğitim Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022.
- Taşköprizâde. *Mevzuatü'l-ulûm*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Taşköprizâde. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. çev. Müstakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Taylor, Charles. "Western Secularity". ed. Mark Calhoun - Jonathan VanAntwerpen. 31-53. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Toprak, Zafer. *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.
- Turan, İbrahim. "Ahlâk-ı Alâî'de Aile Ahlâkı". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 433-453.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Hüseyin. "Aile İçi Şiddet ve Huzur/Din Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 93-124.

**Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine Bir İnceleme¹**

An Examination on the Possibility of Knowing the Unseen Realm

Faruk GÜN²

Geliş Tarihi (Received): 12.02.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 14.03.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Kelâm ilmi, İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutmakla birlikte akli, sağlam duyuları ve mütevâtir haberleri temel bilgi kaynakları olarak kabul eder. Ancak, gayb âlemi gibi konseptlerin bilgisine nasıl ulaşılabileceği, doğru bilgiye erişim yolları ve kabul edilebilir bilgi kaynaklarının neler olduğu konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar kelâm ilminin objektif ve evrensel bir bilgi anlayışını nasıl benimsediği ve İslâm'ın tevhid inancıyla çelişen gerçek dışı iddialara karşı tutumunu nasıl şekillendirdiği sorularını gündeme getirir. Bu çalışma, subjektif bilgi edinme yöntemlerini ve kelâm ilmi açısından kabul edilebilir bilgi kaynaklarını incelerken, büyü ve astroloji gibi gerçek dışı iddiaların İslâm'ın tevhid inancıyla nasıl çeliştiğini ele almaktadır. Ayrıca, kelâm ilminin İslâm inancının temel kaynakları üzerine nasıl bir bilgi ve inanç sistemini kurduğunu detaylandırmaktadır. Çalışma, Kelâm ilminin akli, sağlam duyuları ve kesin haberleri doğru bilgi olarak kabul ettiğini ve bunların İslâm'da objektif bilginin temelini oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Gayb bilgisine erişim yalnızca Allah'ın bilgisi ve vahiy ile sağlanırken, sihir ve büyü tevhid inancıyla çeliştiğinden kabul edilmez.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Âlem, Akıl, Gayb, Vahiy.

&

Abstract: The science of Kalâm holds a significant place in Islamic thought and accepts reason, sound senses, and mutawatir reports as the primary sources of knowledge. However, there are uncertainties regarding how knowledge of concepts like the unseen realm can be accessed, the ways to reach true knowledge, and what constitutes acceptable sources of knowledge. These uncertainties raise questions about how the science of Kalam adopts an objective and universal understanding of knowledge and how it shapes its stance against false claims that contradict Islam's monotheistic belief. This study examines the methods of acquiring subjective knowledge and the sources of knowledge considered acceptable from the perspective of the science of Kalâm, while addressing how false claims such as magic and sorcery contradict Islam's monotheistic belief. Furthermore, it details how the science of Kalâm has established a system of knowledge and belief based on the fundamental sources of the Islamic faith. The study reveals that the science of Kalâm accepts reason, sound senses, and definitive reports as true knowledge, which form the basis of objective knowledge in Islam. Access to knowledge of the unseen is granted only through God's knowledge and revelation, while magic and sorcery are rejected as they contradict the monotheistic belief.

Keywords: Kalâm, Universe, Reason, Unseen, Revelation.

Atf/Cite as: Gün, Faruk. "Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine Bir İnceleme". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 150-168. doi: 10.33931/dergiabant.1436073

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı'nda tamamlanan "Kelâm İlminde Gayb Âlemi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Faruk Gün, Pamukkale Üniversitesi, fgun@pau.edu.tr.

1. Giriş

Kelâm ilmi, İslâm anlayışının merkezinde bulunur ve bilgi ediniminde akıl, güvenilir duyu algıları ve mütevâtir haberlere başvurmayı esas alır. Bu ilim dalı, sahih bilgiye ulaşım yollarını ve bu bilginin sınırlarını araştırırken, gayb âlemi ve bilginin doğası gibi konuları ele alır. İslâm alimlerinin varlığını gören (şehâdet) ve görünmeyen (gayb) yönlerini tanımlaması, kelâm ilminin, insanlığın varoluşun bu iki boyutu hakkındaki derin merakını ve görünmeyen dünyanın sırlarını keşfetme arzusunu yansıttığını gösterir. Bu disiplin, inanç esaslarının sistemleştirilmesi ve bu sistem üzerinden özgün bir metodoloji geliştirilmesi sürecini de kapsayarak, İslâmî ilimler arasında gayb âlemi üzerine detaylı teoriler sunar.

Gayb ve gayb âleminin bilgisinin önemi ve gerekliliği, İslâm düşüncesindeki merkezi yerinden kaynaklanmaktadır. Akademik çalışmalarda gayb konusu genellikle bir bilgi problemi olarak ele alınmakta; gaybten haber alma, gaybî haberlerin doğruluğu ve gaybın bilinebilirliği gibi konular ön plana çıkmaktadır. Ancak, Kur'ân-ı Kerim'in vurguladığı gibi, temel mesele sadece gaybten haber almanın ötesinde, gayb âleminin gerçekliği ve varlık boyutuna ilişkindir. Bu nedenle, gayb ve âlem kavramlarının incelenmesi, kelâm ilmiyle sınırlı kalmamalı, aynı zamanda İslâmî ilimlerin geniş bir yelpazesinde ele alınmalıdır. Kur'ân-ı Kerim, sihir, büyü, astroloji, fal ve kehanet gibi gayb bilgisine yönelik ilginin düzeltilmesi ve gerçek bilgiye ulaşmanın yollarını açıklamak üzere nazil olmuştur. Vahiy, Câhiliye döneminde insanların gayb âlemine yönelik reddiyelerine meydan okuyarak, gayb âleminin mevcudiyetini ve Allah'ın bu âlem üzerindeki mutlak egemenliğini ön plana çıkarmıştır.

Kelâm ilmi içinde gayb ve âlem konularının incelenmesi, Mâtürîdî (ö. 333/944), Râzî (ö. 606/1210), Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi alimlerin tefsirlerinden; Cüveynî (ö. 478/1085), Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi isimlerin fıkıh usulü üzerine yazdıkları eserlere; Taberî (ö. 1033/1624), Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra) tarih çalışmalarına; İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi düşünürlerin felsefe, tasavvuf ve hadis alanlarındaki katkılarına kadar geniş bir literatürü kapsamaktadır. Bu çeşitlilik, gayb ve âlemin İslâmî ilimlerdeki yerini ve konunun önemini göstermektedir.

Bu araştırma, kelâm ilminin metodolojisi ve epistemolojisi çerçevesinde, İslâmî metinler ve kelâm âlimlerinin eserlerinin detaylı bir analizine dayanarak gayb âleminin bilgisine ulaşmanın yollarını, bu bilginin doğruluğunu ve sınırlarını kapsamlı bir şekilde ele almayı hedeflemektedir. Bu çalışmada kelâm âlimlerinin gayb âlemi hakkındaki görüşleri, temel kaynaklar ve Ehl-i sünnetin genel kanaatleri derinlemesine incelenirken, gayb ve âlemin İslâmî ilimlerdeki yerini ve önemini vurgulayan geniş bir perspektif sunulmaktadır. Bu yaklaşım, gayb ve âlem konularının İslâmî ilimlerdeki kapsamlı ve çok boyutlu incelenişinin bir yansıması olarak, İslâm düşüncesinin derinliğine ve zenginliğine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, bilginin tanımı ve değeri, subjektif bilgi kaynakları ve bilgi değeri olmayan kaynaklar üzerinde durulduktan sonra, gayb âlemini bilmenin imkânları üzerine odaklanılacaktır. Böylelikle, kelâm ilminin metodolojisi ve epistemolojisi çerçevesinde, gayb ve âlem kavramlarının İslami ilimlerdeki yerini ve önemini detaylı bir şekilde ele alacağız.

Kelâm ilminde gayb ve âlem konuları üzerine yapılan bu çalışmada öncelikle gayb ve âlem kavramlarının kelâm ilmindeki konumları ve bu kavramların teolojik açıdan taşıdıkları önem ele alınacaktır. Ardından, gayb âleminin bilinme potansiyelleri ve bu bilginin epistemolojik sınırları üzerine bir tartışma yürütülecektir. Ehl-i sünnet ve diğer İslâmî mezheplerin perspektifleri, kelâm bilginlerinin eserleri ışığında analiz edilerek, gayb âleminin anlaşılabilirliği konusunda kapsamlı bir inceleme sunulacaktır. Çalışmanın son bölümünde ise, kelâm ilminin bu konudaki metodolojik yaklaşımları, İslâmî düşünce tarihindeki yeri ve önemi ele alınacak ve günümüzde yaşanan bilgi ve inanç kirliliğine karşı, net ve tutarlı bir din anlayışının geliştirilmesine yönelik katkılar tartışılacaktır. Bu çalışma, İslâmî ilimlerde gayb ve âlem konularının geniş ve çok boyutlu yapılarını inceleyerek İslâm düşüncesinin anlaşılmasına yönelik yapılan araştırmaların bir yansıması ve çabası olarak kabul edilebilir.

2. Kelâm İlminde Bilgi Yolları

Gayb ve âlem kavramları, geleneksel İslâm ilimlerinde merak edilen ve yoğun olarak tartışılan konulardan biridir. Bu bağlamda, gayb âlemine dair bilgilerin bilinmesi hususu, özellikle kelâm ilminde önemli bir yer tutmaktadır. Konuyu ele alırken, gayb âlemi bağlamında gaybın ve âlemin tanımı, varlık ve bilgi kavramları üzerinde durulması, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bilgi konusunda, kelâm ilminde sahih bilgi kaynakları olarak; duyu organları, akıl ve mütevâtir haberler kabul edilir. Bunun dışında kalan, subjektif bilgi kaynakları ve bilgi değeri taşımayan kaynaklar ise dikkate alınmamaktadır.

Varlık alanıyla ilgili olarak, kadîm ve hâdis varlıktan bahsetmek mümkündür. Kadîm varlık, varlığı kendiliğinden olan, kıyâmı bizatihi olan Allah'tır. Allah'ın varlığı ve zatı ile ilgili bilgiler, akıl yoluyla anlaşılabilir. Geriye kalan varlık alanı, Allah'ın dışında mâsivâ ve hâdis alan "âlem" olarak adlandırılır. Âlemin, duyu organları yoluyla algılanan kısmı "şehâdet âlemi"; zaman ve mekânın ötesinde, duyu organlarıyla algılanamayan ancak var olan kısmı ise "gayb âlemi" olarak adlandırılır. Şehâdet âlemi, pozitif ilimlerin ve sünnetullahın kuralları içerisinde incelendiği alandır. Gayb âlemi ise, akıl ve vahiy yoluyla bilgi edinilen, şimdilik görülmeyen ancak gelecekte görülebilecek nesnel ve somut bir âlemdir. Çünkü bu âlem felsefedeki gibi numen ve tamamen öznel ve subjektif olan bir âlem değil akıl ve vahiy ile kavranan, henüz görünmeyen fakat fiziksel kurallara tabi, nesnel ve cevheri nitelikte gelecekte tecrübe edilebilecek bir âlemdir. Burada önemli olan bir başka bir nokta, Allah'ın hiçbir şekilde âlemin konusu olmadığıdır. Allah için "âlem" denilemez; O, varlıktır. Allah, gayb bir varlık olarak, şehâdet ve gayb âlemiyle birlikte, hâdis olan alana ait bir varlık değildir. Görünen âlem üzerinde akıl, duyu organları ve mütevâtir haberler, herkes tarafından kabul gören bilgi yöntemleri iken, görünmeyen âlem ile ilgili olarak temel bilgi kaynağı, akla mazhar olan vahiydir.

Kelâm ilminde varlık, bilgi yoluyla anlaşılır. Görünen âlem pozitif bilimlerin, gayb âlemi ise vahiy ile kazanılan bilginin alanıdır. Bilgi, Arapçada 'ilim ve ma'rife olarak adlandırılır. 'İlim, somut gerçekliklerin bilgisini, ma'rife ise soyut algıların bilgisini ifade eder.³

Kelâm âlimleri, bilginin tanımı, imkânı, kaynağı ve sınırları üzerine yoğunlaşmışlardır. Mu'tezile, bilgiyi "Bir şeye olduğu hâl üzere inanmak" olarak tanımlarken⁴, Eş'arîler ve Mâtürîdîler bu tanımı eleştirmişlerdir. Mâtürîdî, bilgiyi; "Aklın ve duyuların alanına giren her şeyin tam olarak tanınmasını sağlayan bir nitelik" olarak tanımlamıştır.⁵ Bâkîllânî (ö. 403/1013), bilgiyi; "objesi olan şeyi malûm olduğu hâl üzere bilmek" şeklinde tanımlarken, Cüveynî, "realite ile uygunluk arz eden ve kendisi ile nesnelere olduğu gibi bilindiği sıfat" olarak tarif etmiştir.⁶ Fahreddîn er-Râzî, bilginin apaçık bir kavram olduğunu ve tanımlanamayacağını belirtmiştir.⁷ Cürcânî (ö. 816/1413), bilgiyi "Düşüncenin gerçeğe tam uygun olmasıyla küllî ve cüzî şeylerin kendisiyle idrak edildiği bir meleke" olarak açıklamıştır.⁸ Tehânevî (ö.

³ Ma'rifet kavramı, genellikle "bilgi" anlamında kullanılsa da ilimden daha derin ve özel bir anlam taşır. Ma'rifet, daha çok bireysel ve somut varlıklarla ilgili derin bir tanıma ve kavrama sürecini ifade ederken, ilim genel ve kapsamlı konuları, yani evrensel ve soyut varlıkları kapsayan bilgidir. Bu nedenle, Allah'ı tanıma bağlamında "bildi" anlamına gelen "âlime" fiilinden ziyade, "tanıdı" veya "derin bir kavrayışa ulaştı" anlamına gelen "arafe" fiili kullanılır. Allah için "el-Âlim" (Her Şeyi Bilen) ifadesi kullanılırken, "ârif" (derin bir kavrayışa sahip olan) ifadesi kullanılmaz. Ma'rifet, yalnızca varlığı bilinen bir şeye yönelik gerçek bir tanıma işlemidir. Bu bağlamda, irfan da ma'rifetle özdeş olarak kullanılır ve eserlerin fark edilip, özünün (zâtın) doğrudan kavranmadığı durumlarda, yani bir varlığın ya da Allah'ın işaretlerinden O'nu tanıma sürecinde kullanılan bir bilgi türüdür. Necip Taylan, "Bilgi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1992), 6/157- 161; Faruk Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler* (İstanbul: Fecir Yayınları, 2022), 77-78. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, Ankara: Nobel Yayınları, 2018, 23-33.

⁴ Ebû'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebbvâbi't-Tevhîdve'l-Adl*, nşr. Tahâ Hüseyin, İbrahim Medkûr vd. (Kahire: eş-Şeriketü'l-Misriyye 1380/1960), 13.

⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İskenderiye: y.y. ts.), 3-17.

⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâYecibül'tikâdühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlühî*, nşr. Muhammed Zahîd el-Kevserî (Kahire: 1950), 13; İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti 'r'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayığ, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Dîniye, 2009), 10. Geniş bilgi için bkz. Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, ed. İsa Yüceer, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 181-186.

⁷ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 20.

⁸ Ali b. Muhammed es-Seyyid el-Şerif el-Cürcânî, "ilim", *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1983/1403), 120.

1158/1745) ise bilgiyi, “Kesinlik ifade etsin veya etmesin bir kavram veya bir önermenin algılanması” olarak tanımlamıştır.⁹

Kelâm âlimleri, kaynağı ve oluşumu bakımından bilgiyi: Allah’ın zâtı ile kâim olan ilm-i kadîm ve yaratıklarda bulunan ilm-i hâdis şeklinde ikiye ayırmışlardır. Bilgiler, varlık alanlarına göre zorunlu varlık (Vâcibü’l-vücûd) ve zorunlu olmayan varlık (mümkün varlık) bilgisi olarak ayrılır. İnsanlara ait bilgiler, zaman ve mekânla sınırlıyken, Allah’a ait bilgiler öncesiz ve sonsuzdur.¹⁰ Kelâm ilminde bilgi, temelde aklî ve naklî olmak üzere iki ana kategori altında incelenir. Aklî bilgi, insan aklının ürünü olarak, mantık ve akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgiyi ifade ederken; naklî bilgi, vahiy ve güvenilir dinî metinlerden aktarılan, mütevâtir haberlere dayanan bilgiyi kapsar. Zarûrî ilim, herhangi bir öncül düşünceye veya delile ihtiyaç duymaksızın, doğrudan insanın içsel bilgisinden kaynaklanan anlık bir kavrayışı temsil eder. Buna karşın, iktisâbî ilim, bireyin araştırma ve çaba sonucunda zamanla kazandığı, süreç içerisinde elde edilen bilgidir. Bilginin doğruluk ve kesinlik düzeyi açısından ise, burhânî ilim sağlam ve objektif delillere dayanırken; hatabî ilim, daha çok bireysel inançlar ve subjektif ikna yollarıyla elde edilen, nispeten daha az kesin bilgi türlerini tanımlar. Naklî bilgi, kelâm ilminin özellikle üzerinde durduğu, dinî hükümler ve öğretilerle doğrudan ilişkili, zincirleme aktarım yoluyla kuşaktan kuşağa ulaşan bilgidir.¹¹

Bilginin doğruluğu ve kesinliği, kelâm ilminde yakîn (mutlak bilgi), zan (belirsiz bilgi), şüphe ve vehim kavramlarıyla tanımlanırken, bilgi eksikliği “cehl” (ignorans) terimi ile ifade edilir. Zannın, mutlak bilgiyi temsil etmediği kabul edildiğinden, kelâm disiplini keskin hükümler zan üzerine kurulamaz. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) tarafından ortaya konulan görüşe göre, zannın dereceleri; vehim (%1 olasılık), şüphe (%2-50 arası olasılık), zann-ı gâlib (%90 olasılık) ve yakîn (%100 kesinlik) şeklinde sıralanmaktadır.¹² Bu perspektiften bakıldığında, pozitif bilimlerin dahi kesin bilgi sunabildiği alanlar sınırlıyken, gayb âlemi ve özellikle gaybın konusu olan Allah hakkında, vahiy dışı, şehâdet âleminin deneyim ve gözlemlerine dayalı bir metodolojiyle bilgi edinme çabası, temelde hatalı bir yaklaşımı işaret eder. Gayb bilgisi, temelde Allah’ın kadîm varlığına işaret eder ve bu, şehâdet âleminin sınırları içinde değerlendirilemez. Zira bu, “kıyâs ma'a'l-fârık” yani kıyaslanamayacak öğeler arasında yapılan bir kıyasa girer. Gayb âlemini, maddi âlem ve şehâdet âleminin zaman, mekân gibi sınırlı ölçütleriyle değerlendirmek ya da bu ölçütlerle reddetmeye çalışmak, duyu ötesi inanç ve mütevâtir haberlere dayanan gayb bilgisini bu sınırlı ölçütlerle analiz etmeye çalışmak, mantıken sağlam bir kıyas oluşturmaz. Bu yüzden, gayb âleminin anlaşılması ve değerlendirilmesi, şehâdet âleminin metodolojisi ve epistemolojisinin ötesinde, kendine has bir yaklaşımı gerektirir. Bu özel alan, maddi dünyanın beş duyu, zaman ve mekân gibi kısıtlı kavramlarıyla tam olarak kavranamaz veya ölçülemez, dolayısıyla gayb âlemini anlamak ve değerlendirmek için daha geniş bir perspektif ve farklı bir yaklaşım gerekir.

2.1. Sağlam Duyular

Kelâm ilminde, bilgi edinme süreçleri özgün bir metodoloji çerçevesinde değerlendirilir, bu disiplin vahyin mütevâtir haberlere dayalı bilgisini, akıl ile sağlam duyu organlarını esas alır. Bu yaklaşım, kelâmı hem deney ve gözleme dayalı pozitif bilimlerden hem de yalnızca akla dayalı felsefeden ayırır. Kelâm âlimleri, bilgi kaynakları içinde duyu organlarına özel bir önem atfederler. Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma yoluyla elde edilen bilgiler, bu disiplinde temel bir yer tutar çünkü bu bilgiler doğrudan gözlem ve tecrübeye dayanır.

⁹ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, “alm”, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2/1063-1065.

¹⁰ Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/12, (2008), 272. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi*, ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi (ASSAM-UHAD), 1/2, 70-92; Ekrem Uysal, *Kelâmın Yöntem ve Esaslar-2- “Bilgi Kaynakları Açısından Dini Hükümler”*, ed. Yasin Ulutaş, (Kahramanmaraş: Klîm Yayınları, 2022), 40.

¹¹ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, nşr. R. J. Mc Carthy (Beyrut: 1987), 7-8; Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi uşûlî'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Dımaşk: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Ketbî, 1399/1979), 55-57.

¹² İsmail Hakkı İzmirli, *Metodoloji*, Haz. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Neşriyat 2016), 82-94.

Sağlam ve işlevsel duyu organları, doğru bilgiye ulaşmada kritik bir role sahiptir; örneğin, eksik görme yetisi olan bir bireyin görsel verilere dayalı şahitliği geçerli sayılmaz. Duyusal algıda meydana gelebilecek yanlışlar, diğer duyu organlarının ya da aklın müdahalesiyle düzeltilir. Böylece, kelâm âlimleri, âlemin varlığını ve değişimlerini anlamının duyu organları aracılığıyla gerçekleştiğini vurgularlar, nesnenin gözlemlenmesi doğrudan ve akıl yürütmeye gerek kalmadan bilgi sağlar. Bu, kelâm ilminin epistemolojik temellerini oluşturur ve ona diğer bilgi disiplinlerinden ayırt edici bir nitelik kazandırır.¹³

2.2. Akıl

Kelâm ilminde, akıl insanın varoluşsal sorumluluklarını idrak etme ve yerine getirme yetisidir. İslâm düşüncesinde Allah, kâinat ve insan ilişkilerinde sorumluluk bilincinin merkezindedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran, özgürlük ve sorumluluklar yükleyen bir yeti olarak tanımlanan akıl, düşünme, anlama ve irade gücü ile donatılmıştır. Aynı zamanda akıl, varlığın gerçekliğini kavrama, soyutlamalar yapma ve yeni fikirler üretebilme gücüdür.¹⁴

Kur'ân'da akıl, bilgi edinme ve hakikati arama yetisi olarak vurgulanmakta olup, akıl yürütme yetisini kullanmayanlar gerçekleri göremeyenler olarak tasvir edilir. Akıl, dünyevi bilgiler yanında ahiretle ilgili gerçekleri de kavramamızı sağlayan, Allah'ın varlığını anlama aracıdır.¹⁵ İslâm alimleri, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi tartışırken, akıl yürütmenin dini anlayış ve sorumlulukların yerine getirilmesindeki rolünü vurgularlar.

İslâm düşünce tarihinde gayb ve âlemlerle ilgili konular üzerinde önemli bir kaynak olan akıl, çeşitli İslâmî mezhepler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Mâtürîdiyye mezhebinin sonraki dönem alimleri, akli maddeden arınmış bir cevher olarak görürler.¹⁶ Mu'tezile alimleri akli, hakikatin bilinmesini sağlayan temel bir kaynak olarak değerlendirirken,¹⁷ Eş'arîye mezhebi de akli, vâcib, mümkün ve muhâl olanı ayırt etme yetisi olarak tanımlar. Hâris el-Muhâsibî akli, yararlı olanı zararlı olandan ayırt etme yetisi olarak görür ve bu nedenle gaye bakımından akıl ile vahiy arasında bir uyum olduğunu belirtir.¹⁸ Mâtürîdî ve diğer kelâm alimleri ise akıl yürütmenin insanın varlık ve bilgileri sınıflandırma yeteneği olduğunu belirtirler. Kelâm ilminde akıl, vahiy ile dini anlayışın temelini oluşturur ve insanın hem dünyevi hem de uhrevi sorumluluklarını anlaması için zorunludur.¹⁹ Akıl olmadan dini sorumluluklar hakkında konuşmak mümkün değildir. Şehâdet âlemiyle ilgili konularda akıl belirli bir bilgi düzeyine ulaşabilirken, gayb âlemi hakkında gerçek bilgiye yalnızca vahiy aracılığıyla erişilir.²⁰ Akıl, vahiy bilgilerinin kabul etme ve anlamlandırma önemli bir araçtır ve peygamberler için gerekli olan fetâneti ve insanlara dinde sorumluluk alma kapasitesini içerir. Tümdengelim, tümevarım ve kıyas gibi yöntemlerle bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olan akıl, kelâm ilminde kesin bilgi kaynaklarından biri olarak görülür ve insanın Allah'ın varlığını ve evrenin işleyişini kavramasına yardımcı olur. Bu, akıl yürütmenin dinî anlayış ve uygulamada merkezi bir yer tuttuğunu ve sahih bilgi kaynaklarından olduğunu gösterir. Gayb âlemine inanmanın temel şartlarından biri düşünen bir akla sahip olmaktır. Duyu organları, yaratılış amaçları doğrultusunda sadece belirli algıları işler ve bilgi kaynağı olarak işlev görmeleri için akıl ile çalışmaları gerekir. Örneğin, hayvanlarda bulunan görme, koklama ve işitme gibi duyu organları, akıl olmadan hisleri bilgiye dönüştüremez. Bu nedenle, kelâm ilminde duyu organlarının bilgi

¹³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1277), 60-62.

¹⁴ Râğîb Ebû'l-Hüseyn b. Muhammed Râğîb el-İsfahânî, "akl" *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kâlem, 1412); Tehânevî, "akl", *Keşşâfu Istihâti'l-Fünûn*; 2/976; Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", 300.

¹⁵ Cürçânî, "akl", *Ta'rifât*. 127-128.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15, 17, 20, 21.

¹⁷ Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Lins (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1963), 206-208.

¹⁸ Harîs el-Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 17-19.

¹⁹ Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâve'd-dîn* (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir 1987), 19-22; Uysal, *Kelâmı Yöntem ve Esaslar-2- "Bilgi Kaynakları Açısından Dini Hükümler"*, 46-48; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/295; Gün, *Gayb Bilgisi*, 84-86.

²⁰ Ersan Özten, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2012), 135, 163.

edinmedeki rolleri, akıl ile değerlendirilir ve bu, kelâmın bilgi teorisinin temel unsurlarından birini oluşturur.²¹

2.3. Doğru Haber

Kelâm ilminde "haber", bir olay veya durumu aktaran söz olarak tanımlanır ve bu terim Arapça "hubr" kökünden gelir.²² Bu bağlamda, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Cebrail aracılığıyla Allah tarafından indirilen Kur'ân, kelâm ilminde bilgi kaynağı olarak kabul edilen sahih haberin mükemmel bir örneğidir. Kur'ân, vahiy zincirinin korunmuş bir halkası olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Cebrail'in güvenilirliğine işaret eder ve kıyamete kadar insanlığa hitap eden son vahiy olarak kabul edilir. Bu vahiy, çürümeye uğramadan mütevâtir, yani kesintisiz bir zincirle aktararak günümüze ulaşmıştır; bu nedenle içeriği kadar aktarım süreci de güvenilir kabul edilir.²³

Kelâm âlimleri, bir haberin yanlış olma ihtimaline karşı, haberin doğruluğunu teyit eden özelliklerin eklenmesi gerektiğini vurgularlar. Bu çerçevede, "mütevâtir haber" ve "âhad haber" olmak üzere iki tür doğru haber türü tanımlanmıştır. Mütevâtir haber, yalan üzerinde anlaşmanın imkânsız olduğu topluluklar tarafından nakledilen ve bu sayede güvenilirliği artırılan haberi ifade eder.²⁴ Kelâm bilginleri, mütevâtir haberin, duyu organlarıyla elde edilen bilgiler kadar önemli ve güvenilir olduğunu vurgularlar. Bu bağlamda haberin doğruluğunu teyit etmek için kelâm âlimleri tarafından üç temel koşul, belirlenmiştir: İlk koşul, haberin duyu organlarıyla algılanabilir nitelikte olması gerekliliğini vurgular. Bu, haberin somut bir şekilde gözlemlenebilir veya duyularla deneyimlenebilir olması gerektiği anlamına gelir. İkinci koşul ise, haberin imkânsız olmaması gerektiğini ve olabirlik sınırları içinde yer alması gerektiğini belirtir. Yani, haberin mantıksal olarak mümkün olması ve gerçeklikle uyumlu olması beklenir. Üçüncü koşul ise, haber verenlerin güvenilirliği ve yalan söyleme ihtimalinin olmaması gerektiğidir. Ayrıca, haberin sürekli olarak güvenilir kişiler tarafından aktarılması ve bu kişilerin sayısının güvenilirliği destekleyecek şekilde sürekli olması da önemlidir.²⁵ Öte yandan kelâm âlimleri, haberin doğruluğunu kabul etmeyen mantıkçılar ve felsefecilerle olan farklılıklarını belirtirken, haberin güvenilirliğine dair ölçütlerini açıklarlar. Bu açıdan kelâm âlimleri, haberin doğruluğunu değerlendirirken hassasiyet gösterirler ve bu değerlendirmede akıl ve nakil (metinler aracılığıyla aktarılan bilgi) dengesine önem verirler. Özellikle, kelâm âlimleri "âhad haber" konusunda özel bir duruş sergilerler. Âhad haber, Kur'an ve sünnet metinleriyle çelişmediği sürece fıhi ve ameli meselelerde delil olarak kullanılabilir, ancak itikadi konularda başvurulamaz. Mâtürîdî'ye göre, âhad haberin tamamının doğru kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi, Kur'an ve sünnetle uyumlu ve sağlam bir nakil zincirine sahip olanların reddedilmesi de söz konusu değildir. Bu perspektiften bakıldığında, kelâm âlimleri, âhad haberin değerlendirilmesinde titizlikle davranır ve itikadi meselelerde sağlam delillere dayanma gerekliliğine vurgu yaparlar.²⁶

Kelâm âlimleri, peygamberlerin mucizelerini ve bu mucizeler aracılığıyla elde edilen bilgileri, tam olarak akıl yoluyla ispatlanamasa da istidlâlî (çıkartımsal) bilgi olarak kabul ederler. Peygamberlerin vahiy alması ve bu vahyin mucizelerle desteklenmesi, kelâm ilminde haberin doğruluğunu ve güvenilirliğini sağlama yöntemlerinden biridir. Bunun için Mucizevî olaylar, peygamberlerin görevlerini ve masumiyetlerini kanıtlar niteliktedir. Bu mucizelerle elde edilen bilgiler, diğer güvenilir bilgi kaynaklarıyla aynı düzeyde kabul edilir.²⁷

Sahihs haber olarak kabul edilen vahiy, aslen gaybın bir parçası olarak kabul edilir ve peygamberlerin gayb ile olan ilişkisi, esasında vahiy üzerine kurulu bir akıl üzerinden ele alınır. Peygamberlerin vahiy

²¹ Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul İslam Araştırmaları*, 20, S. 20, (2013), 48, 50, 76.

²² İsfahânî, "hbr"; *el-Müfredât*; 273; Cürcânî, "hbr", *Ta'rîfât*, 70-71.

²³ İlyas Çelebi, *Kitaplara İman* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 56-74.

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl* (Mısır: Matbaatü'l-Emiriyye, 1322), 1/132-144.

²⁵ Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. İbrâhîm el-Acûz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/35.

²⁶ Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş* (İstanbul: İSAM, 2023), 103-109; Uysal, *Kelamda Yöntem ve Esaslar-2- "Bilgi Kaynakları Açısından Dini Hükümler"*, 48-50.

²⁷ Veysi Ünverdi, "Mu 'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/1, (2015), 79-107.

yoluyla yaşadıkları tecrübe, gayb âleminin şehâdet âlemiyle bulunduğu bir noktayı temsil eder. Bu tecrübe, peygamberlerin yalnızca vahiy aracılığıyla kendilerine bildirilen gaybî bilgilere erişebildiklerini gösterir.²⁸ Dolayısıyla, onların herhangi bir zamanda istedikleri bilgiye ulaşma yetkileri bulunmamaktadır. Peygamberlerin gayb hakkında bilgi vermesi, onlar için bir özellik olmadığı gibi, bilgi vermemeleri de bir eksiklik sayılmaz. Gayb âlemi, aklen mümkün olmakla birlikte, bu âlem hakkında kesin bilgiler ancak vahiy yoluyla gelen sahih haberlerle sağlanabilir. Akıl, bu bilgileri kabul etme ve inanma sürecinde yardımcı bir rol oynar, böylelikle gayb âlemi konusu, inananlar için duyu organlarının ötesinde, vahye dayalı bir iman meselesidir. İman konuları, gaybın doğasından kaynaklanan ve insan aklının spekülâtif sınırlarını aşan bilgilerle ilgilidir; bu yüzden, vahyin sunduğu bilgiler, aklın zorunlu veya imkânsız olarak gördüğü sınırların dışında fevkalade yer alabilir.²⁹

3. Subjektif Bazı Bilgi Edinme Yollarının Kelâm İlmindeki Yeri

Kelâm ilmi, İslâm düşünce tarihinde, bilgi edinme metodolojileri ve inanç sistemleri arasındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde ele alır. Bu disiplin, objektif bilgi kaynaklarına ve özellikle vahye özel bir önem atfederken, subjektif bilgi kaynaklarına karşı temkinli bir yaklaşım sergiler. Akıl ve vahiy arasında derin bir bağ kuran kelâm ilmi, bilginin doğruluğuna dayalı bir metodoloji geliştirir. İlham, keşf, kerâmet, istihâre, rüya, mâsum imâm, cefr ve ebced gibi subjektif bilgi edinme yolları, kelâm ilminde farklı şekillerde değerlendirilir.³⁰

İlham, kelâm ilminde genellikle kalpten gelen bir bilgi veya ilahi iletişim olarak kabul edilir.³¹ Ancak, kelâm âlimleri ilhamı genel geçer bir bilgi kaynağı olarak kabul etmezler. İlham, bireysel bir deneyim olarak görülür ve dinde veya bilgi alanlarında genel bir yöntem olarak değil, kişiye özel manevi bir rehber olarak değerlendirilir.³²

Keşf, bilinmeyeni açığa çıkarma anlamına gelir ve kelâm ilminde subjektif bir bilgi kaynağı olarak ele alınır.³³ İlahi hakikatlerin akli yollarla kavranamayacağını savunan Sufiler, iç gözlem ve manevî müşahedenin önemini vurgularlar. Ancak, kelâm âlimleri keşfin herkes tarafından kabul edilebilir bir bilgi kaynağı olarak görülmemesi gerektiğini öne sürerler.³⁴

Kerâmet, velîlerin Allah'ın lütfuyla gerçekleştirdiği olağanüstü olaylar olarak tanımlanır.³⁵ Ehl-i sünnet âlimleri kerâmeti kabul ederken, Mu'tezile ve Râfizîler gibi bazı gruplar inkâr eder. Kerâmet, kelâm ilminde genel geçer bir bilgi kaynağı olarak görülmez ve bireysel manevi deneyimlerle sınırlıdır.³⁶

İstihâre, önemli kararlar alırken Allah'tan rehberlik isteme sürecidir. Bu uygulama, İslâmiyet'le birlikte hem hükümdarlar hem de âlimler tarafından benimsenmiş olmakla beraber, kesin bilgi edinme aracı olarak görülmez.³⁷

İslâm geleneğinde rüyalar, "sâdık" (ilahi mesajlar içeren), "kâzib" (şeytan ve nefsin etkisiyle oluşan) ve "nefsânî" (kişisel düşüncelerden kaynaklanan) olmak üzere üç ana kategoriye ayrılır. İslâm âlimleri, rüyaların bilgi kaynağı olarak kabul edilip edilmemesi konusunda farklı görüşler sergiler. Dinî ve hukukî meselelerde rüyalara dayanılmaz. Peygamberlerin rüyaları vahiy niteliğindedir, diğer insanların

²⁸ Ersan Özten, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, 134-135.

²⁹ Mustafa Sinanoğlu, *Peygamberlere İman* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 58-59; Gün, *Gayb Bilgisi*, 88. Geniş bilgi için bkz. Kılıç Aslan Mavil, "Mâtürîdîlere Göre Nübüvvetin Kapsamı ve Gerekliliği." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5.9 (2017), 76-88.

³⁰ Gün, *Gayb Bilgisi*, 89-110; Çelebi, İlyas Çelebi, *Gayb Problemi*, 25-166.

³¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmet Hicazi es-Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, (1988), 45; Gün, *Gayb Bilgisi*, 90.

³² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 6; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 22; Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, 9-10.

³³ Gün, *Gayb Bilgisi*, 90; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 6; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 22.

³⁴ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1997), 41.

³⁵ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, 173; Gün, *Gayb Bilgisi*, 97; İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 3/314.

³⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 5/ 691-694; Gün, *Gayb Bilgisi*, 101-102.

³⁷ Arâf, 7/188; Mâide, 5/3. Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Muhammed İbrahim Bennâ v.d., (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 3/21; Gün, *Gayb Bilgisi*, 102-103.

rüyaları, kişisel tecrübeye dayalı ve özel bir bağlamla sınırlı olarak değerlendirilir ve genel geçer bir delil olarak kabul edilmez.³⁸

Şîi inancında, Ehl-i Beyt'in özel bir ilim kaynağına sahip olduğu düşüncesi önemli bir yer tutar. Ehl-i Sünnet alimleri, imamlara atfedilen özel bilgi kaynaklarına sahip olma iddialarını kabul etmez ve bilgi için sahih bir kaynak olarak görmezler.³⁹

Cefr ve ebced, geleceğe ve gayb âlemine dair bilgileri elde etmek için başvurulmuş gizli bir ilim olarak özellikle Şîi inancında yer alır. Ancak, kelâm ilmi açısından kesin bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesi uygun görülmez.⁴⁰

Kelâm ilmi, İslâm düşüncesinde bilgi ve inanç sistemlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında merkezi bir rol üstlenir. Bu disiplin, bilgi ediniminde vahiy ve akla dayalı objektif yöntemleri temel alırken, subjektif bilgi kaynaklarına karşı temkinli bir yaklaşım sergiler. İlham, keşf, kerâmet, istihâre ve rüya gibi subjektif bilgi edinme yolları, kelâm ilminde bireysel manevi deneyimler olarak kabul edilir ancak genel geçer bilgi kaynakları olarak görülmez.⁴¹ Bu yaklaşım, inanç ile akıl arasında köklü bir bağ kurar ve kelâm ilminin değerini ortaya koyar. Şehâdet âlemi ve bu âlemin ötesinde bulunan gayb âlemi ile ilgili olarak, kelâm ilmi, dinin esas kaynaklarını ele alır. Bu bağlamda, subjektif ve öznel bilgi kaynakları üzerinden hüküm bina etmek, kelâm ilminin metodolojisine aykırıdır.

4. Kelâm İlmi Açısından Geçerli Olmayan Bazı Bilgi Kaynaklarının Kritiği

Kelâm ilmi, İslâm düşünce yapısında, bilgi ve inanç sistemlerinin temellerini incelerken, geçerliliği olmayan bazı bilgi iddialarına karşı eleştirel bir yaklaşım sergiler. Astroloji, fal, kâhinlik, arrâflık, sihir ve büyü gibi konular, bu eleştirel incelemenin merkezinde yer alır.⁴²

Astroloji, yıldızların ve gökyüzü olaylarının insanların kaderini belirleyebileceği iddiasıyla insanlık tarihi boyunca ilgi çekmiştir. Ancak, İslâm alimleri, gökyüzü olaylarının insan kaderi üzerinde doğrudan bir etkisi olmadığını vurgulamışlardır. İslâm'ın tevhid inancıyla çelişen astroloji, temelsiz ve batıl inançlara dayandığı için reddedilmiştir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi alimler, astrolojiyle ilgili iddiaları kesin bir dille reddetmişlerdir.⁴³

Fal ise, gelecekle ilgili bilgiler edinme amacıyla çeşitli nesne ve simgelere dayalı yorumlar yapma pratiğidir. İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın olan bu adetler, İslâm'ın tevhid inancıyla çeliştiği için kesinlikle yasaklanmıştır. Fal ve falcılık, geleceği yalnızca Allah'ın bilebileceği inancıyla çatışır ve bu nedenle kabul edilemez bir pratik olarak görülür.⁴⁴

Kâhinlik ve arrâflık gibi uygulamalarla, gaybî bilgilere ulaşıldığı öne sürülür. Kur'an ve Hadisler, bu tür öne sürülen yeteneklerin Allah'ın bilgisine ters düştüğünü belirtir ve müminlerin bu tür eylemlerden kaçınmalarını öğütler. Kelâm ilmi, bu meseleleri İslâm'ın tevhid inancı doğrultusunda inceler ve gaybî

³⁸ İsmâüddîn Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm (Miftâhu's-Saâde)*, çev. Kemâlettin Mehmet Efendi (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313), 1/335-337; Buhârî, "Ta 'bîr", 3, 10, 14; Müslim, "Rü'ya", 1-2.Sâffât, 37/100-113; Gün, *Gayb Bilgisi*, 104-107.

³⁹ Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Beirut: Dâru Saab- Dâru't-te'ârif, 1401), 1/221, 263, 257; Cafer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul: Dersaadet, (1329), 47, 78; Gün, *Gayb Bilgisi*, 108-110.

⁴⁰ Tehânevî, "Cefr", *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*, 1/127; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî (Riyad: Matabiü'r-Riyad, 1381/1962), 2/183.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Ersan Özten, *Kelamda Yöntem ve Esaslar 1-2 "İlham, Sezgi ve Rüyanın Bilgi Değeri"*, ed. Yasin Ulutaş, (Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2023), 75-104.

⁴² Gün, *Gayb Bilgisi*, 110-125; Çelebi, İlyas Çelebi, *Gayb Problemi*, 35-128; Geniş bilgi için bkz. Ersan Özten, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, 147-160. Selim Gülverdi "Mâtürîdî'nin Gayb Meselesine Bakışı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 3/2 (Aralık 2019), 108-112.

⁴³ Tehânevî, *Keşşâf*, 1/320; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 41; Fuat Sezgin, "Astronomi", *İslâm'da Bilim ve Teknik* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2007), 2/3; Gün, *Gayb Bilgisi*, 112-115.

⁴⁴ İbn Mânzûr, "f-e-l" m.d, *Lisânü'l-Arab*; Tevfik Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nucûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/124; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 2/959-962; Gün, *Gayb Bilgisi*, 115-1117.

bilgilere sahip olmanın sadece Allah'a özgü olduğunu vurgular. Bu anlayış, müminlere Allah'ın dışındaki gaybî bilgi kaynaklarına güvenmemeleri gerektiğini açıkça ifade eder.⁴⁵

Sihir ve büyü, insanları yanıltma ve aldatma niyetiyle gerçekleştirilen zarar verici faaliyetler olarak tanımlanmaktadır. Kur'an, sihrin olumsuz etkilerine işaret ederek bunu şeytanların faaliyeti olarak değerlendirir. Kelâm ilminin alimleri, sihrin varlığı ve doğası hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir; ancak çoğunlukla, sihrin esasen hile ve aldatmacaya dayandığını öne sürerler. Sihirbazların ve büyücülerin olağanüstü yeteneklere sahip oldukları yönündeki iddialar, İslam'ın tevhid anlayışıyla bağdaşmayacağından bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmez.⁴⁶

Kur'an, cahiliye döneminde yaygın olan ve gelecekte haber verme veya eşyanın tabiatını değiştirme iddialarında bulunan sihir ve büyü gibi uygulamaların dine aykırı olduğunu ve İslâm dini ile bağdaşmayacak akıllara sahip olduğunu ifade eder. Kelâm ilmi, akıl sahibi insanları muhatap alarak, şehâdet âlemi üzerindeki kevnî ayetler aracılığıyla ve istidlâl metodu ile gayb âleminin varlığını, peygamber aracılığıyla gelen mütevâtir habere dayanan vahiy üzerinden aktarır. Bu disiplin, insanları Kur'an'ın açıkladığı iman esaslarına kesin bir şekilde iman etmeye davet eder. Kelâm ilminin temel kaynağı olan Kur'an, cahiliye döneminde insanların bilgi kaynağı olarak başvurduğu astroloji, fal ve sihir gibi uygulamaların İslâm'ın özüyle çeliştiğini ve bu tür inançların tevhit inancını zedeleyip şirke sürükleyebileceğini belirtir. Bu eleştirel bakış açısı, gerçek bilgi ve kudretin yalnızca Allah'a ait olduğunu öğretir ve müminlerin sadece Allah'ın ilmine güvenmeleri gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, müminleri yanıltıcı ve zararlı uygulamalardan korumayı amaçlar ve İslâm'ın temel değerlerine olan bağlılığı pekiştirir. Bu tür metotlar, tevhit inancını zedeleyebilir, şirke düşürebilir ve peygambere indirilen vahyi inkâr edebilir. Kelâm ilmi, İslâm dininin bu hassasiyetlerini koruyarak, bu tür iddiaların kesinlikle din ile bağdaşmayacağını bu iddialara inanılmaması ve reddedilmesi gerektiğini belirtir.

5. Gayb Âlemini Bilme İmkânı

Kelâm alimleri, gaybı terim olarak çeşitli şekillerde tanımlamışlardır. Fahreddîn er-Râzî ve Reşîd Rızâ (ö. 1935), gaybı "duyularla idrak edilemeyen" olarak tanımlarken, Râgıb el-İsfahânî, gaybın "duyularla idrâk edilemeyen ve akıl ile de tam olarak kavranamayan" olduğunu belirtir.⁴⁷ Cürcânî, gaybı, akıl ve duyuların yanı sıra bâtinî hislerle de idrak edilemeyen olarak tanımlar.⁴⁸ Epistemolojik açıdan, gayb âlemi bilgisi, sadece Allah'ın bilgisi ve insanlara vahiy yoluyla bildirilenler olmak üzere iki kategoriye ayrılır. İslâm literatüründe, sadece Allah'ın bildiği gayba mutlak, Allah'ın insanlara bildirdiğine ise izâfî gayb denilmiştir.⁴⁹ Bu bağlamda kelâm ilminde, izâfî gayb, vahiy yoluyla ve peygamberler aracılığıyla insanlara bildirilen gaybtır.⁵⁰ Bu bilgi alanı, duyular ötesi âlemi de kapsar. Bu nedenle bir kişi bir şey hakkında bilgi sahibi olduğunda, o şey artık onun için gayb olmaktan çıkar.⁵¹ Öte taraftan Allah'ın ilmi her şeyi kapsadığından O'nun için gaybî bir bilgidен bahsetmek mümkün değildir. Allah, en küçük zerreden (atom ve parçacıkları), dalından düşen kuru yaprağa kadar her şeyi bilir ve bu bilgi, O'nun ezeli ilminin bir parçasıdır.⁵²

⁴⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, 233; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* nşr. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 86; Gün, *Gayb Bilgisi*, 117-119.

⁴⁶ Mecdüdin Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub İbn Ömer eş-Şirazi el-Firüzabadi "s-h-r" md., *el-Kâmusu'l-Muhît*, 365; Çelebi, "Sihir: Bir Gelenek mi, Yoksa İnanç Problemi mi?" *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, 212; Gün, *Gayb Bilgisi*, 119-125; Bakara, 2/102, 275.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtilu'l-Gayb*, 12/231; Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l Kur'ani'l Kerim* (Mısır: Menar Matbası, 1353), 7/425; İsfahânî, "ğayb", *el-Müfredât*, 366.

⁴⁸ Cürcânî, "ğayb", *Tarîfât*, 169.

⁴⁹ Çelebi, "Gayb", *DİA*, 13/407.

⁵⁰ Ersan Özten, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, 18-36.

⁵¹ Muhammed Caner İlgaroğlu, "Allah'ın Cüz'ileri (Tikelleri) Bilmesi Meselesi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/1, (2019), 943, 944; Fâtır, 35/ 38; Lokmân, 31/23, Kâf, 50/16.

⁵² Enver Bayram "Kur'an'a Göre Allah-Âlem Münasebeti", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, (2013), 31-34-38. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bulgen, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1, (Şubat 2011), 393-400.

Kelâm ilminde gayb ve şehâdet kavramları, varlık ve bilginin sınırlarını belirleyen temel unsurlar olarak ele alınır. Şehâdet âlemi, insanın akıl ve beş duyu organı ile algıladığı, pozitif ilimlerin incelediği varlık alanını kapsarken, gayb âlemi, görülemeyen ve iman ile inancın konusu olan varlıkları içerir. Burada görülmeme nedeni cin ve melek gibi varlığın öz yapısıyla ilgili bir neden olabileceği gibi fizik kuralları içerisinde olmasına rağmen cennet ve cehennem gibi zamanın ve mekânın geçici engelleri de olabilir. Bu nedenle gayb âlemi kelâm ilminde, insanın duyu organlarının ötesinde yer alan ve bu nedenle doğrudan algılanamayan âlem olarak tanımlanır. "Şu an görülemeyen" olarak nitelendirilen bu âlem, pozitif ilimlerin kapsamı ve bilgi metodu dışında vahiy yoluyla erişilebilir bir boyutu ifade eder. Allah'ın varlığı ise kadîm bir varlık olarak Allah'tan başka tüm hâdis varlıkları ihtiva eden şehâdet ve gayb âleminin dışında imanın birinci esası gaybın en derin meselesi olarak ele alınır. Kelâm alimleri, dünya hayatında Allah'ın görülemeyeceği konusunda genel bir mutabakata sahipken, ahirette Allah'ı görebilme imkânı üzerine Ehl-i sünnet içinde akıl ve nakle dayalı bir görüş birliği bulunur. Buna karşılık, Mu'tezile ekolü hem dünyada hem de ahirette Allah'ın görülemeyeceğini savunarak farklı bir yorum sunar.

Kelâm ilminde gayb âlemine ilişkin bilgi edinme süreci, bilginin tanımı, sınırları ve yöntemleri ile yakından ilişkilidir. İslâm düşünce tarihinde uzun yıllar boyunca felsefe ve kelâm ilmi, bilginin doğası üzerine derinlemesine tartışmalar yürütmüştür. Kelâm ilminde yapılan tanımlamalarda, bilgi; aklın ve duyuvarın erişebildiği her şeyin tanınmasını sağlayan bir nitelik olarak görülür. Ancak kelâm ilmi, diğer disiplinlerden farklı olarak, kadîm bilgi anlayışını da kapsar; bu, Allah'a özgü, tüm varlıkları ve olayları içeren esas bilgidir. Allah, kendi bilgisine dayanarak evreni yaratmıştır ve bu yaratma eylemi, Allah'a has bir bilgi ile gerçekleşmiştir. İnsanların sahip olduğu hâdis bilgi ise, sebep-sonuç ilişkisine dayalı ve sünnetullah sınırları içinde kalan bir bilgidir. Pozitif bilimler, akli ve tecrübeyi kullanarak dünyanın nasıl işlediğine dair bilgiler sunarken, varoluşun temel sınırları yalnızca Allah'ın bilgisinde yer alır. Bunun için olacak ki ünlü fizikçi Albert Einstein (ö. 1955) "Bir kum tanesinin sırrını çözse idik bütün varlığın sırrını çözebilirdik." şeklinde Allah bilgisinin karşısında sınırlı kalan hâdis bilginin acziyet durumunu bir nevi itiraf etmiştir.⁵³

Özellikle peygamberler, gayb bilgisine erişim sağlayarak, insanların gayb âlemine dair özlemleri ve idealleri hakkında vahiy aracılığıyla bilgi sunmuşlardır. Bu durum, insanların gayb âleminin sınırlarını araştırma çabalarını ve peygamberlere yöneltilen gayb ile ilgili soruları kelâm ilminin önemli bir konusu haline getirmiştir. Bu bağlamda kelâm ilminde, gayb âlemine ilişkin bilgilerin elde edildiği temel kaynak olarak vahiy öne çıkar; zira duyu organları ve akıl yoluyla sünnetullaha bağlı şehâdet âleminde kesin ve doğrulanabilir bilgilere ulaşmak mümkün olduğu halde gayb âlemi hakkında akıl yoluyla yapılan çıkarımlar yalnızca zannî (varsayımsal) bilgiler sunacağından bilimin kendi deyimi ile bilimsel olmaktan uzak, Kur'ân'ın tabiri ile "gaybı taşlamak" olacaktır. Bu bağlamda vahiy olmaksızın gayb âlemine dair sağlam bir anlayış geliştirmenin imkânsızlığı, kelâm ilminin temel tezlerinden biridir. Kelâm ilmi, gayb âlemine ait bilgilerin yalnızca vahiy aracılığıyla elde edilebileceğini savunur ve bu konuda vahiysiz sadece akla dayalı bir pozitivist yaklaşımı reddetmektedir.⁵⁴

Kelâm ilminde önemli bir vurgu, Allah'ın sadece dış dünyadan değil, aynı zamanda insanların duyu ve düşünceleri gibi iç dünyasından da haberdar olmasıdır. Bu, pozitif bilimlerin ve materyalist felsefenin sınırlı anlayışının ötesine geçerek, Allah'ın evrenin maddi ve manevi tüm yönlerini yaratan ve tek yaratıcı olduğunu gösterir. Allah'ın ilmi, zaman ve mekân sınırlamalarını aşar; geçmiş, geleceği ve şimdiki zamanı kapsar. Bu ilahi bilgi, insanlar, melekler ve cinler için yalnızca vahiy yoluyla erişilebilir bir durumdadır. Pozitif bilimlerin deney ve gözlemle sınırlı tahminlerinin aksine, Kur'an aracılığıyla geçmiş ve gelecek hakkında kesin bilgilere ulaşmak mümkündür. Kur'an, câhiliye döneminin fal, kehanet ve astroloji gibi gaybı keşfetme yöntemlerini reddeder ve gaybî bilgilere erişimde vahiyi tek geçerli araç olarak belirler. Akıl ve deneyimle elde edilen bilgilerin sınırlı olduğu, derin ve kesin bilgilerin yalnızca

⁵³ "Albert Einstein ile Sohbet" <http://www.meb.gov.tr>, 23, (25.01.2023); Gün, *Gayb Bilgisi*, 128.

⁵⁴ İlyas Çelebi, *Gayb Problemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 93.

vahiy yoluyla paylaşılabileceği kelâm ilmi tarafından vurgulanır. Bu yaklaşım, kelâm ilminin bilgi ve varlık teorisine dair tartışmalarda, akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi ele alırken zengin argümanlar sunar.⁵⁵

Kelâm ilminde aklın rolü, yöntemi ve bilgi üretmedeki yetkisi, detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Akıl, gayb âlemi ile ilgili vahiy metinlerinde yer alan ifadeleri anlama sürecinde kritik bir kaynak olarak kabul edilir. Zâhiriyye, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Mu'tezile gibi farklı kelâm ekolleri, akıl kullanımı konusunda kendi metodolojilerini ve usullerini geliştirmişlerdir. Örneğin, İmâm Mâtürîdî, şehâdet (görünen) ve gayb (görünmeyen) âlemlerinin ötesinde yer alan Allah'ın varlığını, aklî istidlâl (mantıksal çıkarım) metotlarıyla ispatlama yolunu benimsemiştir. İmâm Mâtürîdî, Allah'ın varlığını akıl yoluyla ispatlarken, yaratılan ile yaratıcı arasındaki ilişkiyi akıl üzerinden değerlendirir ve âlemin yaratılışının Allah'a işaret ettiğini, ancak bu işaretin akıl ve vahiy ışığında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Böylece, İmâm Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ispatı konusunda akli delilleri temel alarak, materyalistlerin yaratıcı ile yaratılan arasında benzerlik ve denklik olduğu yönündeki iddialara karşı çıkar. Mâtürîdî'nin çıkarsaması, "Duyulur âlem, duyular ötesi gerçeklikler için delil teşkil eder; ancak her yönden muhtaç olan yaratılanlar, ihtiyaçtan münezzeh olan bir Yaratıcı'ya muhtaçtırlar." şeklinde özetlenmiştir. Bu argüman, yaratılan varlıkların, kendi içlerindeki eksiklik ve ihtiyaçlar nedeniyle, kusursuz ve bağımsız bir Yaratıcı'yı işaret ettiğini savunur.⁵⁶ Bununla birlikte Gayb âlemi hakkında akıl yoluyla çıkarım yapmak mümkün olsa da bu türden bir istidlâlî bilgi aslında kesinlikten uzak, zannî (varsayımsal) bilgi olmaktan öteye geçemez. "Duyularla algılanamayan ve bilinmeyen gaybî bilgilere ancak evrenin işaretleriyle varılabilir" görüşü kabul görmüş olsa da burada bahsedilen anlamın gerçek değil, mecazî olduğu vurgulanmalıdır. Dolayısıyla evrenin, Allah'ı işaret etmesi anlayışı gerçek bir temsilden ziyade mecazî bir yorum olarak ele alınmıştır.⁵⁷

Kelâm ilminde, Allah'ın varlığı ve birliği akıl yoluyla kavranabilirken, O'nun sıfatlarının ancak vahiy aracılığıyla tam olarak anlaşılabilirliği kabul edilir. İnsan aklı, Kur'an'ın işaret ettiği üzere, şehâdet âlemi üzerinden tefekküre davet edilir; ancak gayb âlemine dair bilgiler yalnızca vahiy yoluyla erişilebilir niteliktedir. Örneğin: Hz. Âdem'in topraktan yaratılışı, meleklerin diyalogları, şeytanın isyanı, cennet ve cehennem tasvirleri, kabir azabı, kürsî, arş, kevsir, terazi ve ruh gibi konular, insan aklının tam anlamıyla kavrayamadığı, vahye dayalı gayb âlemine ait bilgilerdir. Diğer taraftan geçmiş milletler, peygamber mucizeleri, Allah'ın varlığı ve sıfatları, kıyamet alametleri ve geleceğe dair gaybî haberler de akıl ile tam olarak erişilemeyen bilgiler arasındadır.⁵⁸

Kelâm ilminde akıl ve vahiy arasındaki ilişki, dini anlama ve yorumlamada merkezi bir konu olmuştur. Bu ilişki, zamanla Müslümanlar arasında farklı görüş ve mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuş, ancak aynı zamanda imanun derinleşmesine ve zenginleşmesine de katkıda bulunmuştur. İslâm alimleri, akıl ve vahyin birbirini tamamlayıcı olduğunu ve gerçek imanun bu iki unsuru birleştirerek elde edilebileceğini vurgulamışlardır. Akıl, imanun sorgulanamaz bir taklide dönüşmesini engellerken, vahiy ise kesin bilginin kaynağı olarak kabul edilir. Böylece bu süreç, dini inancın bireyin içsel kabulüyle şekillenmesine olanak tanır ve imanun akıl ve vahiy ile uyumlu bir şekilde inşa edilmesini sağlar. Bu bağlamda, gaybın varlığı, iman ile küfrün ayrımında kritik bir rol oynamaktadır. Zira gayb, imanun temel unsurlarından biridir. Kur'an, inananları gayba iman etmeye davet ederken, gaybın bu özelliği, onu sadece vahiy aracılığıyla kabul edilmesini gerektirir iman konusu yapar. İslâm düşüncesinde, gaybın perdesi, insanın imanını güçlendiren ve onu ilahi bilginin sonsuzluğu karşısında kendi sınırlılığını kabullenmeye teşvik eden önemli bir unsurdur. Bu kavram, insanın bilgiye erişimindeki sınırlarını ve yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkinin mahiyetini vurgular. Gayb, yalnızca Allah'ın bildiği ve insan

⁵⁵ Gün, *Gayb Bilgisi*, 125-137; Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bulğen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", *Bilimname Düşünce Platformu* 30/1 (2016), 391-433.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 47-50; Gülverdi "Mâtürîdî'nin Gayb Meselesine Bakışı", 111-113.

⁵⁷ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhîd fi Usûlil-Fıkıh*, 1/26. İstikra ile şehâdet âlemine verilen hükmün gayb âlemine de aynen kıyas yapılarak verilmesi fasit bir istidlâldir. Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 46. Geniş bilgi için bkz. Vezir Harman, "Seyfeddin Amidî'nin Kelâm Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2012), 129-146. Geniş bilgi için bkz. Resul. Öztürk, "Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında "Samed" İsmi ve Anlamı", *EKEV Akademi Dergisi* 11/32, (2007), 47-70.

⁵⁸ Hasan Katipoğlu, "Malebranche'ın Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (1993), 10.

aklının erişiminden öte olan olaylar, varlıklar ve gerçeklikler bütününe ifade eder. Bu nedenle, gaybın perdesinin korunması, insanın kendi varoluşsal konumunu doğru bir şekilde değerlendirmesine ve yüce yaratıcıya olan bağlılığını derinleştirmesine olanak tanır. İslâmî literatürde bu konsept, insanın tevekkülünü, Allah'a olan teslimiyetini ve O'nun hikmetine duyulan sonsuz güveni pekiştiren temel bir ilke olarak işlenir. Bu bağlamda, gaybın perdesi, insanın dünyevi algısının ötesinde bir gerçekliğe işaret eder ve bu da onun inanç dünyasının gelişiminde merkezi bir role sahiptir.⁵⁹

İslami düşünce dünyasında, tasavvufi akımlar, tarikatlar ve ebced gibi öğretilerle birlikte, keşf, keramet ve batınî ilimler gibi ezoterik ve gnostik benzeri inançlar oldukça tartışmalı konular arasında yer alır. Tasavvuf, İslam'ın içsel derinliklerini vurgulayan mistik bir geleneği temsil ederken, tarikatlar bu geleneği pratiğe dönüştürür ve manevi rehberlik sağlar. Ebced gibi numerolojik öğretiler ve keşf, keramet, batınî ilimler gibi ezoterik kavramlar, İslam'ın gizli ve derin anlamlarını keşfetmeyi amaçlarlar. Bu hareketler, İslâm'ın dini anlayışına zengin bir çeşitlilik katarken, aynı zamanda dini iddiaların suiistimal edilmesine yol açabilecek potansiyel riskleri de beraberinde getirmiştir. İslâm alimleri, bu tür şüpheli meseleleri ele alırken, Kur'an'ın sağlam rehberliğine dayanan metodolojileri tercih etmişlerdir. Bu yaklaşım, dini metinlerin doğru yorumlanmasını sağlayarak, ortaya çıkan yanlış anlamaları ve şaibeleri gidermeye yönelik bir çaba olarak ön plana çıkmaktadır. Bu süreçte, kelâm ilmi, akıl ve vahyin uyum içinde kullanılmasını savunarak, İslâmî öğretilerin hem rasyonel hem de vahye dayalı bir çerçevede ele alınmasının önemini vurgular. Diğer yandan, İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi düşünürler, peygamberler dışındaki bireylerin de riyazet ve keramet yoluyla gaybî bilgilere erişebileceğini ileri sürerek, İslâm düşüncesindeki manevi arayışın sınırlarını genişletmişlerdir. Bu görüş, bireylerin manevi çabaları ve arınma süreçleri aracılığıyla ilahi sırlara erişebilecekleri ve bu yolla ruhsal derinlik kazanabilecekleri fikrini destekler. Bu perspektif, İslâm düşüncesinde, bilgiye ulaşmada akıl ve vahyin yanı sıra, keşf ve sezgisel anlayışın da önemli bir yer tuttuğunu gösterir. Ancak, bu tür sezgisel metodolojiler, subjektif yoruma açık olması ve haber zincirine dayanmaması nedeniyle, kelâm ilminde tercih edilen yöntemler arasında yer almaz.⁶⁰ Çünkü kelâm ilmi, bu mistik yöntemleri genel geçer bilgi kaynakları olarak kabul etmez.

Kelâm âlimleri, şehâdet (görünen) âlemindeki varlıkların hakikatine ve sabit bilgilere vurgu yaparak, gerçek bilginin ilahi vahiy, duyu organları (gözlem ve deney) ve akıl yoluyla elde edilmesi gerektiğini savunurlar. Bu yaklaşım, Batı felsefesindeki bazı önemli figürlerin düşünceleriyle paralellik gösterir. Bu epistemolojik yaklaşım, Batı düşüncesinde Rene Descartes (ö. 1650) ve David Hume (ö. 1776) gibi filozofların argümanlarıyla benzerlikler taşır. Descartes'ın metodik şüpheciliği ve "cogito ergo sum" (düşünüyorum, o halde varım) ilkesi, bilginin temelinde akıl yürütmenin yattığını öne sürerken, Hume'un empirizmi, bilginin duyusal deneyimlerden kaynaklandığını savunur.⁶¹ Ancak, kelâm alimleri, bu düşüncelerin Batı'da popülerleşmesinden yüzyıllar önce, akıl ve vahiy arasındaki dengeyi vurgulayarak, bilginin hem ilahi hem de rasyonel temeller üzerine kurulabileceği Avrupa'da 18. yüzyılda savunulabilirken, İslâm dünyasında özellikle İmam Mâtürîdî gibi kelâm alimleri tarafından, çok daha önceleri, yani 1000'li yıllardan itibaren bu metotların Kur'an'a ve bilime olan uyumu kabul görüp uygulanmıştır.⁶² Bu bağlamda, Kelâm âlimleri, İslâmî epistemolojinin temelini, hakikatin ilahi vahiy, mantıksal akıl yürütme ve empirik gözlemler aracılığıyla keşfedebileceği görüşü üzerine yöntemlerini kurarlar. Onlara göre, gayb âlemine ilişkin kesin bilgilerin elde edilmesi yalnızca vahiy yoluyla mümkündür. Bu, İslâm'ın bilgi teorisinde, akıl ile vahiy arasındaki derin uyumu vurgulayan temel bir ilkedir. Vahiy, gaybî bilgilere ulaşmada benzersiz bir kaynak olarak değerlendirilirken, akıl ve duyu organları, bu ilahi bilgilerin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir kaynaktır. Bu iki yönlü

⁵⁹ Gün, *Gayb Bilgisi*, 125-137.

⁶⁰ Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 132; Yusuf Kenan Atılğan, "Gaybi Bilgi-İlham, Sezgi, Rüya ve Astrolojinin Bilgi Değeri", *Günümüz Kelâm Problemleri* (İstanbul: Klm Yayınları, 2018), 125-134; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/408.

⁶¹ İsmail Şimşek, *Din Felsefesi Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2024), 62-63.

⁶² Whitfield Peter, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, trc. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 228-231; Faruk Gün, "Kelâm İlminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu ve Gelişimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 362, 375.

metodoloji, İslâmî düşünceyi inanç ve rasyonel boyutlarıyla zenginleştirerek, ona özgü bir epistemolojik yapı sunar. Bu yapı, bilginin doğasını ve elde edilmesi süreçlerini kapsamlı bir şekilde ele alır, İslâmî düşüncenin hem ilahi hem de akılcı unsurlarını bir araya getirir.

Allah'ın kevnî (evrensel) yasaları ve bu yasaların barındırdığı hikmet, korunup anlaşılması gereken gaybî hikmetler arasında yer alır. İnsan, akıl yoluyla iyiyi kötüden ayırma yetisine sahip olmakla birlikte, bu ayırımın derinliğini ve gerçek mahiyetini tam olarak kavrama gücü yalnızca Allah'a özgüdür. Bu nedenle, Kur'an, insanın gayb ile olan ilişkisinde, varoluşsal rolünü ve yaşamındaki ölçüleri belirleyen temel bir rehber olarak kabul edilir. Bu bağlamda Kur'an, aklın sınırlarını ve iffetini koruyan onu doğru yola, yani hakikate yönlendiren eşsiz bir kaynaktır. Bu çerçevede, İslâmî epistemoloji, insanın bilgi edinme sürecinde hem akıllı hem de vahiy bir arada nasıl kullanabileceğini gösterir. Akıl, Allah'ın yarattığı evreni anlamada ve O'nun kevnî yasalarını çözümlenmede kullanılan bir araç iken vahiy bu anlayışı derinleştiren ve insanın kavrayışını sınırlarının ötesine taşıyan ilahi bir kaynak ve mesajdır. Kur'an, bu iki unsuru birleştirerek, insanın dünya ve ahireti hakkında sahih bilgi edinmesine olanak tanır ve insanı, yalnızca akıl veya sezgiyle ulaşılamayacak derinliklerdeki gerçeklikler hakkında bilgilendirir. Böylelikle İslâm inancında, akıl ve vahiy arasındaki uyum, insanın evreni ve varlığını anlamasında kritik bir etkiye sahiptir. Bu uyum, bilginin hem dünyevi hem de uhrevi boyutlarını kapsar ve insanın gerçekliği kavrama yetisini genişletir.⁶³

Şehâdet âleminin ötesinde bir gayb âleminin varlığı, adalet ve hikmetin zorunlu bir önermesi ve sonucu olarak gayb âleminin varlığını zorunlu kılar. İnsanlık tarihi boyunca, farklı medeniyetler ve inanç sistemleri bu konuda sürekli bir arayış içinde olmuştur. Her kültür ve din, adaletin ne olduğu ve nasıl sağlanması gerektiği konusunda kendi perspektiflerini ve yorumlarını sunar. Ancak, İslâm'ın sunduğu adalet anlayışı, bu evrensel arayışa benzersiz ve derin bir boyut kazandırır. Kur'an'ın rehberliği altında gelişen bu anlayış, sadece görünen dünyayla sınırlı kalmaz; ötesindeki gayb âleminin derinliklerinden süzülen ilahi adalet ve hikmeti de içerir. Vahiyden mahrum bir dünyada, insan aklının sınırlılıkları içinde gerçek adaletin tesis edilmesi büyük zorluklarla karşılaşır. İslâm'a göre, adaletin tam anlamıyla gerçekleşmesi, yalnızca bu dünyadaki eylemlerimizin sonuçlarına odaklanmakla kalmaz; aynı zamanda, ölümün ötesinde, şehâdet âleminin çok ötesindeki gayb âleminin ilahi adaletiyle de ilintilidir. Kur'an, bu ilahi adaletin sesi olarak, zalim ile mazlumun sonlarının farklı olacağını, her bireyin yaptıklarının karşılığını göreceğini net bir şekilde ifade eder. Bu kapsamlı adalet anlayışı, inançlı bireylerin yanı sıra inançsızları da kapsar ve herkesin, adaletin gerçek anlamını arayışında ihtiyaç duyduğu temel bir ilkeyi temsil eder. Kur'an'ın tanımladığı adalet, bireysel vicdanların sınırlarını aşarak toplumsal adaletin inşasında temel bir rol oynar ve evrensel bir değer olarak öne çıkar. Bu şekilde, İslâm'ın adalet anlayışı, yalnızca bireylerin değil, aynı zamanda toplumların da rotasını çizen derin bir ahlaki ve bilgelik dolu öğretidir. Bu öğretisi, adaletin sadece bu dünyaya ait, şehâdet âleminde tecelli eden bir kavram olmadığını; bunun ötesinde uhrevi boyutları ve gayb âleminin derinlikleriyle de bağlantılı olduğunu gösterir. Böylece, İslâm'ın adalet kavramı, dünyevi adaletin ötesinde, evrensel bir adalet ve hikmet anlayışını ifade eder, her bir bireyin ve toplumun, bu dünyada ve ahirette adil bir denge içinde yaşamasının önemini vurgular. Öte taraftan son dönemlerde nefisten yana akıllarını ve dünyevi vicdanlarını dahi yitiren dünyada ve özellikle Avrupa'da Kur'an'a yönelik gerçekleştirilen saldırılar, toplumların vicdan ve adalet anlayışından ne derece uzaklaştığının somut bir göstergesi haline gelmiştir. Bu tür eylemler, adaletsizliğin ve bireysel nefislerin esareti altındaki akılların ölçülerini, vicdanını ve adalet duygusunu yitirdiğinde nasıl egoist ve hukuk tanımaz varlıklara dönüştüğünü gözler önüne koymaktadır. Bu nedenle insanlık, adaletin gerçek manasını, Kur'an'ın rehberliğinde, gayb ve şehâdet âlemlerinin birbirleriyle olan ilişkisini derinlemesine anlayarak kavrayabilir. Bu anlayış, yalnızca İslâmî bir perspektiften değil, geniş bir insanî ve ahlaki çerçeveden de değerlendirilmelidir. Kur'an'ın öğretileri, insanı sadece maddî bir varlık olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve manevî değerlere sahip bir birey olarak tanımlar. İnsanın yeryüzündeki varoluş amacı, dünyevi kazanımların ötesinde, ahlaki erdemler ve manevî değerler doğrultusunda bir yaşam sürmeyi hedefler. Bu perspektif, insanın hem şehâdet âlemindeki yaşamını hem de gayb âlemine ait uhrevi varoluşunu içine alır, bireylerin bu dünyada adil bir

⁶³ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, (1999), 55-121.

yaşam sürmelerini ve ahirette hak ettikleri sonuçlara ulaşmalarını teşvik eder. Kur'an'ın sunduğu bu öğretiler, insanın maddi ihtiyaçlarının yanı sıra manevi ve ahlaki ihtiyaçlarını da önemser, ruh ile bedenden müteşekkil bütüncül bir insan anlayışı ve yaşam biçimi sunar. Bu yol, insanın sadece maddi besinlerle değil, aynı zamanda adalet, vicdan ve ahlaki değerlere de eklemek ve su gibi muhtaç olduğunu hatırlatır ve bunun için ona rehberlik eder.⁶⁴

Kelâm bilimi, gayb âleminin varlık ve bilgi boyutlarını titiz bir çerçevede ele alır. Bu alanda, görünen dünya (şehâdet âlemi) ile görünmeyen dünya (gayb âlemi) arasındaki derin ayrımlar incelenir. Kelâm alimleri, şehâdet âleminin gözlemlenebilir ve sabit bir varlık olduğunu, bilginin ise bu gözlemlenebilir varlıklar üzerinden elde edilen potansiyel bir olgu olarak değerlendirilebileceğini ortaya koyarlar. Ancak, gayb âleminin kavranışı, şehâdet âleminin deneyim sınırları içinde yapılan yorumlarla sınırlı kalır, bu da gayb âleminin kendi benzersiz varlık boyutunun tam olarak anlaşılmasını engeller. Gayb âleminin esası, şehâdet âleminin tecrübe edilebilir sınırlarının çok ötesinde bir yerde bulunur ve bu âlem hakkında mutlak bilgi yalnızca Allah'a aittir. Bu nedenle Kelâm biliminin perspektifinde, gayb âlemi üzerine bilgi edinme, vahiy aracılığıyla tanımlanmış özel bir çerçeveye dayanır. İnsanlık, gayb âlemi hakkında yalnızca Allah'ın peygamberler aracılığıyla vahiy yoluyla açıkladığı bilgilere erişebilir. Bu çerçevede, peygamber olmayan hiçbir şahsın doğrudan vahiy ile bilgi alma imkânı yoktur; vahiy, Allah'ın belirlediği zamanlarda ve koşullarda peygamberlere indirilmiştir ve bu süreç, son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) ile nihayetlenmiştir.⁶⁵ Bu nedenle, kelâm ilminde gayb âlemine ilişkin açıklamaların, vahiy temelli, mütevâtir haberlerle desteklenmesi esastır. Dinî konularda kafirlerin din hakkındaki yorumları kelâm bilminde kabul edilebilir bir delil olarak değerlendirilmez.⁶⁶ Gayb âlemi üzerine yapılan iddiaların Kur'an ve hadislerle uyumlu olması şarttır. Öte taraftan Kur'an'a göre, Allah'ın yalnızca kendisinin bilebileceği şeyleri bildiğini iddia etmek büyük günah sayılır ve bu tür iddialar, bilerek yapıldığında, iddia sahiplerini kâfirlerle birlikte cehenneme layık kılar.⁶⁷ Kurtubî (ö. 656/1258) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi alimler, gayb hakkında kesin bilgi iddiasında bulunanların, somut delillere dayanmadan, iman dışına çıkma riski taşıdıklarını vurgulamışlardır.

Pozitif bilimlerin gayb âlemi hakkında sergilediği inkârcı tutum, kelâm ilminin epistemolojik ve ontolojik çerçevesi içinde tutarsız kabul edilir. Kelâm ilmine göre gayb âlemi, deneyim alanının dışında bir varlık alanıdır ve bu nedenle deney ve gözleme dayanan bilgilerle açıklanamaz. Buna karşın gayb âlemi, felsefi düşüncede sıkça rastlanan tamamen soyut ve numen (kavranamaz) olarak da kavranamaz. Çünkü gayb âlemi kelâm ilminde haizi, cevheri, ayanı, cismi ve cevheri olan somut bir gerçeklik olarak kabul edilir. Bu çerçevede, gayb âleminin nesnel boyutu muhafaza edilirken, bu âlemle ilgili detaylı meselelerde kelâm âlimleri arasında çeşitlilik gösteren yaklaşımlarla açıklanmıştır. Bununla birlikte gayb âleminin duyular ötesi bir gerçeklik olarak var olduğu konusunda geniş bir fikir birliği sağlanmıştır.⁶⁸

Kelâm ilmi, İslâmî düşüncenin temel taşlarından biri olarak, gayb âlemi hakkındaki meseleleri ele alırken, İslâm'ın özüne uygun bir yaklaşımı, ilahî emirlerin doğru yorumlanmasını ve hikmetli bir metodolojiyi benimser. Bu disiplin, Kur'an'ın belirlediği amaçlar doğrultusunda ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mütevâtir haberlerine dayanarak, insanın duygusal ve yaşamsal gerçeklikleriyle uyumlu bir şekilde gayb âlemi konularını değerlendirir. Kelâm alimleri, vahiy kaynaklı naklî bilgilere dayanarak, gayb âlemine dair bilgilerin akıl ve duyu organlarıyla tam olarak kavranamayacağını kabul ederler. Bu, kelâm ilminin, inanç esaslarının derinlemesine anlaşılmasını ve sistemleştirilmesini sağlayan özgün bir

⁶⁴ Milliyet, "Danimarka'da Türk bayrağı ve Kuran'ı Kerim yakıldı! "Erişim 16 Nisan 2024, <https://www.milliyet.com.tr/dunya/danimarkada-turk-bayragi-ve-kurani-kerim-yakildi-6922435>; Geniş bilgi için bkz.: Selim Özarlan, Avrupa'da İslamofobi'nin Tarihi ve Kökleri ve Güncel Nedenleri, *AKİF: Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2023, cilt: LIII, sayı: 1/62-74; Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akıllılığı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara: 1/2, (1986), 20-21; Çağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Ahiret* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 49.

⁶⁵ Şu'arâ, 26/141, 153, 154. Geniş bilgi için bkz. Çağfer Karadaş, *On Kısa Sûre ile Son Peygamber* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 29-134.

⁶⁶ Şemsül-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989), 16/204.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8/11; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/19; Reşit Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 7/422; En 'âm, 6/59; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 25.

⁶⁸ Hüseyin Atay, "Gayb", *Diyânet Dergisi*, 8/82, (1969), 119-121; Bayram "Kur'âna' Göre Allah-Âlem Münasebeti", 31-34-38.

metodoloji geliştirdiğini gösterir. Bu metodoloji, kelâmı diğer ilim dallarından ayıran ve İslâm'ın evrensel mesajına uygun bir bilgi anlayışını yansıtan temel bir özelliktir.⁶⁹

Kelâm âlimleri, bilginin tanımı, imkânı, kaynağı ve sınırları üzerine yoğun bir şekilde düşünürken, bilgiyi aklî (mantıkî) ve naklî (aktarılmış) olarak iki ana kategoriye ayırırlar. Bilginin kesinliği ve güvenilirliği ile ilgili çeşitli derecelendirmeler yaparken, subjektif bilgi edinme yöntemleri olan ilham, keşf, kerâmet, istihâre ve rüya gibi yöntemleri güvenilir bilgi kaynakları olarak kabul etmezler.⁷⁰ Bu yöntemler, genellikle bireysel tecrübeler ve içsel sezgilerle ilişkilendirilir ve kelâm ilminin objektiflik kriterlerine uymadıkları için, dinî ve gaybî bilgilerin elde edilmesinde geçerli yöntemler olarak görülmezler. Aynı şekilde cefr, astroloji, fal ve kehanet gibi, çok merak edilen ancak İslâm'ın temel inançlarıyla uyumsuz olan yöntemler de kelâm ilmi tarafından reddedilir. Bu, kelâm ilminin, Kur'an ve Sünnet gibi İslâm'ın temel kaynaklarına dayalı, objektif ve evrensel bir bilgi anlayışını benimsemesini ve subjektif bilgi kaynaklarını dışlamasını sağlar. Bu sağlam ve hikmetli metodoloji, kelâm ilminin, bilgi edinme ve inanç sistemlerini şekillendirmede dinde temel ve önemli bir rol oynamasına olanak tanır. Bu yaklaşım, gayb âleminin, İslâm düşüncesinde sadece inanç sisteminin merkezi bir bileşeni olarak değil, aynı zamanda müminlerin günlük hayatlarında karşılaştıkları pratik sorunlara yönelik çözümler sunan bir kaynak olarak işlev görmesini sağlar. Gayb âlemi, insanın kendi duyu organları ve akıl yoluyla ulaşamadığı, ancak iman edip vahiy aracılığıyla kısmen erişebildiği bir varlık alanı olarak önem kazanır. Bu durum, kelâm biliminin gayb ve inanç konularını ele alışında, vahiy merkezli bir yaklaşımı ve dini bilginin korunması için uyguladığı sağlam ve hikmetli metodolojiyi vurgular.⁷¹

6. Sonuç

Kelâm ilmi, İslâm düşüncesinde varlık, bilgi ve imanın temelleri üzerine derinlemesine tartışmalar sunan merkezi bir disiplindir. Bu ilim dalı, gayb (görünmeyen) ve şehâdet (görünen) âlemleri arasındaki ilişkiyi temel alarak, varlık ve bilginin doğasını, sınırlarını ve kaynaklarını inceler. Kelâm ilminin bu iki âlemi konu edinmesi ve işlemesi, İslâmî düşünce geleneğinde epistemolojik ve ontolojik tartışmalara zenginlik katmakta ve imanın temellerini pekiştirmektedir.

Kelâm ilminin temelinde, varlığın kadîm (ezeli) ve hâdis (yaratılmış) olmak üzere iki ana kategoriye ayrılması yatar. Kelâm ilmine göre varlık, kadîm (ezeli) ve hâdis (yaratılmış) olmak üzere ikiye ayrılır. Allah, kadîm varlık olarak tanımlanır; O'nun bilgisi ve varlığı yaratılmışlarınkinden farklı ve bağımsızdır. Allah, gayb âleminin bir unsuru olarak kabul edilmez; zira O hem gaybı hem de şehâdeti kapsayan, sınırların ötesinde bir varlıktır. Allah, kadîm varlık olarak tanımlanır ve O'nun bilgisi ile varlığı, yaratılmışlarınkinden farklı ve bağımsızdır.

Kelâm ilmi, İslâm düşüncesinde bilgiyi aklî (mantıksal) ve naklî (aktarılmış) olarak kategorize eder ve sahih bilginin elde edilmesinde akıl, sağlam duyu organları ve mütevâtir (genel kabul görmüş ve kesin) haberleri temel alır. Bu disiplin, gayb bilgisini (Allah, melekler, cennet, ruh vb.) yalnızca vahiy aracılığıyla, özellikle Kur'an ve sahih hadisler üzerinden erişilebilir olarak kabul eder. Kelâm âlimleri, bilginin doğruluğunu sağlam duyu organlarının gözlemleri, aklın tasnif yeteneği ve mütevâtir haberlerin güvenilirliği üzerinden değerlendirir. Kelâm, subjektif bilgi kaynaklarını (ilham, keşf, kerâmet) delil olarak kabul etmezken, vahiy bilgisini imanın temellerini akıl ile destekleyecek şekilde merkeze alır. Bu yaklaşım, kelâmı salt akla dayanan felsefe ve deneyime dayalı pozitif bilimlerden ayırır. Bu çerçevede, kelâm ilmi, inanç esaslarının anlaşılması ve sistemleştirilmesinde akıl ve doğru haberi merkezi unsurlar olarak görür, böylece İslâm düşüncesinde bilgi ve imanın doğasını aydınlatan özgün bir metodoloji sunar.

Gayb, beş duyu organları ve akıl yoluyla tam olarak kavranamayan, ancak peygamberler aracılığıyla vahiy yoluyla erişilebilen bilgileri barındıran bir varlık alanıdır. Mutlak gayb, yalnızca Allah tarafından

⁶⁹ Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 133-158.

⁷⁰ Veysi Ünverdi, "İslam Kelâmı Açısından Mucize Keramet İlişkisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, 2020, 9-14.

⁷¹ Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsun-Kubuh" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17, (1999), 55-121; Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 285-288.

bilinen ve hiç kimsenin erişimine açık olmayan bilgileri ifade ederken, izafi gayb ise, bazı peygamberlerin mucizelerle desteklenerek erişebildiği bilgilere işaret eder. Öte yandan, şehâdet âlemi, insanın beş duyu organı ve akıl yoluyla algılayabildiği, gözlemlenebilir varlık alanını temsil eder. Allah'ın zat-ı akıl ile kavransa da ve sıfatlarının vahiy olmaksızın anlaşılması mümkün görülmemektedir. Gayb âlemine dair bilgiler, akıl ve beş duyu organının istidlâli ile fark edilse de bu tür bilgilere yalnızca mucizelerle desteklenmiş peygamberlerin haberleri aracılığıyla ulaşılabilir. Son peygamberle birlikte vahiy kapısı kapandığından, günümüzde Kur'an dışında gayb âlemine dair güvenilir bir bilgi kaynağından bahsetmek mümkün değildir. Rüya, keşf, keramet ve kehanet gibi kaynaklardan elde edilen iddiaların subjektif nitelikte olduğu ve bu tür bilgilerin genel geçer bir bilgi olarak kabul edilemeyeceği konusunda âlimler arasında geniş bir mutabakat bulunmaktadır. Ebcet hesabı ve masum imam teorisi gibi, Şia ve tasavvuf geleneğinde yer alan ilham ve keşf yöntemleriyle elde edilen bilgiler, Kur'an ve vahye aykırıysa, gayb âlemine dair güvenilir haberler olarak değerlendirilemez. Bu bağlamda, İslâm düşüncesinde, vahiy dışındaki subjektif yöntemlerle elde edilen bilgilerin, gayb âlemine ilişkin kesin ve güvenilir bilgi kaynakları olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

Kelâm ilmi, İslâm düşüncesindeki derinliği ve kapsamıyla, imanın, bilginin ve varlığın doğasını aydınlatır ve İslâm'ın evrensel mesajını yansıtan bir bilgi anlayışını benimser. Allah, varlık ve evren anlayışına dair kelâm ilminde, gayb âlemine ilişkin bilgilerin elde edilmesinde vahiy temel kaynak olarak öne çıkar. Duyu organları ve akıl yoluyla gayb âlemine dair kesin bilgilere ulaşmanın mümkün olmadığı kabul edilir. Vahiy olmaksızın gayb âlemine dair sağlam bir anlayış geliştirmenin imkânsızlığı, kelâm ilminin temel tezlerinden biridir. Bu çalışmada, kelâm ilminin, sadece dini bir disiplin olmanın ötesinde, bilgi ve varlık teorisi üzerine önemli katkılar sunduğu görülmüştür. Bu çalışma kelâm ilminin İslâmî düşünce geleneğinde bilgi ve varlık teorisine odaklanarak, imanın, bilginin ve varlığın doğasını nasıl aydınlatıldığını inceler. Özellikle, kelâm ilminin metodolojilerini kullanarak gayb âlemine dair bilgi edinme imkânlarını ve bu sürecin inanç ile akıl arasındaki ilişkiyi nasıl işlediğini ele alır. Bu bağlamda, İslâm düşüncesinin epistemolojik ve ontolojik gerçekliğine ve uygulanabilirliğine katkıda bulunmayı amaçlar.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. nşr. İbrâhim el-Acûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 133-158.
- Atay, Hüseyin. "Gayb". *Diyânet Dergisi* 8/82-83 (1969), 119-121.
- Aydın, Mehmet. "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği". *İslâmî Araştırmalar* 1/2, Ankara: 1986.
- Az, Mehmet Sait- Acar, Muhammet Cevat. "Dindarlık ile Özgeciler Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 742-773.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *El-İnsâf fî mâ Yecibü i'tikâdühû ve lâ Yecüzü'l-Cehlühî*. nşr. Muhammed Zahîd el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1950.

- Bayram, Enver. "Kur'âna' Göre Allah-Âlem Münasebeti". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2013), 31-39.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* nşr. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.
- Bulğen, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Atomculuk". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Şubat 2011), 393-400.
- Bulğen, Mehmet. "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri". *Bilimname Düşünce Platformu*. 30/1 (2016), 391-433.
- Bozkurt, Mustafa. "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi". *Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008), 253-274.
- Cafer es-Sâdık. *Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: Dersaadet, 1329.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî. *el-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayığ, Tefvik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Dînîye, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17. (1999), 55-90.
- Çelebi, İlyas. *Gayb Problemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. *Kitaplara İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Fehd, Tefvik. "İlm-i Ahkâm-ı Nucûm" *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. Mısır: Emiriyye, 1322.
- Gün, Faruk. "Kelâm İlminde Metodoloji ve Problemlerin Dönemsel Doğuşu ve Gelişimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 352-379.
- Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2022.
- Gülverdi, Selim. "Mâtürîdî'nin Gayb Meselesine Bakışı". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 3/2 (Aralık 2019), 98-121.
- Harman, Vezir. "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2012), 129-146.
- Huxley, Aldous. *Kalıcı Felsefe*. çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- İlgaroğlu, Muhammed Caner. "Allah'ın Cüz'ileri (Tikelleri) Bilmesi Meselesi". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 940-950.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer el-Kureşî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. nşr. Muhammed İbrahim Bennâv.d., İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmûu Fetâvâ. cem ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî*. Riyad: Matabiü'r-Riyad, 1381/1962.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Metodoloji*. Haz. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Neşriyat 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kâdı Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. nşr. Tahâ Hüseyin, İbrahim Medkûr vd. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1380/1960.
- Kadî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire:1965.

- Karadaş, Çağfer. "Yakîn ve İtikad". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bildiriler*. ed. Orhan Şener Koloğlu v.d., 10/1 (2001), 113-126.
- Karadaş, Çağfer. *On Kısa Sûre ile Son Peygamber*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Karadaş, Çağfer. *İslâm Düşüncesinde Ahiret*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Karaman, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Katipoğlu, Hasan. "Malebranche'ın Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (1993), 7-33.
- Kılavuz, Ulvi Murat; Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâm'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2023.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya' kub. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Beyrut: Dâru Saab- Dâru't-te'ârif, 1401.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrût: Darul Fikr, 1407/1987.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Mâtürîdîlere Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliği". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017), 76-88.
- Ünverdi, Veysi. "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu". *Uslul İslâm Araştırmaları* 20/20 (2013), 47-80.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1, (2015),77-111.
- Ünverdi, Veysi. "İslam Kelamı Açısından Mucize Keramet İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/2, 2020, 9-14.
- Şimşek, İsmail. *Din Felsefesi kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2024.
- Özarslan, Selim. Avrupa'da İslâmfobi'nin Tarihi ve Kökleri ve Güncel Nedenleri. AKİF: *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIII/1 (2023), 62-74.
- Özten Ersan. Kelamda Yöntem ve Esaslar 1-2. "İlham, Sezgi ve Rüyanın Bilgi Değeri". ed. Yasin Ulutaş, Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2023.
- Özten Ersan. *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2012.
- Öztürk, Resul. "Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında "Samed" İsmi ve Anlamı". *EKEV Akademi Dergisi* XI/32, (2007), 47-70.
- Peter, Whitfield. *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*. trc. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Lins. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1963.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Meâlimu Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Kahire: 1938.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Esâsü't-Takdîs*. nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ. Kahire: 1986.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim*. Mısır: Menar Matbaası, 1999.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Dimaşk: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Ketbî, 1399/1979.
- Sinanoglu, Mustafa. *Peygamberlere İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Şaşa, Mehmet. "Kelam ve Tasavvuf Terminolojisinde Bilgi". *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi (ASSAM-UHAD)* 1 /2 (2014), 70-92.

-
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmet Hicazi es-Sakkâ. Kahire: Külliyyeti Ezheriye, 1988.
- Taşköprizâde, İsmüddîn Ahmed Efendi. *Mevzûâtü'l-Ulûm Miftâhu's-Saâde*. çev. Kemâlettin Mehmet, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "alm". *Keşşâfu Istılahâti'l-Fünûn*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Triton. A. S. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF Yayınları, 1983.
- Uysal, Ekrem. *Eş'arî Kelâmı*. ed. İsa Yüceer, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Uysal, Ekrem. Kelamda Yöntem ve Esaslar -2- "Bilgi Kaynakları Açısından Dini Hükümler". ed. Yasin Ulutaş, Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2022.
- Yakıt, İsmail. *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2003.
- Yeşilyurt, Temel. "Bilgi Kuramı". *Kelâm*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

**Doğruluk-Yalan Ekseninde Hz. Yûsuf Kıssası**

The Story of Yusuf on the Axis of Truth-Lie

Yahya YAŞAR¹ 

Geliş Tarihi (Received): 11.02.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 17.04.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Bu makalede, Yûsuf kıssası doğruluk-yalan ekseninde ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bu kıssa Kur'ân'da, kronolojik sıra gözetilerek ve geniş bir tarzda anlatılmıştır. Dolayısıyla farklı boyutlarla ele alınabilecek niteliktedir. Temalar, motifler, kavramlar, karakterler ve paradigmatik unsurlar bakımından son derece zengin ve etkileyicidir. Akademik çalışmalarda bu kıssanın farklı yönlerine değinilmesine rağmen doğruluk-yalan ekseninde yeterince ele alınmamıştır. Hâlbuki kıssanın vermek istediği temel mesajlardan biri budur. Kıssada doğruluk erdemine güçlü bir vurgu olduğu gibi yalan söylemenin olumsuz sonuçlarına dair veriler de vardır. Hz. Yûsuf'un "Şiddîq" olarak nitelenme durumu, kardeşlerinin doğrulukta sebat edememe halleri, Züleyha'nın söz ve davranışları, Hz. Yûsuf'un kardeşleriyle yüzleşme sürecinde yaşanan hadiseler, Bünyâmîn'in alıkonulması hilesinde yaşanan diyaloglar, Hz. Yûsuf'un sıdkına delalet eden tüm konular, süreç ve sonuçlarıyla beraber analiz edilmiştir. Söz ve davranış olarak doğruluk ve yalan etrafında dönen her hadise ve olgu sosyolojik tefsir yöntemiyle tahlil edilmiş ve böylece kıssanın temel mesajlarından biri daha somut hale getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hz. Yûsuf, Doğruluk, Yalan.

&

Abstract: In this article, the story of Joseph was discussed in detail on the axis of truth and lie. The story of Joseph is told in chronological order and in a comprehensive manner. Therefore, it can be handled from different dimensions. It is extremely rich and impressive in terms of themes, motifs, concepts, characters and paradigmatic elements. Although different aspects of this story are mentioned in academic studies, it has not been discussed on the axis of truth-lie. However, this is one of the basic messages that the stories want to give. In the story, there is a strong emphasis on the virtue of truthfulness, as well as data on the negative consequences of lying. Yusuf's being described as "Şiddîq", his brothers' inability to persevere in the truth. The words and actions of Zulaikha, the events that took place during the confrontation with their brothers, the dialogues that took place during the detention of Benjamin. The issues that indicate Yusuf's faithfulness were analysed together with the process and its results. Every incident and phenomenon revolving around truth and lie in words and behaviour was processed with the sociological commentary method, and thus one of the basic messages of the story was made more concrete.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Prophet Yusuf, Truth, Lie.

Atf/Cite as: Yaşar, Yahya. "Doğruluk-Yalan Ekseninde Hz. Yûsuf Kıssası". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 169-181. doi: 10.33931/dergiabant.1435126

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Yahya Yaşar, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, yahyayasar@nevsehir.edu.tr.

1. Giriş

Makalenin konusu, kıssaların en güzeli (ahsenül-kasas) olarak nitelendirilen Yûsuf kıssasını doğruluk-yalan ekseninde analiz etmektir. Zira bu kıssada doğruluk erdemine güçlü bir vurgu vardır. Kıssaya doğruluk-yalan ekseninde bakıldığında pek çok parametrenin varlığını görülür. Hz. Yûsuf ile bir dönem zindan arkadaşlığı yapan, rüyaları doğru bir şekilde tâbir ettiğine bizzat şâhitlik eden delikanlının, melikin rüyasını yorumlaması için zindana indiğinde Hz. Yûsuf'a seslenirken "Ey Sıddık" hitabını kullanması, Hz. Yûsuf'u Hz. Ya'kub'tan uzaklaştırmak isteyen ağabeylerinin "Ey babamız! Yûsuf hakkında bize neden güvenmiyorsun?"² demeleri, "kurt yemiş" yalanını uydurmaları, "Hz. Yûsuf'un gömleğine yalandan bir kan lekesi sürmeleri", Hz. Ya'kub'un onlara inanmayıp "nefisleriniz sizi aldatmış" şeklinde uyarması, Hz. Yûsuf'tan istediğini alamayan Züleyha'nın kocasına yakalandığı an "Senin ailene kötülük yapmak isteyeninin cezası, ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır."³ yalanına sığınarak günahını kapatmaya çalışması, bir şahidin "Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, o (Yûsuf) yalancılardandır. Ve eğer gömleği arka taraftan parçalanmış ise o halde kadın yalan söylemiştir. O ise sâdiklardandır."⁴ tespiti, melikin araştırmaları sonucunda Hz. Yûsuf'un masum olduğunun ortaya çıkmasıyla Züleyha'nın "Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ondan ben murad almak istedim. Şüphesiz Yûsuf sadıklardandır."⁵ itirafında bulunması, Hz. Ya'kub'un Bünyâmîn'i ağabeyleriyle gönderirken onlardan "Hepiniz (ölümle) kuşatılıp kısırılmadıkça, onu bana geri getireceğinize dair bana Allah huzurunda yeminle söz verinceye kadar onu sizinle göndermeyeceğim."⁶ demesi, ağabeylerin sözlerini tutamayıp mahcubiyetle geri döndüklerinde babaları Hz. Ya'kub'a "Biz kesinlikle sâdik kimseleriz."⁷ demeleri bu bağlamda zikredilebilir.

Hz. Yûsuf'un doğruluk üzere olan yaşamını ve mücadelesini belirgin bir şekilde ortaya koymak bu makalenin temel amaçlarından biridir. Doğru sözlü olmanın bizzat ve netice itibarıyla kazandırdığı, yalan söylemenin kısa vadede bazı avantajlar sağlasa dahi sonucunun hüsrarla neticelendiği, bu kıssanın vermek isteği temel mesajlardandır. Peygamberler her halükârda özü sözü doğru (sâdik/sıddık) emin kimselerdir.⁸ Kavimlerinde güvenilirliği sağlama adına "Ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim"⁹ sözünü sürekli dillendirmişlerdir. Yüce Allah peygamberlerin güven sarsıcı söz ve eylemlerden uzak bir hayat yaşamaları gerektiğini, söz ve davranışlarının birbirleriyle tutarlı olması gerektiğini bildirmiştir.¹⁰ Vahyi insanlara nakleden bir peygamberin yalan söylemesi ve sâdik insanların safından ayrılması mümkün değildir. Zira tavsiyeleriyle eylemleri tutarlı olmayan birinin vereceği hiçbir haberin kıymeti olmayacaktır. Hz. Yûsuf kıssasını sıdk/sıddık/sadâkat kavramları üzerinden işlemek Hz. Peygamber'in risaletini anlamak bakımından da son derece önemlidir. Zira kıssaların temel amaçlarından birisi, Hz. Peygamber ve ashabını kıssalar temelinde yönlendirmek, risaletin hangi kıstaslar üzerinden yürümesi gerektiğine işaret etmektir.

Yûsuf kıssasının temel mesajlarının tamamını ele almak makalenin sınırlarını aşan bir konudur. Zira kıssada iffet, sadakat, teslimiyet, aile ilişkileri, azim, sabır, teenni, tevhid mücadelesi, hâdiseleri doğru okuma, tevazu, gurura kapılmama, affedici olma, sır saklama gibi pek çok temel konu vardır. Bu çalışma, kıssada yaşanan hadiselerin doğruluk-yalan ekseninde tahlilinden ibarettir. Doğruluk ve yalan, bu kıssanın temel parametrelerinden biri olmasına rağmen akademik çalışmalarda bu yön yüzeysel işlenmiştir. Kıssadaki estetik ve tematik unsurlar, iktisat yönetimine dair prensipler, genel ahlaki ilkeler, eğitim ve fıkıh açısından değerlendirmeler¹¹ ortaya konulmasına rağmen kıssanın temel konularından

² Yûsuf 12/11.

³ Yûsuf 12/25.

⁴ Yûsuf 12/26-27.

⁵ Yûsuf 12/25.

⁶ Yûsuf 12/66.

⁷ Yûsuf 12/82.

⁸ Muhammed Ali Es-Sabuni, *en-Nübuuvetu ve'l-enbiya* (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1985), 46.

⁹ eş-Şu'arâ 26/107, 125, 143, 162, 178; ed-Duhân 44/18.

¹⁰ Bk. Âl-i İmrân 3/161.

¹¹ Bk. Mustansir Mîr, "Kur'ân'da Yûsuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler", çeviren: Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2005), 183-200; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Yûsuf Kıssasına Metaforik Bir Yaklaşım, Arayışlar" *-İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 7/10 (2003), 71-90; Yûsuf Batar, "Kur'ân Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Öğretim Açısından Tahlili", *İslâmî İlimler Dergisi*, 9/1 (2014), 155-183; Yûsuf Batar, "Kur'ân Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri", *İnönü*

biri yeterince ele alınmamıştır. Bu çalışmada temel sayılabilecek bir mesaj genişçe irdelenmiştir. Araştırmada Hz. Yusuf, doğruluk konusunda olumlu, Hz. Yusuf'un kardeşleri ise olumsuz kişilik modeli olarak ele alınmıştır.

Makale, metodik olarak sosyolojik tefsir yaklaşımı çalışması olarak kabul edilebilir. Belirli hadiselerle odaklı âyet grupları, kendi iç bağlamı dikkate alınarak tefsir edildi ve sosyolojik çıkarımlar yapıldı. Âyetlerin tefsirinde Mevdudi, Elmalılı ve Seyyid Kutub gibi müfessirlere müracaat edilmek suretiyle yorumlara tahlil derinliği kazandırılmaya çalışıldı.

2. Hz. Yûsuf'un "Sıddîk" Olarak Nitelenmesi

Dinî literatürde sıdk olarak terimleşen doğruluk kavramı, dürüstlük, güvenilirlik, vaadine sadâkat göstermek, gerçeğe uygun söz söylemek¹² gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Doğru sözlü olana sâdik denilir. Pek çok ayette bu kelimenin çoğulu olan sâdikun/sâdikîn kelimeleri kullanılmıştır.¹³ Doğruluğun zıttı olan yalan kelimesinin Arapça karşılığı olan kezib (kizb), "doğruluğun (sıdk) karşıtı, bir konuda gerçeğe aykırı haber veya bilgi vermek, söz vâkıya uygun olmamak" diye tanımlanır.¹⁴ "Kur'ân'da tekzîb (yalanlama) farklı bir kavramsal çerçeveye oturtulmuş olup "ilâhî vahyin inkârı, Allah (cc) tarafından gönderilen hakikatin reddedilmesi" anlamına gelmektedir.¹⁵ "Birçok âyette inkârcılar ve münâfiklar hakkında, Yüce Allah'ın gönderdiği açık hakikatleri yalan saymaları sebebiyle "yalancılar" ifadesi kullanılmıştır."¹⁶ Geniş bir yelpazede kullanılan yalan, dinen kerih görülen bir ameldir.¹⁷

Sıdk, öncelikle sözle ilgili bir durum olsa da¹⁸ düşünce ve eylemle de çok sıkı bir ilişkisi olan özel bir kavramdır. Bu kavramın dilsel yönü, her türlü söz, yazı ve ifadelerdeki doğruluk ve sadâkatini gösterirken düşünce boyutu, bireyin îmân ve ibadetlerindeki samimiyetini; eylem boyutu, bütün işlerindeki dürüstlük ve ciddiyetini gösterir.¹⁹ Sıddık ise sıdk kökünden türemiş mübalağa ism-i fail siygasında bir kelimedir. Buna göre "sıddık" olmak, sıdk karakterin bir parçası haline getirmeyi, asla yalan söylememeyi, bu konuda kararlı olmayı, doğruluktan her ne olursa olsun asla ayrılmamayı ifade etmektedir.²⁰ Kimileri de bu kavramı sözünde ve inancında doğru olan ve pratikte de doğru bir kişi olduğunu ispat eden kişi için kullanırlar.²¹ Kur'ân'da Hz. İbrahim ve Hz. İdris "sıddık nebi" olarak Yüce Allah tarafından nitelenmiş,²² Hz. Meryem'in sıddîka bir kadın olduğu bildirilmiştir.²³ Hz. Yûsuf da "sıddık" olarak anılmıştır²⁴ ancak bu sıfatla ona hitap eden kişi eski hapishane arkadaşıdır. Dolayısıyla Hz. Yûsuf'un hapishane serüveni, sahip olduğu doğruluk erdemini daha da görünür hale getirdiği anlaşılıyor.

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches],7/1 (2016), 81-103; İbrahim Fidan, "Kur'ân Kıssalarındaki Motiflerin Arap şiirinde Kullanımı Bağlamında "Yûsuf'un (a.s.) Üç Gömleği"", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11/17 (2016), 335-356; Mustafa Kara - Canan Kösetürk, "Hz. Yûsuf Kıssasında Yer Alan Ahkâma Dair Bazı Âyetler ve İlişkili Olduğu Hükümler", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2019), 121-139.

¹² Ebû Nasr İsmâil Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 4/1505-1506; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 10/193-195; Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (y.y. Daru'l-Hidaye., ts.), 26-7-10.

¹³ el-En'âm 6/146; Yûsuf 12/27, 82; el-Hicr 15/ 64; el-Hucurât 49/15; el-Haşr 59/8; Âl-i İmrân 3/17; el-Mâide 5/119; et-Tevbe 9/119; el-Ahzâb 33/24, 35.

¹⁴ İbrahim Mustafa v.d., *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 780

¹⁵ Mustafa Çağrıncı, "Yalan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/297-300 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 298.

¹⁶ Çağrıncı, "Yalan", 298.

¹⁷ Bk. Buhârî, "Edeb", 69; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Câmiu's-sahih* (Riyad: Dâru Taybe, 2006), "Birr", 103-105.

¹⁸ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 277.

¹⁹ Burhan Sümertaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Sıdk Kavramı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 138.

²⁰ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 277; Sümertaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Sıdk Kavramı*, 14.

²¹ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 278.

²² Bk. Meryem 19/41, 56-57.

²³ Bk. el-Mâide 5/75.

²⁴ Bk. Yûsuf 12/46.

Hız. Yûsuf'un *sıddık* olarak nitelenmesini daha iyi anlama adına kıssanın hapis sürecine kadarki aşamalarına bakmakta fayda vardır. Hız. Yûsuf yüz güzelliği verilmiş bir peygamberdi.²⁵ Bu özelliği çetin bir imtihandan geçmesine neden oldu. Aziz'in karısı (Zeliha) kendisinden, cismanî haz alma arzusu içerisine girmiş, tuzak kurmuş ve ahlaksızca bir teklifte bulunmuştu. Hız. Yûsuf iradesine ve duygularına hâkim olmak suretiyle bu teklifi reddetmiş, ancak yine de hapse atılmaktan kurtulamamıştı.²⁶ Onunla birlikte biri kralın şarap sunucusu, diğeri ekmekçisi olmak üzere iki delikanlı daha zindana girmişti.²⁷ Bunlardan biri rüyasında şarap yapmak için üzüm sıkıldığını, diğeri ise başının üzerinde ekmek taşıdığını ve bir kuşun gelip o ekmekten yediğini görmüştü. Bunun üzerine her ikisi de doğruluğuna, ilmine, iyilikseverliğine ve şahsiyetine güvendikleri Yûsuf'a gelip ondan rüyalarının yorumunu istemişlerdi.²⁸ Ona güvenen ve ondan rüyalarının yorumunu isteyen iki arkadaşına "Size erzak olarak verilecek yemek gelmeden önce, onun yorumunu mutlaka size haber vereceğim."²⁹ demiş ve rüya yorumlama ilminin kehânet ve falcılık değil, Allah'ın, kendisine vahyettiği ilimlerden olduğunu bildirmiştir.³⁰ Kendisinin Allah'a ve âhiret gününe inanmayan putperest Mısırlıların dinine asla iltifat etmediğini, hak peygamber olan İbrâhim, İshak ve Ya'kub'un dinine mensup olduğunu ve bunların Allah'a ortak koşmalarının doğru olmadığını ifade etmiştir.³¹ Rüya yorumlamanın risaletin bir boyutu olduğu anlaşılmaktadır, zira kendinden emin bir şekilde rüyalarını yorumlayacağı vakti dahi belirleyerek bir vaatte bulunmaktadır. Hız. Yûsuf hapishanedeki arkadaşlarının rüyalarını te'vîl etmiş ve birinin daha önce olduğu gibi kralın hizmetine gireceğini ve ona şarap sunacağını; diğersinin ise asılacağını, kafasını kuşların didikleyeceğini söylemiştir.³² Gençlerden birinin öldürüldüğü, diğersinin de kralın hizmetçisi olduğu kıssanın akışından anlaşılmaktadır.

Peygamberler gaybı bilmezler ancak Yüce Allah'ın kendilerine bildirmesiyle geleceğe dair bazı bilgiler verirler³³ ve bunların gerçekleşmesi peygamberlerin sıdkına delalet eder, ümmetleri nezdinde güvenilir ve itibarlı bir konuma gelirler. Bu durum Ahkâf 46/16. âyette "va'dü's-sıdk" olarak tanımlanır. Vaade sadâkat göstermek sıdk alametidir.³⁴ Hız. Yûsuf'un doğruluk timsali şahsiyeti, hiçbir durumda yalan söylememiş olması, rüyaları yorumlamadaki isabeti insanlarda öylesine derin bir etki bırakmış olmalı ki uzun bir zaman sonra delikanlının ilk aklına gelen onun sıdkı olmuştur. Yukarıda değindiğimiz gibi Hız. Yûsuf'un doğruluğunu kendi meselesinde de deneyimlemişti.³⁵ Razi bu ayetin yorumlarken "bu hitap, herhangi bir kimseden bir şey öğrenenin, öğretene saygı göstermesi, onun şanının yüce olduğunu gösterecek hitaplarla ona konuşması gerektiğine delalet eder." şeklinde bir çıkarımda bulunmuştur.³⁶

Arkadaşı tarafından yıllar sonra hatırlanmış olmasında, Hız. Yûsuf'un rüyaları yorumlamadaki gücünün etkisi olduğu gibi onun hapishanede arkadaşlarına yönelik dostane, samimi, yardımsever bir tavır içerisinde olmuş olmasının da etkili olduğu söylenebilir. Rüyalarını yorumlatmak isteyen iki arkadaşın "(Ey Yûsuf!) Bu rüyayı bize yorumla, çünkü biz seni, kesinlikle iyi bir kimse (muhsin) olarak görüyoruz."³⁷ demeleri onun üstün bir ahlaka sahip olduğuna delalet etmektedir. Doğru sözlü olmak ve bunu kararlılıkla devam ettirmek, zihinlerde silinmez izler bırakmakta, kişiyi güvenilir kılmakta ve onu, görüşüne başvurulana birey yaptığı görülmektedir.

²⁵ Bk. Yûsuf 12/31.

²⁶ Bk. Yûsuf 12/23-35.

²⁷ Heyet, (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş) *Kur'ân Yolu* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 3/232.

²⁸ Bk. Yûsuf 12/36.

²⁹ Yûsuf 12/37.

³⁰ Heyet, *Kur'ân Yolu*, 3/233.

³¹ Bk. Yûsuf 12/37.

³² Bk. Yûsuf 12/41.

³³ Bk. el-Cin, 72/26-27

³⁴ Bk. Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekîr Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006), 11/310; Müslim, "Cihâd", 98; Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001) "Cihâd 151.

³⁵ Bk. Seyyid Kutub, *fi Zilali'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru's-Şuruk, 1982), 4/1956.

³⁶ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 18/152.

³⁷ Yûsuf 12/31.

3. Hz. Yûsuf'un Kardeşlerinin Doğrulukta Sebat Edememeleri

Yüce Allah Hz. Yûsuf ile kardeşlerinin kıssasından, alınabilecek ibretler olduğu bildirmiştir.³⁸ Gelecekte peygamberlikle görevlendirilecek olan Hz. Yûsuf, dürüstlük ve üstün karakteri sebebiyle babasının dikkatini çekmiş ve sevgisini kazanmıştır. Hz. Ya'kub'un Hz. Yûsuf ve Bünyâmîn'e farklı bir sevgi göstermesi, diğer evlatlarının haset duygularını iyice kamçılıyordu.³⁹ Kendilerinin genç ve güçlü olduklarını ve babalarına daha faydalı olabileceklerini, iki küçük kardeşin ise kendilerini korumaktan aciz olduğunu dolayısıyla kendilerine daha fazla sevgi beslenmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Bu yüzden babalarının bir yanığı içinde olduğunu ileri sürdüler.⁴⁰ Hz. Ya'kub diğer on oğlunun doğru bir karaktere sahip olmadığını farkındaydı.⁴¹ Kardeşlerin kıskançlık duyguları o derece kabarmıştı ki, kardeşlerini öldürmek veya onu uzak bir yere atıp ölüme terk etmek hususunda karar almada tereddüt göstermediler.⁴² Ancak içlerinden biri: "Yûsuf'u öldürmeyin, onu bir kuyunun derinliklerine bırakın. Böyle yaparsanız yolculardan onu bulup alan olur."⁴³ teklifinde bulundu ve bu görüş kabul edildi ve babalarının yanına gelerek "Ey babamız! Yûsuf hakkında bize neden güvenmiyorsun? Hâlbuki biz onun iyiliğini isteyen kişileriz. Yarın onu bizimle beraber gönder de gezip oynasın. Şüphesiz biz onu koruruz."⁴⁴ dediler. Kardeşlerin burada "Hâlbuki biz onun iyiliğini isteyen kişileriz." demeleri yalandır, zira onun iyiliğini istemek bir yana öldürmeyi dahi göze alacak kadar Yûsuf'a kin ve öfke içerisinde bulunuyorlardı. İyi niyetin, içtenliğin ifadesi olan "iyiliğini istemek" sözcüğünü kullanmalarındaki amaçları ise, Hz. Yûsuf'u ortadan kaldırmak olan asıl hedeflerini gizleyebilmektir. "Yûsuf hakkında bize neden güvenmiyorsun?" şeklindeki sorularından anlaşılıyor ki kardeşleri daha önce de Yûsuf'un kendileriyle beraber kıra çıkmasını istemişler fakat babaları bu konuda onlara güvenmediği için buna izin vermemişti.⁴⁵ "Şüphesiz biz onu koruruz." şeklindeki ifadesi de gerçeği yansıtmamaktadır. Zira onu korumak için değil ondan kurtulmak için planlar yapmışlardı. Şiddetli haset duygusu doğrulukta sebat etmelerine engel olmuş, Allah'ın yasakladığı yalan, iftira ve sahtekârlık gibi günahları işlemelerine sebep olmuştur. Babalarının yukarıda geçen konuşmaya karşılık olarak "Doğrusu onu götürmeniz beni üzer, siz ondan habersiz iken onu kurt yer, diye korkuyorum."⁴⁶ demesi dikkat çekicidir. Hz. Ya'kub aslında oğullarına güvenmediği halde, bunu hissettirmemeyi tercih etmiştir, zira bu durum onların haset duygularını daha da kamçılıyabilirdi.⁴⁷ Onlar farkında olmadan Yûsuf'u kurtların kapıp yiyebileceğinden korktuğunu ifade etmekle yetinmiştir. Zira haset duygusu artıkça yapılabilecek kötülüklerin boyutu da artabilmektedir. Hz. Yakup, Hz. Yûsuf'un başına bir kötülük gelmesini engelleme çabası içerisine girmiştir.

Kıssanın akışına bakıldığında kardeşlerin, hevalarına kapılan ve nefsin isteklerine boyun eğen fakat bu arada da dinden bütünüyle kopmak istemeyen bir görüntü çizdikleri görülmektedir.⁴⁸ Zira Yûsuf'tan kurtulmak için plan yaptıkları esnada söylemiş oldukları "Yûsuf'u öldürün veya onu bir yere atın ki babanız sadece size yönelsin. Ondan sonra (tövbe edip) salih kimseler olursunuz."⁴⁹ sözü buna işaret etmektedir. Hz. Ya'kub aslında oğullarına güvenmediği halde ısrarlı tavırlarına boyun eğerek "Doğrusu onu götürmeniz beni üzer, siz ondan habersiz iken onu kurt yer, diye korkuyorum."⁵⁰ demek suretiyle izin verdi. Onu götürüp de kuyunun dibine atmaya ittifakla karar verdikleri zaman, Yüce Allah Yûsuf'a, "Andolsun ki sen onların bu işlerini, onlar farkına varmadan kendilerine haber vereceksin."⁵¹ şeklinde bir bilgiyi ilham ederek gönlüne ferahlık verdi. Kardeşleri ise onu kuyuya attıktan sonra Hz. Yûsuf'un gömleğini, kestikleri bir hayvanın

³⁸ Bk. Yûsuf 12/7.

³⁹ Heyet, *Kur'an Yolu*, 3/218.

⁴⁰ Bk. Yûsuf 12/8

⁴¹ Bk. Yûsuf 12/18.

⁴² Bk. Yûsuf 12/9.

⁴³ Yûsuf 12/10.

⁴⁴ Yûsuf 12/11-12.

⁴⁵ Heyet, *Kur'an Yolu*, 3/220.

⁴⁶ Yûsuf 12/13.

⁴⁷ Kutub, *fi Zilali'l-Kur'an*, 4/1953.

⁴⁸ Bk. Ebu'l Al'a Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.), 2/445.

⁴⁹ Yûsuf 12/9

⁵⁰ Yûsuf 12/13.

⁵¹ Yûsuf 12/15.

kanına bulayarak akşamüstü babalarına ağlar vaziyette geldiler ve “Ey babamız! Biz yarışa girmiştik. Yûsuf’u da eşyamızın yanında bırakmıştık. (Bir de ne görelim) onu kurt yemiş. Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın.”⁵² dediler. Bu söz elbette yalandı. Ya’kub (a.s) oğullarının doğru konuşmadıklarını anlamıştı zira onların sözlerine karşılık oğullarına, “Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş.”⁵³ demesi bunu göstermektedir. Ayetin mealindeki “hayır!” anlamını veren “bel” edatı, onların, “onu kurt yemiş...” sözlerini reddetmek için gelmiştir.⁵⁴

Hız. Yakub, Yûsuf’un sağ olduğunu esasında biliyordu. Çünkü o Yûsuf’a, “İşte böylece Rabbin seni seçecek, sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce iki atan İbrahim ve İshak’a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya’kub soyuna da nimetini tamamlayacaktır.”⁵⁵ demişti. Görünen o ki, o bu sözü, kendisine gelen vahiyden dolayı söylemişti. Bu, Yûsuf’un kardeşlerinin bu hususta yalan söylediklerine kesin bir delildir.⁵⁶

Kardeşlerin söyledikleri yalanların inandırıcı olması için iki şey yaptıkları görülmektedir: Ağlar vaziyette gelmek ve gömleği kana bulamak... Ancak kurt tarafından yenilen bir kişinin gömleğinin parçalanmaması mümkün değildir. Yalancı ve sahtekâr insanların hafızası zayıf olur. Hız. Yûsuf’un gömleğini kana bulayan kardeşleri, gömleği yırtıp kurt saldırısından çıkmış gibi göstermeleri gerektiğini unutmışlardı.⁵⁷ Yüreğindeki o korkunç kıskançlıklarından başka bir şey düşünemediklerinden, doğru düzgün bir yalan bile uyduramamışlardı.⁵⁸ Ayrıca Hız. Yûsuf yaralanmadığı için yalandan bir kan (bidemin kezi) sürmüşlerdi. Konuşmanın sonunda söyledikleri “Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın” ifadesi önceki yaşananlardan kaynaklı bir güven kaybına işaret etmektedir.

Bazen karşı tarafın yalan söylediği bilindiği halde çaresiz kalınabilir. Onların başvurdukları aldatmaca ve yalanlar karşısında ancak yüce Allah’tan yardım umarak, merhametine sığınarak, telaşlanmaksızın, kaygılanmaksızın, yakınmaksızın en güzel bir biçimde sabretmek gerekebilir ki⁵⁹ Hız. Yakub da bir Rasul’ün Allah’a duyması gereken emniyet hissi içinde “güzel sabır”⁶⁰ örneği sergilemiştir.⁶¹

4. Hız. Yûsuf’un Ahde Vefâsı ve Doğruluk Üzere Yaşamı

Hız. Yûsuf’un doğruluk timsali yaşantısının tescillendiği hadiselerden birisi de Mısır Azizinin karısıyla (Züleyha) yaşadığı süreçtir. Hız. Yûsuf, Yüce Allah’ın yardımı ve himayesi sayesinde tehlikelerden kurtularak Mısır’ın ileri gelenlerinden birinin (Aziz) himayesine girmişti.⁶² Halkın işlerinde adaletle hükmetmesi için kendisine kudret, hikmet ve bilgi bahşedildi.⁶³ Yüz ve ruh güzelliği hemen fark edilmişti. Hizmetçi olmaktan ziyade ev halkından biri gibi olmuştu.⁶⁴ Aziz’in hanımı Züleyha’nın duygularına hâkim olamayarak Hız. Yûsuf’a gönlünü kaptırması saraydaki sürecin değişmesine neden oldu. “Evinde bulunduğu kadın (gönlünü ona kaptırıp) ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi ve kapıları kilitleyerek, ‘Haydi gelsene!’ dedi. O ise, ‘Allah’a sığınırım, çünkü o (kocan) benim efendimdir, bana iyi baktı. Şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler’ dedi.”⁶⁵ Züleyha ısrar edince Hız. Yûsuf bir fırsatını bulup kapıya atıldı, ardından yetişen Züleyha onun gömleğini yakaladı ve çekti. Gömlek yırtıldı, o esnada kapı açıldı, kadının kocasını karşılarında buldular.⁶⁶ O sırada “Kadın kocasına dedi ki: “Senin ailene kötülük etmeye kalkışanın cezası, ancak zindana atılmak veya ağır fiziksel cezaya çaptırılmak olmalıdır. Yûsuf ise, “Asıl kendisi

⁵² Yûsuf 12/17.

⁵³ Yûsuf 12/18.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 18/105.

⁵⁵ Yûsuf 12/6.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 18/105.

⁵⁷ Bk. Mehmet Burak Çakın, *Çağdaş şia müfessirlerinden Âyetullâhi’l-Uzmâ Nâsir Mekârim Şîrâzî’nin Tefsîr-i Nümüne adlı eserinde psikolojik tahliller (Yûsuf sûresi örneği)*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 87.

⁵⁸ Kutub, *fi Zilali’l-Kur’ân*, 4/1953.

⁵⁹ Muhammed Abduh, Reşid Rıza, *Tefsiru’l-menâr*, (Kahire: Matbaatu Menar, 1353/1934), 12/267; Kutub, *fi Zilali’l-Kur’ân*, 4/1953.

⁶⁰ Yûsuf 12/18.

⁶¹ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 2/447

⁶² Bk. Yûsuf 12/21.

⁶³ Bk. Yûsuf 12/22.

⁶⁴ Ahmet Lütü Kazancı, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 296.

⁶⁵ Yûsuf 12/23.

⁶⁶ Bk. Yûsuf 12/25.

benimle birlikte olmak istedi” dedi.”⁶⁷ Bu hadisede Hz. Yûsuf’un doğruluğuna işaret eden noktalar var. İlki, onlar, Hz. Yûsuf’un, çıkmak için alabildiğine koşmuş olduğunu görüp müşahede etmişlerdi. Hâlbuki kadın peşinde olan bir kimse, kapıdan bu şekilde çıkmaz. İkincisi, Kadın, Hz. Yûsuf’un zina talebinde bulunduğunu açıkça söyleyememiş, aksine bu hususta müphem ve kapalı bir söz söylemiştir. Yûsuf ise, durumu, açıkça ortaya koymuştur. Dolayısıyla şayet Hz. Yûsuf töhmet altında tutulacak birisi olsaydı, bunu açık lafızlarla, açıkça belirlemezdi. Çünkü hainlik yapan, o esnada korkak ve çekingen olur.⁶⁸

Bu hadisenin yaşandığı hengâmede kadının kocasına söylediği *“Senin ailene kötülük etmeye kalkışanın cezası, ancak zindana atılmak veya ağır fiziksel cezaya çaptırılmak olmalıdır.”⁶⁹ sözünün dikkat çekici başka bir yönü daha vardır. Züleyha’nın burada kendini temize çıkartmak için “Hz. Yûsuf’un aile haysiyetine halel getirdiği” yalanına sarılmak suretiyle iftira atmaktan çekinmediği görülmektedir. Gururunu kıran Yûsuf’u alçaltabileceğini düşünüyordu, oysa bütün bu olup bitenlerin, ucu sağlam bir zincirin halkaları olduğunu, bu halkalara tutunarak Yûsuf’un sadece Allah tarafından bilinen bir amaca yöneldiğini, böylece onun belirlenen ilahî hedefe ulaşmaya hazırlanmakta olduğunu farkında değildi.⁷⁰ Ancak Hz. Yûsuf bu iftira karşısında kendini net bir şekilde savunarak *“Asıl kendisi benimle birlikte olmak istedi”⁷¹ demiştir. Kadının yakınlarından birisi, tecrübesine ve bilgeliğine dayalı olarak: “Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, o (Yûsuf) yalancılardandır. Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. O (Yûsuf) ise, doğru söyleyenlerdendir.”⁷² hükmünü ortaya koymuştu. Şahit, efendisinin dikkatini Hz. Yûsuf’un gömleğine çekerken kadının bedeninde ve elbisesinde şiddet kullanıldığına dair herhangi bir emarenin bulunmadığını da göstermek istemişti. Zira saldıran Hz. Yûsuf olsaydı kadının bedeninde de elbisesinde de birtakım işaretler bulunması gerekirdi.⁷³ Âdil bir şekilde bilirkişilik yapan bu şahıs, -ayette ifade edildiği şekliyle- kadının ailesinden olduğu halde taraf tutmadı, adaletten ayrılmadı ve kimin doğru kimin yalan söylediğinin ortaya çıkmasına vesile olmuştu. Aziz, gömleğin arkadan yırtılmış olduğunu görünce, bunun kadının bir tuzağı olduğunu anladı ve sonra, Yûsuf’a olayı gizli tutmasını ve hiç yaşanmamış gibi davranmasını, karısına da suç ve günahından tövbe etmesini söylemişti. Bu yaşanan hadise, tarafgirlik yapmadan, doğruluktan sapmadan, hakkaniyeti gözeterek bilirkişilik yapmanın kişilerin mağduriyetini önleme bakımından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.**

Züleyha bir zaman sonra kendisi hakkında *“Yûsuf’un sevdası onun kalbine işlemiş!”⁷⁴ şeklinde dedikodu yapan bir grup kadını saraya davet etmiş ve âşık olduğu Yûsuf’u davetlilerin huzuruna çıkararak, böyle yakışıklı ve güzel birine âşık olmanın kaçınılmaz bir durum olduğunu onlara da söylettirmek istemişti, nitekim başarılı da olmuştu. İşte o mecliste kadınların huzurunda *“Ben onunla birlikte olmak istedim. Fakat o iffetini korudu.”⁷⁵ şeklinde itirafta bulunarak Hz. Yûsuf’un suçsuz olduğunu ve doğru söylediğini ikrar etmiştir. Ancak bu durum onun hapse girmesine engel olmamıştır zira Züleyha reddedilmenin intikamını bir şekilde almak istemişti.**

Kadın ve çevresi, Yûsuf’un suçsuzluğuna dair onca delili gördükleri halde, yine de onu bir zamana kadar zindana atmayı kararlaştırdılar.⁷⁶ Hapis sürecinde gerek rüyaları yorumlama yeteneği gerek sahip olduğu sağlam karakter nedeniyle kendisinin haptisten çıkarılmasını emreden melikin isteğini hemen kabul etmedi. Zindandan hemen çıkmayıp üzerindeki töhmet ve şaibenin tamamen ortadan kalkmasını, iffet ve şahsiyetine sürülmüş olan lekenin temizlenmesini istedi. Kendisi haksız olarak zindana atılmış, masum ve günahsız biri olduğunu biliyordu ancak bu durumun tüm çıplaklığı ile ortaya çıkmasını istedi ve geçmişte yapılmış bir toplantıda ellerini kesmiş bulunan kadınların tutumunun tahkik edilerek olayın

⁶⁷ Yûsuf 12/25-26.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/105.

⁶⁹ Yûsuf 12/25.

⁷⁰ Muhammed Mahmud Hicazi, *Furkan Tefsiri*, Çev: Mehmet Keskin (İstanbul: İlim Yayınları, t.y.), 3/177.

⁷¹ Yûsuf 12/26.

⁷² Bk. Yûsuf 12/26.

⁷³ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, 2/455.

⁷⁴ Yûsuf 12/32.

⁷⁵ Yûsuf 12/32.

⁷⁶ Bk. Yûsuf 12/35.

aydınlatılmasını talep etti. “Suçu bağışlanan veya suçunun cezasını çekmiş bir mücrim” olarak değil haksız yere yalan ve iftiralarla zindana atılmış bir insan olarak çıkmak istiyordu. Bu durum dürüst olmanın kendisine verdiği özgüvenden kaynaklanmaktaydı. Melik, Züleyha ve kadınları saraya çağırarak: “‘Yûsuf’tan murad almak istediğiniz zaman derdiniz ne idi?’ dedi. Kadınlar, ‘Hâşâ! Allah için, biz onun bir kötülüğünü bilmiyoruz’ dediler.”⁷⁷ Bu defa “Aziz’in karısı da: Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ondan ben murad almak istedim. Şüphesiz Yûsuf doğru söyleyenlerdendir.”⁷⁸ itirafında bulundu ve böylece Hz. Yûsuf’un Allah katında bilinen iffet ve nezaheti ortaya konulmuş ve onun özü sözü doğru bir insan olduğu ikrar edilmiş oldu. Ayrıca kin, öfke ve ihtiras ile dolmuş birinin nefsanîyetini bir kenara bırakarak gerçeği söylemesi, yalanında ısrar etmemesi takdir edilmesi gereken bir davranıştır.

Kıssanın bu bölümüyle ilgili diğer dikkat çekici bir ifade, Hz. Yûsuf’a atfedilen⁷⁹ “*لَمْ أَخْنُ بِالْغَيْبِ/onun(Aziz’in) yokluğunda ona ihanet etmedim*” sözüdür. Bu söz gerek Mısırlı kadınların gerekse Züleyha’nın Hz. Yûsuf’un suçsuzluğu itiraf ettikten sonra bir gerçeğin yeniden ikrar edilmesi bâbında söylenmiştir. Ahde sadakat göstermek doğruluğun göstergesidir. Aksi bir davranışta bulunmak ise ihanettir. Doğruluğu ve erdemli bir yaşamı şiar edinmiş kimseler, kendilerine evlerini açan, ikramda bulunan ve her türlü iyiliği yapan birinin ev halkının namusuna göz dikmez. Evde bulunduğunuz anda, sözle söylemeseniz de bu ahdi vermiş olursunuz ve buna sadık kalmanız beklenir. Peygamberler güvenilir elçilerdir, dolayısıyla onların başka türlü davranması düşünülemez. Kur’ân, herhangi bir ahde sadakatsizliği ihanet olarak nitelemektedir.⁸⁰ Hz. Yûsuf’un, barındığı evin hanımının tuzağına düşüp kadının birlikte olma teklifine “*Günah işlemekten Allah’a sığınırım, doğrusu senin kocan benim efendimdir; bana iyi baktı. Haksızlık yapanlar şüphesiz başarıya ulaşamazlar.*”⁸¹ demesi onun ne kadar güvenilir ve dürüst olduğunu göstermektedir. Bu ifadeden Yûsuf’un bu çirkin fiili Allah korkusundan değil de efendisine karşı saygısızlık olur endişesiyle yapmadığı anlaşılmalıdır. Zira o, önce Allah’a sığındığını ifade etmiş, sonra da ev sahibinin kendisinin efendisi olduğunu, dolayısıyla ona karşı da böyle bir ihanette bulunamayacağını, zalimlerin (nankörlerin) iflah olmayacaklarını söylemiştir.⁸²

Hz. Yûsuf’un doğruluk üzere yaşamından, sabır ve sebatından, iffetini koruma kararlılığından, hâdiseleri yorumlama gücünden ve onun sahip olduğu diğer üstün meziyetlerden etkilenen Mısır meliki, onun ülke yönetiminde liyakatli biri olacağını anladı ve tereddüt etmeksizin onu devletinde yüksek bir makama getirdi.⁸³ Bu görevi kendisine verirken Hz. Yûsuf’a “*Bugün sen katımızda yüksek yeri olan, her hususta güvenilir ve itimat edilir birisin.*”⁸⁴ demesi son derece dikkat çekicidir. Bu ifadeler, Hz. Yûsuf’un güvenilirliğini ve liyakatini göstermektedir.

5. Hz. Yûsuf’un Kardeşlerinin Dürüstlük ve Güvenirlilik Vasıflarını Kaybetmeleri

Mısır meliki, gördüğü rüyaları en güzel şekilde yorumlayan, ülke içerisinde alınması gereken tedbirleri ayrıntılı bir şekilde açıklayan Hz. Yûsuf’a maliyenin yönetimini teslim etti ve tam yetki verdi.⁸⁵ Diğer taraftan uzun süren kuraklık ve kıtlık her yeri olduğu gibi Ken’ân bölgesini de etkilemişti. Hz. Yûsuf’un kardeşleri de erzak satın almak üzere Mısır’a geldiler ve Hz. Yûsuf’un huzuruna çıktılar ancak onu tanımadılar, Yûsuf ise onları tanıdı. Çünkü onu kuyuya attıkları zaman o çocuk yaştaydı. Aradan geçen bu uzun süre, onlarda fazla bir değişiklik meydana getirmemişti. Buna karşılık Hz. Yûsuf, yaşı gereği fizikî yapısı değişmiş, yetişkin bir insan olmuştu. Ayrıca onlar kuyuya attıkları kardeşlerinin bir gün Mısır’a sultan olacağını, sözü dinlenen bir makama geleceğini düşünemezlerdi. Ancak kader tecelli etmiş,

⁷⁷ Yûsuf 12/51.

⁷⁸ Yûsuf 12/51.

⁷⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004), 2/587; Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil* (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 3/296; Kurtûbî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî'l-Kur’ân*, 11/310; Abdullah b. Ahmed Nesefî, *Medârikü’t-tenzil* (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 2/117; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu’l-kadir* (Mısır: Dâru’l-Vefa, ty.), 3/47.

⁸⁰ el-Enfâl 8/58.

⁸¹ Yûsuf 12/23.

⁸² Heyet, *Kur’ân Yolu*, 3/226.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 18/161.

⁸⁴ Yûsuf 12/54.

⁸⁵ Bk. Yûsuf 12/54-56.

"kardeşlerinin bu işlerini kendileri farkına varmadan haber vereceksin"⁸⁶ şeklindeki ilâhî vaad gerçekleşmeye başlamıştı. Hz. Yûsuf kardeşlerini misafir etti, bu esnada hem kendileri hem de yaşlı babaları ve küçük kardeşleri için tahıl istediler. Hz. Yûsuf, kardeşlerinin istediği tahılı verdi, yüklerini hazırlattı, tekrar geldiklerinde küçük kardeşlerini (Bünyâmin) de getirmelerini istedi. Aksi halde tahıl vermeyeceğini söyledi.⁸⁷ Bünyâmin'i getireceklerine dair kardeşlerinden kesin söz alan Hz. Yûsuf, onların ödedikleri bedeli de tahıl torbalarının içine koydurarak hem parasızlık yüzünden gelememeleri gibi bir mazereti ortadan kaldırmış hem de onları teşvik etmiş oluyordu.⁸⁸ "Babalarına döndüklerinde, 'Ey babamız! Bize yiyecek yasak edildi, kardeşimizi bizimle beraber gönder de yiyecek alalım. Onu elbette koruruz' dediler."⁸⁹ "Onu elbette koruruz" sözünü Hz. Yûsuf'u kendileriyle beraber kıra çıkmaya ikna etmeye çalışırken de söylemişlerdi. Bu defa Bünyâmin'e zarar verme niyetleri yoktu ve doğru söylüyorlardı ancak daha önceden yalan söylemiş olmaları dürüstlük ve güvenilirlik vasıflarını kaybetmelerine neden olmuştu. Yalan karşılıklı güveni, saygıyı ve sevgiyi yok eden bir günahdır. İtibar inşa etmek süreklilik ve kararlılık gerektirir, bunun yanında bir kere yalan söylemek itibar kaybı için yeterlidir. Zedelenen bir güveni yeniden kazanmak neredeyse imkansızdır. Babalarının "Ben onu size nasıl güvenirim? Ya bundan önce kardeşinizi emanet ettiğimde olan gibi olursa!"⁹⁰ sözü bu güven kaybına delalet etmektedir. Oğullarının bu vaadi, Hz. Yakub'un yarasını tazelemiş olmalıdır.⁹¹ Babaları bu defa, "Kuşatılıp çaresiz durumda kalmanız hariç, onu bana geri getireceğinize dair Allah adına sağlam bir söz vermedikçe, onu sizinle göndermeyeceğim."⁹² diyerek ancak sağlam bir yeminle Bünyâmin'i onlara teslim etmiştir. Yalan söylemek, insanî ilişkilerde ciddi zararlara yol açan, güven ve itibar kaybına neden olan bir davranıştır. Dürüstlük timsali hayat yaşayanlardan sağlam bir yemin talep edilmez.

Babalarını bir şekilde ikna edip Bünyâmin'i de alarak tekrar Mısır'a döndüler. Bünyâmin Yûsuf'un huzuruna getirildi, o da öz kardeşini kenara çekti ve ona "Ben, gerçekten senin kardeşimin; onların yaptıklarına üzülmel!"⁹³ dedi. Hz. Yûsuf yıllardır görmediği Bünyâmin'i bir bahane ile kendi yanında alıkoymak istiyordu, ancak bunu kendi kimliğini açığa vurmadan yapmalıydı; çaresini de bulmuştu. Kur'ân bizlere bu çözüm sürecini şu şekilde anlatır:

"Yûsuf, onlar için yüklerini hazırlattığı zaman su kabını kardeşinin yükü içine koydu! Sonra bir tellâl, "Ey Kafil! Siz mutlaka hırsızsiniz!" diye seslendi. Kardeşleri onlara dönerek, "Ne arıyorsunuz?" dediler. "Kralın su kabını arıyoruz; onu getirene bir deve yükü (bahşiş) var" diye cevap verdiler. (İçlerinden biri) "Ben buna kefilim" dedi. Onlar, "Allah'a andolsun ki bizim yeryüzünde fesat çıkarmak için gelmediğimizi siz de bitiyorsunuz, biz hırsız da değiliz" dediler. (Görevliler), "Peki, siz yalancıysanız bunun cezası nedir?" diye sordular. "Onun cezası, kayıp eşya kimin yükünde bulunursa onun buna karşılık alıkonulmasıdır. Biz zalimleri böyle cezalandırırız" dedi-ler. Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini aramaya başladı. Sonra da onu kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf'a böyle bir tedbiri öğrettik, yoksa kralın kanununa göre kardeşini alıkoymazdı, ancak Allah'ın dilemesi başka; biz dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır. Dediler ki: "Eğer o çaldıysa, daha önce onun kardeşi de hırsızlık etmişti." Yûsuf bunu içinde sakladı, onlara bunu açmadı. (İçinden) dedi ki: "Sizin durumunuz daha kötüdür! Allah (cc), sizin suçladığımız hususu çok iyi bilir." Dediler ki: "Ey Aziz! Gerçekten onun çok yaşlı bir babası var. Onun yerine bizim birimizi alıkoymun. Şüphesiz biz seni, iyilik edenlerden görüyoruz. Yûsuf, "Eşyanızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını alıkoymaktan Allah'a sığınırız, o takdirde biz gerçekten zalimler oluruz!" dedi"⁹⁴

⁸⁶ Yûsuf 12/51.

⁸⁷ Bk. Yûsuf 12/59-60.

⁸⁸ Heyet, Kur'ân Yolu, 3/243.

⁸⁹ Yûsuf 12/63.

⁹⁰ Yûsuf 12/64.

⁹¹ Kutub, fi Zilali'l-Kur'ân, 4/1958.

⁹² Yûsuf 12/66.

⁹³ Yûsuf 12/64.

⁹⁴ Yûsuf 12/70-79.

Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere kardeşini yanında alıkoymak için su tasını kardeşinin yükünün içine yerleştirdi. Bu şekilde bir hırsızlık vak'ası senarize edilmiş oldu. Hz. Ya'kub'un şeriatına göre suçu sabit olan hırsız, eşya veya parasını çaldığı adamın tasarrufuna girerdi.⁹⁵

Bu olayı doğruluk-yalan ekseninde değerlendirmek gerekmektedir, çünkü olayın akışı zihinlerde bazı soru işaretleri doğurabilecek niteliktedir. Şöyle ki; su kabının çalınmadığını bilen Hz. Yûsuf açısından bu bir yalan, bir iftira olarak anlaşılabilir mi? Diğer bir ifade ile dürüstlüğüne hanel getirecek bir durum yaşanmış mıdır?

Hadisenin anlatıldığı ayetlerin iç bağlamına baktığımızda bu planı Hz. Yûsuf'un, kardeşi Bünyâmin ile birlikte hazırladığı ve onun bilgisi dâhilinde tası onun yükünün içine koyduğu anlaşılmaktadır. Hz. Yûsuf'un hırsızlıkla itham ettiği kardeşleri, bu ithama nazik bir şekilde itiraz etmekle birlikte öz kardeşi Bünyâmin'in olumlu veya olumsuz herhangi bir cevap vermemiş olması dikkat çekmekte ve bu tutumu onun plandan haberdar olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Hz. Yûsuf'un kardeşlerini suçlayabilmek için de yüklerini görevlilerle birlikte kendilerine hazırlattığı anlaşılmaktadır çünkü yalnız kendi adamlarına hazırlatsaydı böyle bir suçlamada bulunamazdı.⁹⁶

Bünyâmin'in bu hadise sonrası köle gibi Hz. Yûsuf'un tasarrufuna girmeyeceğini her iki taraf da biliyordu. Meydana gelen maddi, bedensel bir mağduriyet söz konusu değildir. Bünyâmin bu ithamdan manevi bir mağduriyete de uğramamıştır. Zira yıllardır kavuşmadığı kardeşinin yanında kalabilmesinin başka yolu olmadığını kendisi de biliyordu. Kişinin, kendisinin hırsız olmadığını bilmesi elbette önemlidir ancak bu gerçeği karşı tarafın bildiğini bilmesi daha da önemlidir. Dolayısıyla ortada herhangi bir mağduriyet söz konusu olmamıştır. Kardeşleri için de bir mağduriyet oluşmadı. Çünkü üstesinden gelemeyecekleri bir durumun içerisinde kaldılar ve bu arada babalarına verdikleri taahhüt ve mesuliyetten de kurtulmuş oldular. Çünkü babaları "ancak her taraftan kuşatılır ve çaresiz kalırsanız"⁹⁷ demişti. İşte bu istisna bu şekilde gerçekleşti.⁹⁸ Yalanın yasaklanmasının illeti, muhatabı aldatmak ve yalan haberden dolayı meseleyi hakikatin dışında anlaşılmasını sağlayıp onu yanlış yola sevk veya mağdur etmektir. Ancak bu çözümde yanlış bir yola sevk etme olmadığı gibi herhangi bir mağduriyet de yoktur.⁹⁹

Bu hadisenin, Yüce Allah'ın vahyi ve talimatıyla gerçekleşen bir tedbir/plan olduğu çok açıktır. Bunu Yüce Allah açıkça "كَيْدًا لِيُوسِفَ" /İşte biz Yûsuf'a böyle bir tedbiri/planı öğrettik"¹⁰⁰ şeklinde ifade etmiştir. Ayetin orijinalinde "tedbir/plan", Arapça'daki "keyd" sözcüğüyle ifade edilmiştir. Bu sözcük Arapça'da, ister iyilik, ister kötülük için hazırlanmış gizli bir planı ifade etmek için kullanılır. Genelde olumsuz anlamı daha baskındır. Allah hakkında kullanıldığında gerçeğin ortaya çıkmasını sağlayan ve meselenin esasını bozmayan hile/tedbir/plan anlamındadır. Burada olayı dıştan gözlemlediğimizde, bu planda zahiren bir kötülük göze çarpmaktadır. Zira bu işin ucu hem yanında alıkoymuş kardeşine, hem de döndüklerinde babalarının karşısında güç duruma düşecek diğer kardeşlerine dokunmaktadır. Yine bu iş, babası Yâkub için de -geçici bir süre de olsa- kötü bir durumdur. Bu nedenle ayette de pek çok şeyi tek bir sözcükle ifade edebilmek ve olayın dış görünümüne işaret edebilmek için, özellikle "keyd" sözcüğü kullanılmıştır.¹⁰¹

Hz. Yûsuf kendi kardeşinin eşyalarını aramadan önce diğerlerinin kaplarını aramaya başlaması ve kardeşini alıkoymak için fetvayı öbür kardeşlerine verdirtmesi ve bu şekilde babasının şeriatını Mısır'da uygulama yolunu açması bu tedbirin parametreleridir.¹⁰² Hz. Yûsuf hiçbir zorbalığa ve zulme

⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/266.

⁹⁶ Muhammed b. Yûsuf Ebu Hayyân Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 5/326; Heyet, *Kur'ân Yolu*, 3/248.

⁹⁷ Yûsuf 12/66.

⁹⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, 2020), 5/74.

⁹⁹ Bk. Yaşar, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında Kur'ân Kıssalarında Peygamberlerin İsmeti*, 157, 186-189.

¹⁰⁰ Yûsuf 12/76.

¹⁰¹ Bk. Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi'tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nemir, (Riyad: Dâru Taybe, 1411), 4/262; İbn Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/69; Kutub, *fi Zilali'l-Kur'ân*, 4/1957.

¹⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/78.

başvurmadan meseleyi halletti.¹⁰³ Dolayısıyla bu meselede Hz. Yûsuf'un güvenirliliğine hanel getirecek en küçük bir söz ve eylem söz konusu değildir.

Yukarıdaki ayette geçen ve kardeşlerin "Eğer o çaldıysa, daha önce onun kardeşi de hırsızlık etmişti." demeleri, Hz. Yûsuf'a hissettikleri hased duygularını hâlâ içlerinden atamadıklarını göstermektedir.¹⁰⁴ Bünyâmin'in hırsızlık yapacak bir karaktere sahip olmadığını elbette onlar da biliyorlardı ancak oracıkta onu da hırsız ilan ederek ona karşı olan kıskançlıklarını açığa vurmuşlardı. Hz. Yûsuf'un bu suçlama karşısında sessiz kalıp içinde saklaması, ikrar etmesi anlamına gelmez, sadece kimliğini açığa vurmaması gerekmektedir. Ayetin devamında Hz. Yûsuf'un içinden "Sizin durumunuz daha kötüdür! Allah (cc), sizin suçladığımız hususu çok iyi bilir."¹⁰⁵ demesi ve bunu Yüce Allah'ın bu şekilde ortaya koyması, kardeşlerin daha önceden olduğu gibi yalan ve iftiraya rahatlıkla başvurabildiğini göstermektedir.

6. Sonuç

Yûsuf kıssasında doğruluk-yalan ekseninde pek çok parametrenin varlığını görmekteyiz. Hz. Yûsuf'un kardeşlerindeki şiddetli haset duygusu, doğrulukta sebat etmelerine engel olmuş, Allah'ın yasakladığı yalan, iftira ve sahtekârlık gibi günahları hiç çekinmeden işlemelerine sebep olmuştur. Kardeşlerini öldürmek veya onu uzak bir yere atıp ölüme terk etmek hususunda karar aldılar. Babalarının yanına gelerek "onun iyiliğini isteyen kişiler" olduklarını ve onu koruyacaklarını söyleyerek yalan söylemekten çekinmediler. Dürüst insanlar inandırıcı olmak için ayrıca bir gayretin içerisine girmezler, ancak kardeşler söyledikleri yalanların inandırıcı olması için Hz. Ya'kub'un yanına ağlar vaziyette geldiler ve gömleği kana buladılar. Yalan söyledikleri çok açıktı zira kurt tarafından yenilen bir kişinin gömleğinin parçalanmaması mümkün değildi. Konuşmanın sonunda söyledikleri "Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın" ifadesi önceki yaşananlardan kaynaklı bir güven kaybına işaret etmektedir. Kıssanın sonlarına doğru Bünyâmin'i Hz. Yûsuf'un yanına götürmek için yine "Onu elbette koruruz" dediklerinde Bünyâmin'e zarar verme niyetleri yoktu ve doğru söylüyorlardı ancak daha önceden yalan söylemiş olmaları, dürüstlük ve güvenirlilik vasıflarını kaybetmelerine neden oldu.

Züleyha'nın söz ve davranışlarına baktığımızda benzer olguları görmekteyiz. Aziz'in hanımı Züleyha'nın duygularına hâkim olamayarak Hz. Yûsuf'a gönlünü kaptırmasından sonraki süreçte Hz. Yûsuf bu türden bir ilişkiyi kesin bir dille reddetmesine rağmen Züleyha'nın kendisini temize çıkartmak için "Hz. Yûsuf'un aile haysiyetine hanel getirdiği" yalanına sarılması, iftira atmaktan çekinmediğini göstermektedir. Sonradan kadınların huzurunda "Ben onunla birlikte olmak istedim. Fakat o iffetini korudu." şeklinde itirafta bulunarak Hz. Yûsuf'un suçsuz olduğunu ve doğru söylediğini ikrar etmiştir. Züleyha'nın yalanında ısrar etmemesi övgüye değerdir.

Hz. Yûsuf'un sıdkı bu kıssada pek çok yerde net bir şekilde ortaya konulmuştur. Yorumladığı rüyaların yorumuna uygun bir şekilde gerçekleşmesi, züleyha ile yaşanan hadisede bilirkişilik yapan şahsın, Hz. Yûsuf'un doğruluğunu gömlek delili üzerinden ortaya koyması, ona iftira atan vezirin hanımının bile "şüphesiz o doğru söyleyenlerdir" diyerek sonunda Hz. Yûsuf'un doğruluğunu (sıdk) itiraf etmek zorunda kalması, bir dönem zindan arkadaşlığı yapan, rüyaları doğru bir şekilde tâbir ettiğine bizzat şahitlik eden delikanlının, melikin rüyasını yorumlaması için zindana indiğinde Hz. Yûsuf'a seslenirken "Ey Sıddık" hitabında bulunması bu bağlamda zikredilebilir. Doğruluk erdemini kuşanmak er veya geç güzel sonuçlar doğurur. Hz. Yûsuf'un doğruluk üzere yaşamından, hâdiseleri yorumlama gücünden, onun sahip olduğu üstün meziyetlerden etkilenen Mısır meliki, onun ülke yönetiminde liyakatli biri olduğunu anladı ve onu yüksek bir makama getirdi. Doğru sözlü olmanın bizzat ve netice itibarıyla kazandırdığı çok açıktır.

Hz. Yûsuf, yıllardır görmediği Bünyâmin'i bir bahane ile kendi yanında alıkoymak isterken ortaya koyduğu eylem ve sözler, onun dürüstlüğüne hanel getirip getirmeyeceği konusu zihinlerde bazı soru işaretleri oluşturabilir. Öncelikle bu hadise Yüce Allah'ın vahyi ve talimatıyla gerçekleşen bir tedbirdir.

¹⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/ 77.

¹⁰⁴ Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984), 13/34.

¹⁰⁵ Yûsuf 12/77.

Hadisenin anlatıldığı ayetlerin iç bağlamına baktığımızda bu planı Hz. Yûsuf'un, kardeşi Bünyâmin ile birlikte hazırladığı ve onun bilgisi dâhilinde taşı onun yükü içine koyduğu anlaşılmaktadır. Bünyâmin'in bu hadise sonrası köle gibi Hz. Yûsuf'un tasarrufuna girmeyeceği her iki taraf tarafından biliniyordu. Meydana gelen maddi, bedensel bir mağduriyet söz konusu değildir. Yalanın yasaklanmasının illeti, muhatabı aldatmak ve yalan haberden dolayı meseleyi hakikatin dışında anlaşılmasını sağlayıp onu yanlış yola sevk veya mağdur etmektir. Ancak bu hadisede böyle bir durum yaşanmamıştır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abduh, Muhammed. Rıza, Reşid. *Tefsiru'l- menâr*. Kahire: Matbaatu Menar, 1353/1934.

el-Begavî, Ferrâ. *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kurân*, thk. Muḥammed 'Abdullâh en-Nemir. Riyad: Dâru Ṭaybe, 1411.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Yûsuf Kıssasına Metaforik Bir Yaklaşım. Arayışlar" -*İnsan Bilimleri Araştırmaları*-. 7/9-10 (2003), 71-90.

Batar, Yûsuf. "Kur'ân Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Öğretim Açısından Tahlîli". *İslâmî İlimler Dergisi*. 9/1 (2014), 155-183.

Batar, Yûsuf. "Kur'ân Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]*. 7/1 (2016), 81-103.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-sahîh*. Dimaşk: Dâr-u İbn Kesir, ts.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1408 / 1987.

Çağrı, Mustafa. "Yalan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/297-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çakın, Mehmet Burak. *Çağdaş şia müfessirlerinden Âyetullâhi'l-Uzmâ Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin Tefsîr-i Nümûne adlı eserinde psikolojik tahliller (Yûsuf sûresi örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleyman İbn el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebi Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1421 / 2001.

Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf Ebu Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-efsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413 / 1993.

İbrahim Fidan, Kur'ân Kıssalarındaki Motiflerin Arap şiirinde Kullanımı Bağlamında "Yûsuf'un (a.s.) Üç Gömleği", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11/17 (2016), 335-356.

Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü'nün Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yay., 2013.

Heyet, (Karaman, Hayrettin. Çağrı, Mustafa. Dönmez, İbrahim Kâfi. Gümüş Sadrettin). *Kur'ân Yolu*. Ankara: DİB Yay., 2017.

Hicazi, Muhammed Mahmud. *Furkan Tefsiri*, Çev: Mehmet Keskin. İstanbul: İlim Yayınları, t.y.

İbn Arabî, İbn Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkamu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir. *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunisiyye, 1984.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414 /1993.
- İbn-i Atıyye, Ebu Muhammed Abdülhakk el-endlûsi. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421 / 2001.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Kara, Mustafa – Kösetürk, Canan. “Hz. Yûsuf Kıssasında Yer Alan Ahkâma Dair Bazı Âyetler ve İlişkili Olduğu Hükümler”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2019), 121-139.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015
- Kurtûbî, Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekîr. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1426 / 2006.
- Kutub, Seyyid. fi Zilali'l-Kur'ân. Beyrut: Daru's-Şuruk, 1982.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1422 / 2004.
- Mevdûdî, Ebu'l Al'a. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları., 1986.
- Mir, Mustansir. “Kur'ân'da Yûsuf Kıssası: Taslak, Temalar ve Karakterler”, çeviren: Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2. (2005), 183-200
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, tahkîk: Ahmed Ferîd. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1423 / 2003.
- Mustafa, İbrahim v.d.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Câmiu's-sahih*. Riyad: Dâr-u Taybe, 1426 / 2006.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998.
- Sümertaş, Burhan. *Kur'ân-ı Kerim'de Sıdk Kavramı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Mısır: Dâru'l-Vefa, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâr-u Hicr, 2001.
- Yaşar. Yahya. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Bağlamında Kur'ân Kıssalarında Peygamberlerin İsmeti*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Yayınları, 2020.
- Zebîdî, Murtaza. *Tâcu'l-arûs*. y.y. Daru'l-Hidaye., ts.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykan, 1418 / 1998.



Râşid Halifeler Döneminde Müslüman ve Gayrimüslim Tüccarlar¹ Muslim and Non-Muslim Merchants During the Rightly Guided Caliphs

Nihat BAYIRKAN² 

Geliş Tarihi (Received): 15.01.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 25.04.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Râşid Halifeler döneminde İslâm coğrafyasının genişlemesi, ticaretin daha büyük bir alana yayılmasına olanak sağlamıştır. Bu geniş coğrafyada Müslüman ve gayrimüslim gibi farklı sınıflardan tüccarlar bulunmaktaydı. Müslümanlar geçmişten kalan ticari tecrübeleriyle bu mesleğe devam etmişlerdir. Bu dönemde gayrimüslim tüccarlar İslâm beldelerinde güven içerisinde ticaret yapmışlardır. Buna karşılık Müslümanlarla yaptıkları anlaşmalar gereği ticari gelirlerinden uşûr vergisi alınmıştır. Hilafetin merkezi Medine’de bulunan Medine Pazarı, Mısır’dan Kıptî tüccarların, Şâm ve Irak bölgelerinden Nabaî ve Rum tüccarların önemli uğrak yerlerinden biri olmuştur. Bu bağlamda makalede Râşid Halifeler dönemi ticari hayatında etkin olan Müslüman ve gayrimüslim sınıfına mensup tüccarlar incelenerek bazı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Çalışmada tarama modeli yöntemi kullanılmıştır. Tespit edilen veriler konu başlıklarına göre sistematize edilip tasnif ve tahlile tabi tutulmuştur. Bu çerçevede “nitel araştırma yöntemi” tercih edilmiştir. Tümevarım ilkesi ön plana çıkmakla beraber tümdengelim usulünden de faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Râşid Halifeler, Tüccar, Köle, Gayrimüslim.

&

Abstract: The expansion of Islamic geography during the period of the Rightly Guided Caliphs enabled trade to spread to a larger area. In this wide geography, there were merchants from different classes such as Muslims and non-Muslims. Muslims continued this profession with their past commercial experience. During this period, non-Muslim merchants traded safely in Islamic lands. In return, uşûr tax was levied on their commercial revenues in accordance with their agreements with Muslims. The Medina Bazaar in Medina, the center of the caliphate, was an important destination for Coptic merchants from Egypt and Nabataean and Greek merchants from Sham and Iraq. In this context, in the article, Muslim and non-Muslim merchants who were active in the commercial life of the Rightly Guided Caliphs period were analysed and subjected to some evaluations. The survey model method was used in the study. The identified data were systematised according to the subject headings and then subjected to classification and analysis. In this framework, "qualitative research method" was preferred. Although the principle of induction came to the fore, the deductive method was also used.

Keywords: History of Islam, Rightly Guided Caliphs, Merchant, Slave, Non-Muslim.

Atıf/Cite as: Bayırkan, Nihat. “Râşid Halifeler Döneminde Müslüman ve Gayrimüslim Tüccarlar”. *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 182-198. doi: 10.33931/dergiabant.1419777

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı’nda tamamlanan “Râşid Halifeler Döneminde Ticari Hayat” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr., Nihat Bayırkan, nihatbayirkan@hotmail.com.

1. Giriş

Arap Yarımadası'nın önemli şehirlerinden biri olan Mekke, İslâm öncesi dönemde ticari hareketliliğiyle bilinen bir şehirdir. Yemen ile Şam arasında transit ticaret güzergâhı üzerinde olması Mekke'yi önemli bir ticaret merkezi haline getirmiştir. Buranın sakinlerinden olan Kureyş kabilesinin en önemli geçim kaynağı ticaret olup farklı kabile ve ülkelerle yapılan îlâf (güvenlik) anlaşmaları sayesinde kervanların çeşitli bölgelerde kurulan panayırlara problem yaşamadan iştirak etmelerini sağlamıştır. Kureyş bi'sete yakın dönemde ticari anlamdaki önemini devam ettirmiştir. İslâm'ın gelmesiyle birlikte tüccarlardan bazıları Müslümanların yanında yer alıp Medine'ye hicretle birlikte ticaretlerine orada devam etmişlerdir. Öte yandan Medine yakınlarından geçen Şam ve Irak kervan yolu Müslümanlar tarafından kontrol altına alınarak Mekke'deki Kureyşli tüccarlar üzerinde baskı kurulmuştur.

Hz. Peygamber'in kendisi bi'set öncesi ve sonrasında ticaretle uğraşmış biri olarak Müslümanların ticaretle meşguliyetini azaltacak ya da değersizleştirecek bir uygulamaya gitmemiştir. Bununla birlikte ticaretin kurallarını, ahlâkî prensiplerini belirleyip câhiliyeden kalma anlayış ve uygulamaları yasaklayıp belli ilkeler çerçevesinde onları ticarete teşvik etmiştir. Medine'de ticaret ile ilgili ortaya koyduğu bu ilkeler, Arapların ticari hayatında yeni kırılmalara sebebiyet verdiği gibi Râşid Halifeler döneminde fethedilen diğer bölgelerin ticari hayatına da bir zemin oluşturmuştur. Bu bölgelerde Müslümanlar yanında gayrimüslimler de ticari sahada varlıklarını hissettirip pazar yerlerinde ağırlıklı olarak zirai ve sınai ürünlerin ticaretini yaparak dönemin ticari hayatının şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda İslâm medeniyetinin şekillendiği bir zaman dilimi olan Râşid Halifeler döneminin tüccarları ile ilgili bir çalışmanın yapılması ehemmiyet arz etmektedir. Yapılan incelemelerde ilk dönem ticaretini konu edinen araştırmalar bulunmakla beraber ancak mevzubahis dönemim satır aralarında yüzeysel geçiştirildiği görülmüştür. Bu durum müstakil bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır.

Çalışmanın temeli olabildiğince en erken tarihli çeşitli kaynak türlerinden elde edilen dağınık hâldeki veriler üzerinden oluşturulmaya çalışıldı. Bununla birlikte nispeten daha geç tarihlerde farklı ilim dallarında telif edilen kaynaklardan ve muasır eserlerden belli oranda istifade edildi. Öncelikle olarak Müslüman tüccarlar ve onların ticarete istihdam ettikleri köleler ile idari görevler esnasında ticaret yapmaya çalışanlar üzerinde duruldu. Bunun yanında başta Nabatîler, Kıptîler ve Rumlar olmak üzere gayrimüslimlerin İslâm beldelerinde yaptıkları ticaret, kazançlarına karşılık alınan vergi oranının belirlenmesindeki temel kriterler, Hicaz'da kalış süreleri ve Müslümanlarla ortaklıkları gibi pek çok mevzu ele alındı. Sonuç olarak bu çalışma bize Râşid Halifeler dönemin ticaretiyle ilgili kapalı kalan ve zihinlerde oluşan bazı sorulara cevaplar oluşturarak bu alandaki bilimsel çalışmalara katkı sağlanması bakımından önem arz etmektedir.

2. Müslüman

Râşid Halifeler döneminde Müslüman tüccarlar, ticarete aktif gruplardan biri olarak öne çıkmışlardır. Dünya ve ahiret dengesini bir arada tutan İslâm dininin, ticareti rızık elde etmenin ve aynı zamanda mülk edinmenin araçlarından biri olarak görmesi,³ dinin temel kaynağı olan Kur'ân⁴ ve sünnetin⁵ bu konuya olan müspet yaklaşımı ve devletin beytülmâlden verdiği geri ödemeli destekler,⁶ onların ticarete olan rağbetini artırmıştır. Bunun bir yansıması olarak farklı bölgelere yayılan Müslümanlar, gittikleri yerlerde ticaret yapmış ve yeni pazar imkânlarına kavuşmuşlardır.

Müslüman tüccarlar gerek ticaretten gerekse sahip oldukları arazilerden ve ticarete dönüştürdükleri ganimetlerden büyük zenginlik elde etmekteydiler. Nitekim Sâib b. el-Akra', Nihâvend'de elde ettiği

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Kesb*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: y.y., 1980), 63.

⁴ el-Mülk 67/15; el-Cum'a 62/9-11; el-A'raf 7/32; el-Bakara 2/198, 275, 282; en-Nisâ 4/29; el-Mutaffifin 83/1-4.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir (b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001), 3/56,57,58; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Himâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân (Beirut: Meclisu'l-İlmî-Hindistan-el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 6/5; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed el-Absî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'l-Reşd, 1988), 4/555.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-Rusûl ve'l-Mülûk* (Beirut: Dâru't-Türâs, 1967), 4/221; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 10/386.

mücevher dolu iki büyük sandığı Kûfe mescidinin yanında satışa çıkardığında Kureyşli Amr b. Hureys (ö. 85/704), bunları 2 milyon dirheme satın almış ve ardından Rum diyarına götürüp 4 milyon dirheme satmıştır. Bu nedenle Amr Kûfe'nin en zenginlerinden biri olarak yaşamıştır.⁷ Bunların bir yansıması olarak da tüccarlar pahalı ve lüks evlere sahip olmuşlardır. Kaynaklarda bu evlerin yapı malzemelerinden fiziksel özelliklerine kadar pek çok husustan bahsedilmektedir. Nitekim Talha b. Ubeydullah,⁸ Hz. Osman döneminde Kûfe'de yaptırdığı ev, dönemin meşhur evlerinden biri olup "Künâse'deki iki Talha'nın evi" anlamına gelen "el-Künâse Bidâri Talhayeyn" adıyla anılmıştır. Konağının kireç ve kiremitlerini Medine'den, kapı malzemesi olan tik ağacının (sac) ise Hindistan'dan getirildiği ve Irak'tan gelen günlük gelirinin yaklaşık 1000 dirhem olduğu rivayet edilmektedir.⁹ Tüccarların giydikleri pahalı kıyafetler ve eşlerinin taktığı takılar onların tüccar kimliklerini yansıtmaktaydı.¹⁰

Ticaret karşılığında elde ettikleri gelirden kırkta bir oranında zekât alınmaktaydı.¹¹ Ödedikleri zekât bir yandan hazineye büyük katkı sağlarken diğer yandan atıyyenin ödenmesini de kolaylaştırmaktaydı. Örneğin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanında atıyye verilecek şahısların öncelikle sahip oldukları malların zekâtı hesaplanmaktaydı. Atıyyesinden zekât miktarı düşürüldükten sonra geri kalanı onlara verilmekteydi.¹²

İlk dönem kaynaklarında gayrimüslimlerden farklı olarak çeşitli nedenlerle Müslüman tüccarların isimlerinden bahsedilmektedir. Bunun sebeplerinden biri onların aynı zamanda aktif olarak siyasi faaliyetlerde de bulunmalarıydı. İstisnalar olmakla birlikte¹³ önceki dönemlerde ticaret yapanlar, Râşid Halifeler döneminde de ticarete devam etmişlerdir. Bu dönemin dikkat çeken tüccarlarından bazıları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) henüz hayattayken ticaretlerinin kazançlı olması için duada bulunduğu kişilerdir. Bunlar Kureyş kabilesinden Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652),¹⁴ Abdullah b. Ca'fer (ö. 80/699),¹⁵ Urve b. Ebû'l-Ca'd el-Bârikî (ö. 73/693),¹⁶ Amr b. Hureys (ö. 85/704)¹⁷ ve Hakîm b. Hizâm (ö. 54/674)'dir.¹⁸

⁷ Taberî, *Târîh*, 4/117; Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dârü'l-Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997), 10/125.

⁸ Câhiliye döneminde kumaş ticaretiyle uğraşmış, Müslüman olduktan sonra da ticarete devam etmiştir. İsmi Saîd b. Zeyd ile birlikte Bahru's-Şâm'da (Akdeniz) ticaret yapanlar arasında geçmiştir. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâse (Kâhire: Heyetü'l-Mısıriyye, 1992), 575; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Cevzî, *Telbîsu İblîs* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 252.

⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Sa'd Sâğır (Kum: Dârü'l-Hicre, 1988), 2/333.

¹⁰ Taberî, *Târîh*, 4/188.

¹¹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *Kitâbu'l-Harâc*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hesên Muhammed (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 148.

¹² İbn Zenceveyh Ebû Ahmed Humejd b. Mahled el-Horasânî, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk., Şakir Zib Feyyâz (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Feysal li'l-Buhûs, Câmî'atü Melik, 1986), 3/941.

¹³ Onlardan biri Ebû'd-Derdâ'dır. Ticaretle ibadeti bir arada sürdürmek istemiş ancak bir süre sonra ikisini beraber sürdüremeyeceğini söyleyerek ticareti bırakmıştır. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/467.

¹⁴ İslâm öncesi dönemde kumaş ticareti yapmış, İslâm'a girdikten sonra da ticarete devam etmiştir. Mekke'de mal varlığını bırakıp Medine'ye hicret ettiğinde sermayesiz olarak yeniden ticarete başlamış ve çok geçmeden büyük tüccarlardan biri olmuştur. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1996), 3/132; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 575.

¹⁵ Mûte Savaşı'nda babası Ca'fer şehit olunca ailesinin geçimini henüz küçük yaşta üstlenmek zorunda kalıp Medine Pazarı'nda ticarete başladı. Râşid Halifeler döneminde ticaretten büyük kazançlar elde etti. Kendi deyimiyle "Ne alıp sattıysam hep bereketli oldu." demiştir. Ebû'l-Fâdl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 4/37; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beşinci tabaka), thk. Muhammed b. Sâmil es-Sülmâ (Tâif: Mektebtü's-Siddîk, 1993), 2/9.

¹⁶ Kûfe'deki Künâse Pazarı'nda ticaret yaparak büyük kazançlar elde etti. Kûfe'de en çok mal mülk sahibi olanlar arasında onun adı da geçmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdevî ve İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dârü'l-Kütüb, 1964), 7/265; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. el-Abdülmeccid (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 17/160.

¹⁷ Kûfe'de camiye yakın bir yerde satın aldığı büyük bir ev zamanla çarşı içinde kalıp iş hanına döndü. Bu sayede büyük bir servete kavuştu. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/23.

¹⁸ Müslüman olduğunda kendisine de maldan bir pay verilmesini istediğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) İslâm'a ısındırmak amacıyla ona da vermiş ve "Ey Hakîm! Şu mal bir yeşillik misalidir ve tatlıdır. Kim onu cömertçe kabul ederse kendisine bereket getirir. Kim de nefsinde şeref hissederek alırsa kendisi için bereketlenmez ve tıpkı yediği halde doymayan adamın durumuna düşer. Veren el, alan elden üstündür." demiştir. Hakîm bunun üzerine Allah'a yemin ederek Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra bu dünyayı terk edip gidinceye kadar hiç kimseden bir şey istemeyeceğini ve yapacağı ticaretin bereketli olması için Hz. Peygamber'den (s.a.v.) dua

Kendisine duada bulunulan bazı tüccarlara diğer tüccarlar tarafından ortaklık teklifleri yapılmaktaydı. Nitekim Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr, zikredilen sebepten dolayı Abdullah b. Hişâm'ı gördüklerinde onlara ortak olmasını istemekteydiler.¹⁹

Müslüman tüccarlar ticari malın kalitesine ve malın ayıplı olması durumunda ayıpların gizlenmesi yerine müşteriye açıklanmasına önem vermekteydiler. Bunun için en büyük amaçları yüksek kârlar elde etmek değil Allah'ın rızasını kazanmaktı. Nitekim Abdurrahman b. Avf'a servetini nasıl elde ettiği sorulduğunda, kâr amacı gütmeyeceğini, kusurlu ürün satın almadığını ve borca mal satmadığını söyleyerek ticaretteki başarısının bazı ilkelerini zikretmiştir.²⁰ Kendi deyimiyle "Kaldırdığım her taşın altından altın veya gümüş çıkacağını umarım."²¹ sözü onun kazanç konusunda ne derece ümitvâr olduğunu göstermektedir. Yine Hz. Osman ile aralarında arazi satışı olan Zübeyr b. Avvâm'a²² ticaretteki başarısının sırrı sorulduğunda malların kusurlarını gizlemediğini,²³ hazırda olmayan malı satın almadığını ve Allah'ın dilediğine bereket vereceğini inanarak ticarete kâr peşinde koşmadığını söylemiştir.²⁴

Ticarette gerçek kârın malı satın alırken elde edileceğini düşünen ve bunun için malı değerinde almak için sıkı pazarlık yapma eğiliminde olan tüccarlar vardı. Onlardan biri olan Abdullah b. Ca'fer²⁵ bu pazarlığın gerekçesini şu sözleriyle izah etmekteydi: "Malı değerinden yüksek bir fiyata alırsam bu benim akıl sağlığımı ifade eder ve onu aldatmış olurum."²⁶ Yine bir dirhem için pazarlık ettiği görülmüş ve ona bu kadar cömertliğine rağmen neden bunu yaptığı sorulduğunda o da cömertlikte bulunduğu şeyin kendi malı sayıldığını, korumaya çalıştığı şeyin ise aklı olduğunu söylemiştir.²⁷ Böylece yüksek fiyata mal almanın akli devre dışı bırakıp bilinçsizce hareket etmek olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Ticarete aşırı pazarlık, cimriliğe sebebiyet vermesi nedeniyle kötü karşılanmışsa da,²⁸ onun bunda bir sakınca görmediği anlaşılmaktadır. Sıkı pazarlığı yanında cömertliğiyle de bilinen Abdullah, Basra'dan Medine Pazar'ına gelen bir tâcirin elinde kalan şekeri satın alıp bunu ihtiyaç sahiplerine karşılıksız dağıtmıştır.²⁹

Bu dönemin tüccarları arasında bulunan Münkız b. Amr el-Ensârî yapığı alışverişte kendisine ayrıcalık tanınmaktaydı.³⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde başına gelen bir olaydan dolayı dili tutulup akli dengesi bozulmuş ancak buna rağmen ticarete devam etmiş ve sürekli aldatıldığını Rasûlullah'a anlatmıştı. Bunun üzerine satış yapacağı zaman "Aldatmak yok." demesini, satın aldığı her malda da üç gece muhayyerlik hakkına sahip olduğunu söylemesini istemişti. Ticaret yapmaya devam eden Münkız, Hz. Osman döneminde insanların pazarlarda yoğun olduğu zamanlarda mal alım satım yapmaktaydı. Eve döndüğünde aldatıldığı gerekçesiyle ailesi onu kınadığında malı geri götürüp Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine üç gün muhayyerlik hakkı verdiğini söylemekteydi.³¹

etmesini istemiştir. Râşid Halifeler döneminde ticarete devam etmiş ve büyük miktarda mal sahibi olmuştur. Buhârî, *Sahîh*, 4/92; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. heyet, (y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1985), 5/7.

¹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/79.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ* (Beyrut: Şirketü Gârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1999), 1/550.

²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/126; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/564.

²² Ebü'l Abbas Ahmed b. Abdullah Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadire fi menâkibi'l-aşere* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/261.

²³ Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dineverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/359.

²⁴ Ebü Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 2/514.

²⁵ 40 bin veya 100 bin dirheme bir misafirhaneyi pahalıya satın aldığı gerekçesiyle Hz. Ali onu, malını saçıp savurmakla suçlayarak Hz. Osman'dan tasarruflarında kısıtlanması için talepte bulunmuştur. Ancak Hz. Osman kendisine ortağı Zübeyr b. Avâm olan birinin malına nasıl hacr getirebiliriz? söyleyerek isteğini kabul etmemiştir. Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer b. Yûsuf b. Abdullah Sabt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*, thk. Nâsirü'l-Ulâ-Nâsirü'l-Halîfi (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1987), 382.

²⁶ Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 2/50.

²⁷ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 1/359; Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 2/50.

²⁸ Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, 1/550.

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beşinci tabaka), 2/19.

³⁰ İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 4/1452.

³¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, ts.), 8/18.

Mevzubahis dönemde devlet memurluğu esnasında ticaret yapan Müslümanlar bulunmaktaydı. Hz. Ömer bunların mallarını müsadere etmiştir. Onlardan biri İslâm öncesi dönemde İskenderiye ve Mısır'a yaptığı deri, itriyat ve pamuk ticaretiyle bilinen Amr b. Âs'tır.³² Amr, Müslüman olmadan önce Mısır'a ticaret yapmak için bir grup Kureyşliyle birlikte Beytülmakdis'e gitmiş ve burada Şemmâs adında biri onu Mısır'ın İskenderiye şehrine götürüp buranın zenginliklerini göstermişti.³³ Dolayısıyla Mısır'ın yollarını ve oradaki bolluğu bilen biri olarak Mısır'a komutan ve sonrasında vali tayin edildiğinde³⁴ malı kayıt altına alınmıştı. Daha sonra Amr, burada ticaret yaparak sermayesini artırınca Hz. Ömer, Muhammed b. Mesleme'yi gönderip malını bölüştürmüştür.³⁵ Yani yarısını müsadere etmiştir. Tâif âmili Utbe b. Ebî Süfyân (ö. 44/664) da ticaretten 30 bin dirhem kazandığını, bu kazançta halifeye ya da Müslümanlara ait bir malın bulunmadığını belirtmesine rağmen Hz. Ömer bunu Müslümanların malıyla yapılan bir ticaret olarak görmüş ve elde edilen dirhemlerin beytül mâle gönderilmesini istemiştir. Hz. Osman, halifeliği sırasında bu malı kendisine iade etmek istediğinde Ebû Süfyân'ın fikrini sormuş bunun üzerine "Eğer önceki arkadaşına muhalefet edersen insanların sana bakışı kötü olacaktır. Kendinden öncekine sakın karşılık verme, yoksa senden sonraki de sana karşılık verir."³⁶ diyerek buna rıza göstermemiştir.

İslâm öncesi dönemde Mısır'a yaptığı ticaretiyle tanınan Muğîre b. Şu'be de idari görevi esnasında yaptığı ticaret nedeniyle malına el konanlar arasındaydı.³⁷ Yine Hz. Ömer, bazı şikâyetler üzerine mallarını ticaretle artıran Ehvâz'daki devlet görevlilerinin gelirlerinin yarısını almıştır. Öyle ki bir çift ayakkabının tekini alıp diğerini onlara bırakmıştır.³⁸ Bunların yanında Hz. Ömer döneminde San'a ve el-Cünd şehirlerinde vali olan Abdullah b. Ebî Rebîa da (ö. 35/656)³⁹ Medine'de yaşayan annesi Esmâ bt. Muharrib'e'ye satması için kaliteli ıtır çeşitlerini göndermiştir. Esmâ, Medine'deki Sûku'l-attârîn pazarında⁴⁰ bu ıtırı varlıklı ve aynı zamanda cömert olan deve sahiplerine ve Ensar'dan bazı kadınlara satmıştır.⁴¹

Müslüman tüccarlar sahip oldukları köleler üzerinden de ticaret yapmaktaydılar. Beytül mâle humus payıyla gönderilen kölelerden bazıları Müslüman tarafından satın alınmaktaydı.⁴² Ticari amaçla alınanların zekâtı sahiplerince ödenmekteydi.⁴³ Köleler çeşitli hizmetlerde çalıştırıldıkları gibi ticarete de istihdam edilmekteydiler.⁴⁴ Örneğin Hz. Osman'ın kölesi Ferrûh Mısır'dan gelen kumaşların ticaretini Medine'de yapmıştır.⁴⁵ Bunun yanında Müslümanlara ait bazı kölelerin İslâmî hassasiyetleri zayıf olmaları nedeniyle şarap ve domuz ticaretinde buldukları rivayet edilmektedir. Bunun farkına varan Medâin valisi Huzeyfe b. Yemân, minbere çıkıp şarap ve domuz satın alanların bunları yiyen ve içen gibi

³² Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf b. Ya'kûb Kindî, *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*, thk. Muhammed Hesen İsmâil ve Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9.

³³ Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/295-296.

³⁴ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 2/91.

³⁵ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 217; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/48.

³⁶ Taberî, *Târîh*, 4/220. Bir rivayete göre bu konuşma Hz. Osman ile Ebû Süfyân arasında değil Hz. Osman ile Utbe arasında geçmiştir. İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/48.

³⁷ Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 13/343.

³⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 373; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, 2/603.

³⁹ Ebû Abdullah Behâuddîn Muhammed b. Yusuf el-Cundî, *es-Sulûk fî tabakâti'l-ulemâi ve'l-mülûk*, thk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1995), 1/170.

⁴⁰ Hâlid b. Abdülaziz, *el-Esvâkû't-ticâriyye fî'l-Hicâz ve'l-Yemen munzu zuhûri'l-İslâm hattâ nihâyeti'l-asri'l-Abbâsi'l-ülâ (1-232/622-846)* (Suudi Arabistan: Câmî'atü Qassim, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 175.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/300.

⁴² Ebû'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Saîd Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 38/126.

⁴³ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Evâil* (Tantâ: Dârü'l-Beşîr, 1987), 177.

⁴⁴ İbn Abdülber, *el-İstiâb*, 2/514; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/36.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Adil Murşid (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 1/284.

günaha girdiğini söylemiş ve daha sonra Müslümanlara çağrıda bulunarak sahip oldukları kölelerle anlaşma yapmalarını ve kölelerin getirdikleri geliri sorgulamalarını istemiştir.⁴⁶

Sakîf kabilesinin büyük tüccarlarından Osman b. Ebi'l-Âs⁴⁷ bu sorguyu yapanlardan biriydi. Sahip olduğu köleleri farklı bölgelere ticaret amacıyla göndermiş, geri dönüp geldiklerinde ne tür ticaret yaptıklarını ve ne ile geldiklerini sormuştur. Kendisine “Bir dirhem on dirhem kazandırdığı şarap ticaretiyle.” dediklerinde Müslümanlara bunun içiminin ve satımının yasak olduğunu söyleyerek şarapları dökmüştür.⁴⁸ Yine Osman b. Ebi'l-Âs'ın azatlı kölelerinden biri, mudârebe ile ticaret yapmak için kendisinden sermaye istediğinde kendisine 20 bin dirhem vermiştir. Bu parayla şarap alıp Übülle'ye gittiğini haber alan Osman, oraya gidip Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Allah (c) içkiyi içene, alana, satana, imalatını ve taşımacılığını yapana lanet etmiştir.” hadisini hatırlattıktan sonra gördüğü her şeyi kırıp alışverişi engellemiştir.⁴⁹

Ticaret yapmasına izin verilen köleye el-Abdü'l-mucîz (izin verilen köle) denilmekteydi.⁵⁰ Bunlar her türlü malın ticaretini yapabildikleri gibi⁵¹ ticari ortaklıklar ve anlaşmalarda da bulunabilmekteydiler. Bu durum zamanla yeni bir tüccar grubunun oluşmasını beraberinde getirmiştir. Ticaret artık sadece hür insanların yaptığı bir iş olmaktan çıkıp kölelerin de faaliyet gösterdiği bir meslek hâline gelmiştir. Öyle ki pazarlarda hür tüccarlardan daha sık görülmeye başlamışlardır.

Râşid Halifeler döneminde azat edilmek isteyen mükâteb⁵² kölelerin sayısında önemli bir artış yaşanmıştır.⁵³ Sahipleriyle yaptıkları anlaşmalar gereği ödemek zorunda oldukları ücreti kazanmak için hem buldukları beldelerde hem de başka bölgelerde ticaret yapmaktaydılar. Borcu ödedikten sonra hür tüccarlar sınıfına girerek⁵⁴ mevlâ adını almaktaydılar.⁵⁵ Özgürlüklerine kavuşuncaya kadar kazandıkları mallardan zekât alınmamaktaydı.⁵⁶ Onlara verilen ganimet ve atıyyeler ise ticaretleri için birer sermaye olmaktaydı. Böylece devletin sağladığı ayrıcalıklar sayesinde ticaret yapmaları kolaylaşmaktaydı.

Mükâtebe gereği ticaret yapanlardan biri Hz. Ömer'in mevlâsı Ebû Ümeyye'dir. Hz. Ömer onunla 100 ukıyye⁵⁷ karşılığında mükâtebe yapmış, kendisine kolaylık olsun diye kızı Hafsa'dan 200 dirhem borç alıp ona vermiştir. Ebû Ümeyye bu parayla Irak'a gidip ticaret yapmıştır. Sonrasında elde ettiği büyük kârla taksitleri ödeyip özgürlüğüne kavuşmuştur.⁵⁸ Bunlardan bir diğeri Sîrîn'dir (ö.). Basra'da Enes b. Mâlik el-Ensârî⁵⁹ onunla 20 bin dirhem (bir başka rivayete göre 40 bin dirhem)⁶⁰ karşılığında mükâtebe anlaşması yapmıştır. Borcunu ödemek için İran bölgesindeki Tüster'de elbise ticaretine başlamış, kısa

⁴⁶ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr el-Horâsânî, *et-Tefsîr min Süneni's-Sâid b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz (b.y.: Dârü's-Sumey'î, 1997), 4/1578; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/412.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 268.

⁴⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/36.

⁴⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/58.

⁵⁰ Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Heyet (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.) 15/86; Sehr Yûsuf el-Kavâsimî, *et-Ticâre ve Devletü'l-hilâfe fi sadri'l-İslâm* (Nablus-Filistin: Câmî'atü'n-Necâhu'l-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 13.

⁵¹ Sultân Âyed al-Ammarât, *en-Neşâtu't-ticâriyye fi müdünu Hicâz fi sadri'l-İslâm* (11/32-634/750) (Ürdün: Câmî'atü Mûte, 2007), 76.

⁵² Mükâtebe, efendi ile köle arasında belli bir mal üzerinde anlaşma sağlanıp bunun köle tarafından taksitlerle ödenmesidir. Köle bunun tamamını ödediğinde hür olmaktaydı. Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/244.

⁵³ Ekrem Ziya Umerî, *Asru'l-hilâfeti'r-râşide* (b.y.: Mektebetü'l-Obeikân, ts.), 251.

⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/118.

⁵⁵ Mevâlî kelimesinin tekili olan mevlâ, birçok anlamı içermektedir. İslâm sonrası dönemde anlam kayması yaşayan mevâlî kelimesi, hadis istihlallerinde azad edilmiş köle anlamında kullanılmıştır. Bunun yanında Râşid Halifeler döneminden itibaren Arap olmayan unsurlar için de kullanılmıştır. Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî ilişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 7/35.

⁵⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 47; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/496.

⁵⁷ Bir ukıyye kırk dirhem tutarındaydı. Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Halîl Muhammed Hurâs (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 541.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/117-118.

⁵⁹ Hz. Peygamber (s.a.v.), malı artması için Enes b. Mâlik'e duada bulunmuş ve sonraki dönemde Ensârın zenginlerinden biri olmuştur. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 308.

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, thk. Ilze Lichtenstadter (Beirut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 344.

sürede iki kişinin işini yaparak iyi kârlar elde edip büyük tüccarlardan biri olmuştur. Borcunu peşin ödemeye geldiğinde Enes bunu kabul etmeyip taksitli ödemesini söylemiştir. Hz. Ömer'in müdahalesiyle borcun tümünü peşin ödeyerek özgürlüğüne kavuşmuştur. Daha sonra ticarete devam edip kazancı oldukça artmıştır. Evlendiğinde Medine'de yedi gün boyunca düğün yemeği vermiştir.⁶¹

Hürriyetine kavuşanlardan bazılarının ticarete elde ettiği servet büyük tüccarların servetine ulaşmıştır. Amr b. Âs'ın Rum asıllı mevlâsı aynı zamanda yardımcısı olan Verdân er-Rûmî (ö. 53/ 672) onlardan biridir. Değerli mücevherleri kendi ustalığıyla şekillendirip satıyordu.⁶² Bir süre sonra zengin olup Fustât'da onun adına "Sûku Verdân" pazarı kurulmuştur.⁶³ Abdullah b. Dürre'nin mevlâsı Ertabân da hürriyetine kavuştuktan sonra ticaret yoluyla büyük miktarda mal kazanmıştır. Zekâtını vermeye geldiğinde Hz. Ömer ona "Malın var mı ki?" diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. Ardından yaptığı ticaretin bereketli olması için ona dua etmiştir.⁶⁴

Köle ve mevâlînin Medine Pazarı'nda etkin olması Hz. Ömer'in Kureyşlileri uyarmasına neden olmuştur.⁶⁵ Bir gün oturduğu meclisi terk edip kırbacıyla pazara gitmiştir. Meclise döndüğünde kendisine pazar hakkında sorular sorulmuş, gördüğü manzarayı üzülmüş olmalı ki pazardaki insanların çoğunun köle ve mevâlîden olduğunu, Araplardan ise çok az kişinin bulunduğunu ifade etmiştir. Ardından Allah'a yemin ederek "Eğer bu işi onlara bırakırsanız erkekleriniz onların erkeklerine, kadınlarınız da onların kadınlarına muhtaç olur." demiştir. Hz. Ömer bu sözlerin benzerini Medine Pazarı'nda görevlendirdiği Sâib b. Yezîd'e de söylemiştir. Pazara gelen tüccarların kimlerden oluştuğu sorusuna köle ve mevâlî cevabını alınca "Böylece sizi bu işten menedecek ve ellerinde bulundurdıkları şeylerden sizi mahrum bırakacaklardır." diyerek uyarmıştır. Rivayetin devamında Ebû Nimrân (Ebû Nemr) adında biri pazara kırbacıyla gidip mevâlîyi oradan çıkarmıştır.⁶⁶

Yukarıdaki rivayetler köle ve mevâlînin ticari piyasada aktif olduklarını neredeyse pazar hâkimiyetini sağladıklarını göstermektedir. Ticarete bu kadar aktif olmalarının nedenlerinden biri de, bazı Arapların elde ettikleri ganimetler sebebiyle ticaret yapma ihtiyacı duymayıp bunun yerine köle ve mevâlî aracılığıyla ticarete devam etmeleriydi. Nitekim Hz. Ömer'in uyarısı üzerine Kureyşliler, pazarlarda bağırmaktan hoşlanmadıklarını, köle ve mevâlîlerin kazançlarının onlara yeterli olduğunu söylemişlerdir.⁶⁷ Bu bağlamda Abdullah b. Ömer'in ticaretle uğraşan köleleri vardı. Bunlardan biri de onun mâlî işlerinden sorumluydu.⁶⁸ Yine Abbâs b. Abdülmuttalib (ö. 32/653) adına ticaret yapan ve her birinin elinde 20 bin (dirhem) sermayenin bulunduğu 40 kölenin olduğu⁶⁹ ve Zübeyr b. Avvâm'a 1000 kölenin haraç ödediği rivayet edilmektedir.⁷⁰ Devletin işleriyle meşgul olan yöneticilerden bazıları ticari faaliyetlerini, sahip oldukları köleler aracılığıyla yapmaktaydılar. Mesela Hz. Ebu Bekir halifeliği döneminde kölesi onun adına kumaş ticaretiyle uğraşmıştır.⁷¹ Yine Ebû Mûsâ el-Eş'arî Kûfe'ye vali olarak atandığında kölesi aracılığıyla saman ticareti yapmıştır. Kûfe halkı bu durumu Hz. Ömer'e şikâyetle bulununca Ebû Mûsâ Kûfe'den alınıp Basra'ya gönderilmiştir.⁷² Muğîre b. Şu'be'nin de Basra valisiyken (41-50) kendisine aylık 100 dirhem haraç ödeyen bir tüccar kölesi bulunmaktaydı.⁷³

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/120-121; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/606

⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/459.

⁶³ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 214; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/459.

⁶⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/122.

⁶⁵ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Ubeyde el-Basrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1979), 2/747; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 7/189.

⁶⁶ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/746,747.

⁶⁷ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/747.

⁶⁸ Cengiz Kallek, *Sosyal Servet: İslâm'da Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 182.

⁶⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l Ma'rife, 1414/1993), 10/10; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/69.

⁷⁰ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/514; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Dârü's-Sâkî, 2001), 13/311.

⁷¹ Kavâsimî, *et-Ticâre ve devletü'l-hilâfe*, 14.

⁷² Taberî, *Târîh*, 4/165.

⁷³ Kavâsimî, *et-Ticâre ve devletü'l-hilâfe*, 14.

Hiz. Ömer döneminde Müslümanlara ait pazarlarda ticaret yapmaları engellenen köleler vardı. Bunun nedenlerinden biri alışverişin hukuki esaslarını bilmemeleri sebebiyle ribâyâya, ölçü ve tartıya dikkat etmemeleriydi.⁷⁴ Bu esaslara dikkat edenlere ise izin verilmekteydi. Nitekim Hiz. Ömer'in kölelerinden birinin Medine Pazarı'nda düzensiz bir şekilde kumaşı sergilediğini gördüğünde, ona kumaş küçükse oturarak, büyükse ayakta sergilemesini⁷⁵ söyleyerek malın güzelliğini ortaya çıkarmasını istemesi bu engellenmenin mutlak olmadığını göstermektedir. Hiz. Ömer'in köle ve mevâlînin Hicâz'da Müslümanlara ait pazarlara hâkim olmasından endişe duyduğu için bu engellemeyi yapmış olması da muhtemeldir. Nitekim pazara girişini engellediği Hırka'nın mevlâsı Ya'kûb'un, Hiz. Osman ile ortak olması sonucu onun pazarda ticaret yapmasına izin vermiştir.⁷⁶ Ayrıca ticari alandaki bir üstünlüğün iktidara ulaşmanın bir adımı olacağı anlayışıyla hareket ettiği de söylenebilir. Meselâ pazar yerinde henüz köle olan Sîrîn'in⁷⁷ bir şeyler satın alıp ticaretini yaptığını görünce "Bu ve benzerleri ticaret konusunda size üstünlük kurmasın. Zira ticaret, imâretin (emîrlik, yöneticilik) üçte biridir."⁷⁸ diyerek Müslümanları uyarmıştır. Böylece ticaret ile iktidar arasında güçlü bir bağın olduğunu ifade etmiştir.

Müslüman tüccarlar sosyal dayanışma adına mallarının bir kısmını ihtiyaç sahiplerine ve fetihlere harcamışlardır.⁷⁹ Nitekim cömert tüccarlardan biri olan Osman b. Ebî'l-Âs, karada ve denizde kendisi adına çalışan tüccarların getirdikleri kazançları komşularına dağıtmıştır. Borç para isteyen Mutarrif adındaki kişiye "Allah'ın eli doludur." diyerek 400 dirhem olan bir para kesesini vermiştir. Bir süre sonra Mutarrif, maddi durumu düzelince bu parayı geri vermek istediğinde "Almak üzere verdiğim bir para değildir."⁸⁰ diyerek bunu bağışlamıştır.

Tüccarlardan Hakîm b. Hizâm,⁸¹ malını hayır yolunda infak ettiğinden dolayı kendisi için Medine'de ondan daha çok infak eden biri yoktur⁸² denilmiştir. Muâviye'den satın aldığı bir evi 60 bin (dirheme) satın paranın tamamını Allah (c) yolunda harcamıştır.⁸³ Her sabah kapısında muhtaç birini gördüğünde bunun Allah'ın bir lütfu olduğunu, görmediğinde ise kendisi için bir felaket olduğunu söylemekteydi. Onun cömertlik vasfı Câhiliye döneminden gelen bir vasıftı. O dönemde kumaş ticaretine ilgi duyduğunu, yaz ve kış seyahatlerinde Yemen ve Şam'da ticaret yaptığını ve büyük kazançlarla döndüğünde kavminin fakirlerine yardım ettiğini söylemekteydi.⁸⁴ Abdurrahman b. Avf da infak yapanlardan biriydi. Kureyşliler arasında en çok mal sahibinin kendisi olduğunu⁸⁵ ve bu mal nedeniyle

⁷⁴ Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l- mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf (Suûdiyye: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2000), 1/172; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/552, 4/ 27.

⁷⁵ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 2/748.

⁷⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 3/7.

⁷⁷ Hâlid b. Velîd'in Aynüttemr'i fethi esnasında elde ettiği esirlerden biriydi. Mükâtebe yoluyla azad edildi. Ahmet Yücel, "İbn Sîrîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/358.

⁷⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî, İbn Ebî'd-Dünyâ, *İslâhü'l-mâl*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1993), 74; Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Fârûk Emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb ve akvâlühü 'alâ ebvâbi'l-ilm*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Mansûre, y.y., 1992), 1/ 341.

⁷⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 13/311, 314.

⁸⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsilü's-sâbit an Rasûlillâhi mine'l-ahbâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbbaatu Medeni, ts.), 1/126.

⁸¹ Câhiliye ve İslâmî dönemde ticaretiyle tanınan Hakîm b. Hizâm, Mekke ve Tihâme'de gitmediği pazar yoktu. Müslüman olduktan sonra Câhiliye dönemindeki ticari başarısını şu sözlerle dile getirmiştir: "Ben ticarete şanslı bir adamdım. Kâr etmeden, kazanmadan bir şey satmazdım." Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Dördüncü tabaka), thk. Abdülaziz Abdullah es-Selûmî (Tâif: Mektebetü's-Siddîk, 1995), 1/225.

⁸² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 3/187; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 7/187.

⁸³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 15/119.

⁸⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 7/175,190.

⁸⁵ Ticaretteki başarısından dolayı sahâbîler arasında büyük tüccarlardan biri olarak görülmekteydi. Dönemin önde gelen tüccarlarından Hiz. Osman (Hiz. Osman'ın ticaretiyle ilgili bk. Nihat Bayırkan, *Râşid Halifeler Döneminde Ticari Hayat*, (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), s. 120-127) ile onun arasında bir ticaretin olmasını isteyen ve hangisinin ticarete daha büyük pay sahibi olacağını merak eden bazı sahâbîler bulunmaktaydı. Bu çerçevede aralarında yapılan şu pazarlık onun ticarete dair öngörüsünü göstermesi açısından önemlidir. Abdurrahman, bir gün Hiz. Osman'a ait olan ve başka bir yerde bulunan bir atı 40 bin dirheme satın aldı. Kısa bir süre sonra "Elçim onun hayatta olduğunu öğrenirse, kararlaştırılan fiyattan 6 bin dirhem daha fazlasını ödeyeceğim"

helak olmaktan korktuğunu Ümmü Seleme'ye söylediğinde, o da ona malını infakta bulunmasını tavsiye etmiştir.⁸⁶ Abdurrahman, bu tavsiyeye uyarak Nadîroğulları'ndan kendisine düşen hisseyi 40 bin dinara satıp parasını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımlarına dağıtmıştır. Başka bir rivayete göre Hz. Osman'dan 40 bin dinara satın aldığı araziye fakirlere ve mü'minlerin anneleri arasında paylaştırmıştır.⁸⁷ Kıtık senesinde Şam bölgesinden Medine'ye getirdiği 700 deve yüklü buğdayı,⁸⁸ bunları satmayıp ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır.⁸⁹ Bir günde 40 köle azat etmesi, Bedir Savaşı'na katılıp henüz hayatta olan 100 kişinin her birine 400 dinar vermesi (bunların arasında Hz. Osman da bulunmaktaydı), hayır yolunda harcanmak üzere 50 bin dinar vasiyet etmesi⁹⁰ bütün bunlar onun cömertliğini gösteren örneklerdir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Mısır'dan getirdiği 100 develik ticaret malını Medine'deki yetim ve dul kadınlara dağıtmıştı. Önce malının yarısını, sonrasında 40 bin dinarı ve ardından 500 atı ve 500 bineği Allah (c) yolunda bağışlamıştır.⁹¹

Talha b. Ubeydullah da Hz. Osman'a 700 bin (dirheme) sattığı bir yerin⁹² gelirini hazinedarına verip Medine sokaklarındaki fakirlere dağıtmasını istemiştir. Zira hazinesindeki paralar kendisine sıkıntı vermekteydi. Bir başka zaman Hz. Osman'dan 50 bin dirhem borç aldıktan sonra bunu geri vermek istediğinde Hz. Osman onun mürüvvetini (cömertlik, takva ve erdemli davranışlar) öne sürerek bu parayı kendisine bağışlamıştır.⁹³ Başka tüccarlar için de benzer örnekler görmek mümkündür. Nitekim Abdullah b. Ömer Medine'de Sûku'z-zahr (Sûku'l-ibîl) Pazarı'nda develerin satışından elde ettiği kazancı Allah (c) yolunda harcamıştır.⁹⁴

Öte yandan ticarete yönelip dini hassasiyeti zayıflayan, mescit ortamındaki ilmi faaliyetlerden uzaklaşan bazı tüccarlar da bulunmaktaydı. Hz. Ömer döneminde Bahreyn'de ticaretle uğraşmış biri olarak Ebû Hüreyre,⁹⁵ tüccarların dini vazifelerini ihmal edip mal biriktirme peşine düştüklerini görünce onları ilim meclisine çekmeye çalışmıştır. Yaptığı bir konuşmada "Ey tüccar topluluğu! Muhammed'in terekesi taksim ediliyor, tükenmeden siz de insanlarla birlikte mescide gidip payınızı alın." demiştir. Bunun üzerine Mescid-i Nebevî'ye giden tüccarlar buranın namaz kılan, Kur'ân okuyan ve Allah'ı (c) zikreden insanlarla dolup taşıdığını görmüşlerdir. Bahsedilen terekeyi bulamadıklarını söylediklerinde Ebû Hüreyre onlara "İşte Muhammed'in terekesi o gördüklerinizdir. Yoksa sizin yapmakta olduğunuz mal biriktirme değildir." demiştir.⁹⁶

Vefat ettiklerinde büyük servet bırakan bazı sahâbîler bulunmaktaydı. Ancak bu servetlerin ne kadarının ticaretten elde edildiği bilinmemektedir. Bunlardan biri Zeyd b. Sâbit olup geride bıraktığı altın ve gümüşler keserle parçalanmıştır. Ayrıca 100 bin dinar değerinde çiftlikler ve çeşitli mallar bırakmıştır. Bir diğeri Hz. Ömer döneminde Yemen valisi olan Ya'lâ b. Ümeyye olup 500 bin dinarlık servet bırakmıştır. Alacak hesapları, gayrimenkulleri ve diğer mallarının değerinin yaklaşık 300 bin dinara ulaştığı söylenmektedir.⁹⁷

diyerek yaptığı bu anlaşmayı şarta bağladı. Elçi gittiği yerde atı ölü bulunca Abdurrahman parayı ödememiştir. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 7/330.

⁸⁶ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 2/848.

⁸⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/145-146.

⁸⁸ Bir başka rivayete göre gelen kervan 500 deveden oluşmaktaydı. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/132.

⁸⁹ Muhibbüddin et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadire*, 3/44; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 2/210.

⁹⁰ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Ahmed Adil Ahmed Abdülmevcud (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/475.

⁹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/132; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 575.

⁹² Taberî, *Târîh*, 4/405; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 25/101.

⁹³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 25/101, 103.

⁹⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 9/177; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 7/187.

⁹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/335. Ticaretle ilgili söylediği şu söz dikkat çekicidir: "Ticarette hiçbir hayır yoktur. Satın alınanın kötülenmediği, satılanın methedilmediği, hakkın teslim edildiği ve yeminin terk edildiği ticaret bundan müstesnadır." Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr*, 3/52; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 1/44.

⁹⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî b. Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Karşî, Hasan Abbâs Zekî (Kâhire: y.y., 1998), 469.

⁹⁷ Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 2/333.

3. Gayrimüslim

Râşid Halifeler döneminde doğudan batıya uzanan önemli ticaret yollarının İslâm beldelerinden geçmesi gayrimüslimlerin İslâm coğrafyasında ticaret yapmasına olanak sağlamaktaydı. Özellikle hilâfet merkezi Medine başta olmak üzere Basra, Kûfe ve Şam bölgesi bu anlamda dikkat çekmekteydi.⁹⁸ Medine Pazarına gelen tüccarlar arasında Mısır'dan Kıptîler,⁹⁹ Şam ve Irak bölgesinden Nabatî ve Rumlar bulunmaktaydı.¹⁰⁰ Hz. Ömer'in âmili Sâib b. Yezîd (ö. 91/709) Medine Pazarı'na gelen Nabatlılardan¹⁰¹ bir başka rivayette ise Yahudi ve Hristiyanlardan uşûr aldığını bildirmiştir.¹⁰² Ayrıca Hz. Ömer, Kıptî tüccarların Mısır'dan, Nabatî tüccarların da Şam bölgesinden Medine Pazarı'na getirdiği buğdaydan uşûrun yarısını alarak onların daha fazla yük getirmelerini teşvik etmiştir.¹⁰³ Yine aynısını Nabatlıların pazara getirdiği zeytinyağı vergisini onda birden yirmide bire düşürerek yapmıştır.¹⁰⁴

Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Nabatlıların Medine Pazarı'na getirdiği kumaş bir şalı (üste konulan örtü) satın alması¹⁰⁵ onların burada kumaş ticareti yaptıklarını göstermektedir. Sattıkları kumaşlardan onda bir oranında vergi alınmaktaydı.¹⁰⁶ Şam bölgesinden Medine Pazarı'na gelen Nabatî bir tüccar Bizans İmparatoru Herakleios'a Müslümanların bir saldırı hazırlığında olduğunu bildirerek casusluk faaliyetinde bulunmuştur.¹⁰⁷ Tüccar vasfından dolayı pazarlarda ve insanlar arasında kolaylıkla hareket edebiliyor olması ülkesi adına bu faaliyeti yürütmesini kolaylaştırmaktaydı.¹⁰⁸

Gayrimüslim tüccarların uğrak yerlerinden biri de Basra Körfezine yakın mesafede bulunan ticari liman kenti Übülle idi. Gayrimüslimlerin buradaki ticaretleri Hz. Ömer'e bildirilince onlardan tespit edilen oranda uşûrun alınmasını istemiştir.¹⁰⁹ Hz. Ali bir hutbesinde bu bölgedeki tüccarları "İnsanlar arasında en çok ticaret yapanlar" olarak tanımlamıştır.¹¹⁰ Hilâfetin ikinci merkezi Kûfe de tüccarların ilgi gösterdiği yerlerden biriydi. Müslümanlarla beraber gayrimüslimlerin alışveriş yapığı Kûfe Pazarı aynı zamanda Müslüman kadınların da uğrak yeri olduğunu gören Hz. Ali, eşlerini pazar ortamına girmekten alıkoymayan erkekleri uyarmış ve onlara "Bunu yapmaktan utanmıyor musunuz?"¹¹¹ demiştir.

Zimmî ve harbî statüsünde bulunan gayrimüslim tüccarların ticarete tabi olmayan özel mallarına vergi uygulanmamaktaydı. Ancak yaptıkları ticarete karşılık elde ettikleri gelirlerden uşûr vergisi alınmaktaydı. Henüz Müslüman olmamış Menbic halkı İslâm beldelerinde ticaret yapmak istediklerini Hz. Ömer'e bildirmeleri üzerine uşûr ödemeleri şartıyla kendilerine izin verilmiştir.¹¹² Bu anlamda zimmîlerden yirmide bir oranında vergi alınırken harbîlerden onda bir oranında vergi tahsil edilmekteydi.¹¹³ Bu oranlarla Müslümanlar zimmîlere, zimmîler ise harbîlere karşı ticari alanda daha avantajlı hale getirilmiştir.¹¹⁴

⁹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 149.

⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beşinci tabaka), 2/229; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 3/219.

¹⁰⁰ Muhammed Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Ahmed Saîd Matbaası, 1963), 104.

¹⁰¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 640.

¹⁰² Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî, *Tahrîcü'd-delâilâtî's-sem'iyye'alâ mâ kâne fi 'ahdi Rasûlillâh mine'l-hiref ve's-sanâi ve'l-amâlâtî's-ser'iyye*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 523.

¹⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beşinci tabaka), 2/229; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 3/219. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Nabatîlerin Medine'de kendilerine ait pazar yeri bulunmaktaydı. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20/369. Bu pazar daha sonra Hristiyanların oturduğu bir mahalleye dönüşmüştür. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 12/178.

¹⁰⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 641; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beşinci tabaka), 2/229.

¹⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Fütûhu's-Şâm* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/16.

¹⁰⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 641; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beşinci tabaka), 2/229.

¹⁰⁷ Vâkîdî, *Fütûhu's-Şâm*, 1/16; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/141.

¹⁰⁸ Kavâsimî, *et-Ticâre ve devletü'l-hilâfe*, 143.

¹⁰⁹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/163-164.

¹¹⁰ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, 1/315

¹¹¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2/343.

¹¹² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/97.

¹¹³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 146; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 86, 640; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/207.

¹¹⁴ el-Emîn Muâz Osman Sâlih, *el-Ahvâlü'l-iktisâdiyye fi ahdi'r-Rasûl* (b.y.: Câmi'atü Hartûm, 2003), 196.

Bazı durumlarda gerektiğinde yukarıda belirtilen zorunlu oranlardan daha fazlası¹¹⁵ ya da daha azı tahsil edilebilmekteydi.¹¹⁶ Gerek zimmî gerekse harbî tüccarlardan alınan bu verginin nedeni ile ilgili farklı izahlar yapılmıştır. Bu bağlamda zimmî tüccarlardan uşûr alınma gerekçesi Hz. Ömer döneminde fethedilen yerlerde zimmîlerle yapılan antlaşmalara bağlanmıştır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir döneminde kendileriyle sulh antlaşması yapılan kimselerle bu tür bir antlaşmanın yapılmadığı ifade edilmektedir. Bunun yanında Câhiliye döneminde Arap ve Acem hükümdarlar, kendilerine uğrayan tüccarlardan onda bir oranında vergi almaktaydı. Hz. Ömer'in de onlara bu uygulamayla muamele ettiği söylenmektedir. İbn Şihâb'a ait olan bu görüşü doğru bulmayan Ebû Ubeyd, uşûrun gerekçesini yapılan antlaşmalara bağlamanın Hz. Ömer'in şanına daha layık olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷

Harbî tüccarlardan uşûr vergisinin alınmasına gelince İslâm Devleti'nin sınırlarının genişlemesiyle birlikte harbî olan komşu ülkelerle ticari ilişkiler zorunlu hâle gelmiştir. Müslümanlar ticaret yapmak için bu ülkelere gittiklerinde kendilerinden uşûr vergisi alınmaktaydı. Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Müslümanlara yapılan bu muameleyi bildirmesi üzerine Hz. Ömer, harbîlerin Müslüman tüccarlardan aldıkları verginin aynısını onların tüccarlarından da alınmasını istemiştir.¹¹⁸ Konuyla ilgili benzer anlamlara sahip iki rivayet daha vardır. Bu rivayetlerin birinde harbî tüccarlar İslâm coğrafyasına uğradıklarında kendilerinden alınması gereken vergi oranı Hz. Ömer'den talep edilmiş bunun üzerine Hz. Ömer Müslüman tüccarlar onların memleketlerine gittiklerinde kendilerinden alınan vergiyi sormuştur. Onda bir anlamına gelen uşûr cevabını alınca Müslümanların da aynı orandaki vergiyi harbî tüccarlardan almalarını istemiştir.¹¹⁹ Diğer rivayette ise Hz. Ömer, topraklarına girilen Habeşlilerin Müslümanlara nasıl bir uygulamada bulunduğunu sormuştur. Müslüman tüccarlardan uşûr alındığı söylenince onlardan da aynı oranda vergi alınmasını talep etmiştir.¹²⁰

Yukarıdaki rivayetler harbî tüccarlara karşı mütekebbiliyet esasına göre misliyle muamele edildiğini göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer, Kûfe uşûru için görevlendirdiği Ziyâd b. Hudayr'a¹²¹ kimlerden uşûr aldığını sorduğunda mütekebbiliyet esası gereği harbî tüccarlardan demesi bunu teyit etmektedir. Bu rivayetler, karşı tarafın yaklaşımının belirleyici olduğuna, Müslüman tüccarlardan bu verginin alınmaması durumunda onlardan da bunun alınamayabileceğine ya da vergi oranının onların alacağı orana göre şekillenebileceğine işaret etmektedir.¹²² Bunun yanında Müslümanlardan ne oranda verginin tahsil edildiği belli olmadığı zamanlarda harbî tüccarlardan onda bir oranında vergi alınmaktaydı. Müslüman tüccarlara ait malların tümünü almaları durumunda ise buna karşılık olarak, onları kendi beldelerine ulaştırarak malları hariç geri kalanına Müslümanlar tarafından el konabilmekteydi.¹²³

Gayrimüslim tüccarlardan alınan verginin nisap miktarı 200 dirhemdi. Kıymeti bu rakamın altında olan mallar vergiden muaftı.¹²⁴ Ayrıca zimmî tüccarlardan vergi yılda sadece bir kez alınmaktaydı. Kûfe'nin uşûr memuru Ziyâd b. Hudayr, eyaletler arası giriş ve çıkışta zimmîlerden yılda iki kez uşûr aldığı için Hz. Ömer tarafından uyarılmıştır.¹²⁵ Harbî tüccarların durumu ise zimmîlerden farklı değerlendirilmekteydi. Kendi memleketlerine döndükten sonra aynı ya da başka bir ticari malla İslâm beldelerine geldiklerinde her uğrayışlarında kendilerinden uşûr alınmaktaydı. Zira harp ülkesine geçtiklerinde İslâm ülkesinde tâbi oldukları kurallar kalkmış olmaktadır.¹²⁶

¹¹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 148.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât* (Beşinci tabaka), 2/229; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 3/219.

¹¹⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 642,636; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, thk. Yûsuf b. Ahmed-Şâikîr b. Tefîk (b.y.: Remâdî-ed-Demmâm, 1997), 331-332.

¹¹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 149; Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1/194.

¹¹⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 86.

¹²⁰ Abdürrezzâk, *el-Musanef*, 6/98.

¹²¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 486.

¹²² Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu's-Siyer*, thk. Mecîd Haddûrî, (Beyrut; Dârü'l-Müttehîde, 1975), 182-183; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr* (b.y.: eş-Şeriketu's-Şerkiyye, 1971), 1/2134.

¹²³ Abdülhalik en-Nevâvî, *en-Nizâmü'l-mâlî fi'l-İslâm* (Mısır: Mektebetü'l Encellû el-Mısıriyye, 1971), 116.

¹²⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 148; Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kureşî el-Kûfî, *Kitâbu'l-Harâc*, (b.y.: Matbaatü's Selefiyye, 1964), 24.

¹²⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 149-150.

¹²⁶ Şeybânî, *Kitâbu's-Siyer*, 182-183; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 646.

Zimmilerle yapılan anlaşma gereği buldukları ülkelerde kalma şartı bulunmaktaydı.¹²⁷ Burada yaptıkları ticaretten vergi alınmamaktaydı. Meselâ Şamlı, Iraklı ya da Mısırlı bir zimmî tüccar kendi bölgesinin sınırları dâhilinde vergi ödemediği ticaret yapabilmekteydi.¹²⁸ Ancak bölgesinden başka bir bölgeye gidip (Şam bölgesinden Irak'a gitmesi gibi) orada ticaret yaptığında cizye ile beraber uşûru da ödemek zorundaydı.¹²⁹

Uşûr ödemekle mükellef olan gayrimüslim tüccarlar, kendileri ya da görevlendirdikleri şahıslar vergi memuruna gidip bu vergiyi ödemekteydiler. Nitekim Hâlid b. Velîd, Hîre halkıyla yaptığı antlaşmada vergiyi bizzat kendilerinin toplayıp İslâm Devleti'nin beytümâline teslim etmelerini şart koşturmuştu. Yine Hz. Ömer, Ziyâd b. Hudayr'a verdiği talimatta malını getirenden belirli oranlarda vergi almasını ve kimsenin malını denetlememesini istemiştir.¹³⁰ Bu verginin alınmasıyla onların canları, malları ve yol güvenlikleri İslâm Devleti'nin himayesine ve gözetimine girmektedir.¹³¹ Müslüman tüccarlar gibi İslâm beldelerinde güvenli bir şekilde ticaret yapma imkânına kavuşmaktaydılar.¹³² Bu nedendir ki uşûr memurlarının Müslüman olmalarının yanı sıra tüccarları hırsızlardan koruyabilecek güçte olmaları şartı bulunmaktaydı.¹³³ Bununla yanında yetkinin Müslümanlarda olması şartıyla ticari ortaklık kurabilmekteydiler. Ubeyde b. Cerrâh, Humus şehrini fethettiğinde bölge halkıyla yaptığı sulh antlaşmasında¹³⁴ ve el-Cezîre halkının Abdurrahman b. Ganm'e gönderdiği mektupta bundan bahsedilmiştir.¹³⁵ Bu ortaklıklar sayesinde İslâm'ın yasakladığı ticari işlemler de engellenmekteydi.

Gayrimüslimlere yönelik yapılan haksızlıklara karşı adaletin sağlanması için gerekli adımlar hızlıca atılmaktaydı.¹³⁶ Meselâ Ziyâd b. Hudayr, Fırat Nehri üzerine bir köprü inşa edip buradan geçen tüccarlardan vergi almaktaydı. Benî Tağlib kabilesine mensup Hristiyan Araplardan bir tüccar, Rum beldesinde İslâm beldesine getirdiği atı satmak istediğinde ondan uşûr almıştı. İslâm beldesinde atını satamayıp memleketine dönmek istediğinde Ziyâd kendisinden uşûru tekrar almak istemiştir. Buna öfkelenen Tağlibli, atını bırakıp şikâyet etmek için Medine'ye Hz. Ömer'in yanına gitmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, bir mektupla Ziyâd'ın buna yetkisinin olmadığını ve yılda yalnızca bir kez vergi alabileceğini söylemiştir. Hz. Ömer'in adaleti ve bu konuda çok hızlı davrandığını gören Tağlibli, bu tutumu nedeniyle Müslüman olduğunu söylemiştir.¹³⁷ Dolayısıyla vergi memurları tarafından kendilerine adil davranılmadığını düşünen tüccarlar halifeye gelip hakkını arayabilmekteydiler.

Harbî tüccarlar İslâm coğrafyasında ticaret yapabilmeleri için İslâm Devleti'nden izin almaları gerekmektedir. Aksi takdirde mallarına el konulmaktaydı.¹³⁸ Bundan dolayıdır ki henüz harbî durumunda olan Menbic tüccarları, Hz. Ömer'e bir mektup yazarak İslâm beldelerinde ticaret yapma isteklerini şu sözlerle iletmışlerdir: "Ülkenize girmemize izin verin. Biz ticaret yapıp kâr elde ederiz, siz de vergiyi alırsınız." Habeşliler de aynı isteği Hz. Ömer'e bir mektupla bildirmişlerdir.¹³⁹ Bunun üzerine Hz. Ömer ashabıyla istişare ettikten sonra harbî tüccarların İslâm topraklarına gelip ticaret yapmalarına izin vermiştir.¹⁴⁰

¹²⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 643.

¹²⁸ Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, 1/219.

¹²⁹ Ebû Bekr el-Beyhakî Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 9/353.

¹³⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 134, 158.

¹³¹ Serahsî, *Şerhu's-siyerü'l-kebîr*, 1/2134.

¹³² Yahyâ b. Âdem, *el-Harâc*, 24; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 132.

¹³³ en-Nevâvî, *en-Nizâmü'l-mâlî fi'l-İslâm*, 116.

¹³⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 2/121.

¹³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *Ahkâmü ehli'l-mîlel ve'r-ridde mine'l-Câmi' li-mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Seyyid Kisrevî Hasen, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye (Beyrut: y.y., 1994), 358.

¹³⁶ Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 210-211.

¹³⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s.149; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 2/201.

¹³⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 207; Ebû'l-Fâdl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989), 4/321.

¹³⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/97.

¹⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/352.

Hicâz bölgesine gelen gayrimüslimlerin burada bir süre kalmalarına izin verilmekteydi. Hz. Ömer, Arap Yarımadası'nda iki dinin birlikte olamayacağını gerekçe göstererek müşrikleri buradan çıkarmıştır. Ticaret amacıyla gelmeleri durumunda ise mallarını satabilmeleri için belirli bir süre vermiştir.¹⁴¹ Hz. Ömer'in Medine'ye gelen Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîlere alışveriş yapmaları ve ihtiyaçlarını gidermeleri için sadece üç gün süre tayin etmesi, fazlasına müsaade etmemesi¹⁴² buldukları yerde kalma süresinin üç gün olduğunu göstermektedir. Herhangi bir sebep olmaksızın üç günden fazla kalanlara ise ta'zir cezası verilmekteydi.¹⁴³ Burada yaptıkları ticaret nedeniyle almaları gereken vadeli alacakları için müvekkiller tayin etmekteydiler.¹⁴⁴

Bahsedilen sürenin Arap Yarımadası'ndaki bölgeler için geçerli olduğu diğer bölgelerde ise bir yıla kadar çıkabildiği görülmektedir. Hz. Ömer'in altı ay İslâm topraklarında kalan tüccarlardan uşûrun tamamını, bir yılı tamamlayanlardan ise uşûrun yarısını almasını Kûfe uşûr memuru Ziyâd b. Hudayr'den istemiş olması¹⁴⁵ bunu kanıtlamaktadır. Bir yıldan fazla kalmaları buraya yerleşmeyi düşündükleri anlamına gelmekteydi. Bu durumda zimmîlere uygulanan bazı yükümlülükler ve vergiler onlar için de geçerli olmaktadır.¹⁴⁶ Hz. Osman yönetimi sırasında Mısır valisi Abdullah b. Sa'd (ö. 36/656) ile Nûbe¹⁴⁷ halkı arasında yapılan antlaşmada¹⁴⁸ her iki taraftaki tüccarların diğer tarafın topraklarında sürekli kalmamak şartıyla ticaret yapabilecekleri belirtilmiş ve herhangi bir süre sınırlaması getirilmemiştir.¹⁴⁹

İki taraf arasında gerçekleşen bu ticari ilişkiler, gayrimüslimlerin İslâm'la tanışmalarına vesile olmuştur. Nitekim Buhara Mecûsîlerinden el-Ezrekî adlı tüccar, ticaret amacıyla Buhara'dan ayrılınca Çin'e, oradan da Basra'ya ardından Kûfe'ye geldiğinde Hz. Ali ile tanışmış ve orada Müslümanlığı kabul etmiştir.¹⁵⁰

4. Sonuç

Râşid Halifeler döneminde farklı dinlere ve sosyo-kültürel gruplara mensup tüccarlar, İslâm coğrafyasının iç kesimlerinde ve henüz İslâm toprağı haline gelmemiş yerlerde ticaretlerini sürdürmüşlerdir. İslâm inancının getirdiği temel ilkeler ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rol modelliği Müslüman tüccarların dürüst ve fedakâr davranmalarında etkili olmuştur. Ticari hayatta oluşabilecek yalan, hile, dolandırıcılık ve kıskançlığın azalması yanı sıra sergilenen örnek yardımlaşmalar sayesinde yoksullar ve muhtaçlar belirli bir ekonomik seviyeye ulaşmaları sağlanmıştır. Müslüman tüccarlar, yoğun fetihler sonucunda elde ettikleri ganimetleri ve kıymetli mücevherleri piyasaya sürerek büyük kazançlar sağlamışlardır. İdari ve askeri sorumluluğu olanlardan bazıları bir taraftan devlet işleriyle ilgilenmeye devam ederken diğer taraftan mudârebe anlaşması ile ticareti sürdürmüşlerdir.

Savaş ganimetleri ve atıyye yoluyla zenginleşen bazı Müslümanlar ticareti köle ve mevâlî aracılığıyla yapmışlardır. Bu durum köle ve mevâlînin ticarete etkin hâle gelmelerine sebep olduğu gibi özgürlüklerine de katkı vermiştir. Ayrıca sahip oldukları gelirlerden devletin vergi almaması onlar için bir avantaj olmuş ve daha hızlı birikim yapmalarını sağlamıştır. Onlardan bazılarının elde ettiği kazancın İslâm'ın yasakladığı ticaret kaynaklı olması veya ticari kurallara uymamaları, yöneticiler ve sahipleri tarafından sorgulanmalarına ve zaman zaman pazar ortamından çıkarılmalarına neden olmuştur. Dolayısıyla ticaretin İslâm şuuruna sahip dürüst insanlar tarafından yapılması ve servetin onların

¹⁴¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, 128; el-Emîn, *el-Ahvâlü'l-iktisâdiyye*, 172.

¹⁴² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/211; İbn Hacer, *et-Telhisü'l-habîr*, 2/117.

¹⁴³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Hâlid Abdullatîf (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1994), 253.

¹⁴⁴ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Dekâiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/667.

¹⁴⁵ Yahyâ b. Âdem, *el-Harâc*, 25.

¹⁴⁶ Hamîdullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 266.

¹⁴⁷ Bugün büyük bir kısmı Sudan'da, küçük bir kısmı Mısır'da kalan bir bölgedir. Nebi Bozkurt, "Nûbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/222.

¹⁴⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 234.

¹⁴⁹ Muhammed Suheyl Takkûş, *Târîhu'l-Hulefâ-i Râşidîn, el-fütühât ve'l-incâzâtü's-siyâsiyye* (b.y.: Dârü'n-Nefâis, 2003), 307; Ali Muhammed Sallâbî, *Hz. Osman Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Ayhan Ak (İstanbul: Ravza Yayınları, 2016), 212.

¹⁵⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemanî ve başkaları (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962), 187.

kontrolünde olması önem arz etmektedir. Bu sayede piyasa fiyatları istikrara kavuşacağı gibi zor zamanlarda ihtiyaç duyulduğunda cömertçe harcamalar da gerçekleşebilir. Ayrıca zengin ve dindar tüccarlar toplumun önemli figürleridir. Topluma hizmet ederek kazandıkları prestiji fırsata dönüştürme ve insanları doğru yola yönlendirme becerisine sahiptirler. Bunun yanında devlete büyük miktarda gelir sağladıkları için yöneticileri de etkilemeleri ve önemli kararlar aldirmaları kuvvetle muhtemeldir.

Mevzubahis dönemin tüccarlarından gayrimüslimler, Müslümanlarla ticari anlaşmalar yaparak İslâm beldelerinde ticaret yapmışlardır. Zimmîler kendi bölgeleri içerisinde uşûr ödemedi ticari faaliyetler yürütmüş ancak başka bölgelere mal taşımaları halinde vergi ödemek zorunda kalmışlardır. Harbî tüccarlar ise izin almak ve uşûr ödemek şartıyla İslâm beldelerine girip ticaret amacıyla bir süre kalabilmişlerdir. İslâm coğrafyasında vergi memurları tarafından kendilerine haksızlık yapıldığını düşünenler kolaylıkla yöneticilere ulaşip haklarını talep edebilmişlerdir. Gerek haksızlıkların hızlı bir şekilde giderilmesi gerekse yapılan bu anlaşmalar, İslâm topraklarında ticari yatırımların oluşmasına katkı sağladığı gibi, gayrimüslimlerin Müslümanlarla daha yakın ilişkiler kurup Müslüman olmalarına ve İslâm'ın henüz ulaşmadığı bölgelerde İslâmlaşma sürecinin hızlanmasına vesile olmuştur.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Himâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân. 11 Cilt. Beyrut: Meclisu'l-İlmî-Hindistan-el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ammarât, Sultân Âyed. *en-Neşâtu't-ticâriyye fî müdünu Hicâz fî sadri'l-İslâm (11/32-634/750)*. Ürdün: Câmî'atü Mûte, 2007.
- Bayırkan, Nihat, *Râşid Halifeler Döneminde Ticari Hayat*, İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bozkurt, Nebi. "Nûbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33/222. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir. 25 Cilt. b.y.: Dârü Tavku'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Dekâiku üli'n-nühâ li-şerhi'l-Müntehâ*. 3 Cilt. b.y., Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y., Dârü's-Sâkî, 2001.
- Cundî, Ebû Abdullah Behâuddîn Muhammed b. Yusuf. *es-Sulûk fî tabakâti'l-ulemâi ve'l-mülûk*. thk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin. 2 Cilt. San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1995.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevâlî ilişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh. *el-Evâil*. Tantâ: Dârü'l-Beşîr, 1987.

- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Halîl Muhammed Hurâs. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. *Kitâbu'l-Harâc*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Sa'd Hesen Muhammed. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü ehli'l-milel ve'r-ridde mine'l-Câmi' li-mesâili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Seyyid Kisrevî Hasen. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, y.y., 1994.
- Hâlid b. Abdülaziz. *el-Esvâkü't-ticâriyye fi'l-Hicâz ve'l-Yemen munzu zuhûri'l-İslâm hattâ nihâyeti'l-asri'l-Âbbâsi'l-ûlâ (1-232/622-846)*. Suudi Arabistan: Câmî'atü Qassim, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Ahmed Saîd Matbaası, 1963.
- Hatîb el-Bağdâdî, Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fakîh ve'l- mütefakkih*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yûsuf. 2 Cilt. Suûdiyye: Dârü İbnü'l-Cevzî, 2000.
- Huzâî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Tahrîcü'd-delâlâti's-sem'iyye'alâ mâ kâne fi 'ahdi Rasûlillâh mine'l-hiref ve's-sanâi' ve'l-'amâlâti's-şer'iyye*. thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah. *el-İstî'âb fi ma 'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvad. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Karşî, Hasan Abbâs Zekî. Kâhire: y.y., 1998.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebi Saîd Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Reşd, 1988.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî. *Islâhü'l-mâl*. thk. Muhammed AbdülkâdirAtâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, 1993.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdâdî. *el-Muhabber*. thk. Ilze Lichtenstadter. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fâdl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *et-Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyyi'l-kebîr*. 4 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fâdl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Adil Murşid. b.y., Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Ahkâmü ehli'z-zimme*. thk. Yûsuf b. Ahmed - Şâîkir b. Tevfik. 3 Cilt. b.y.: Remâdî-ed-Demmâm, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer. *Müsnedü'l-Fârûk Emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb ve akvâliühü 'alâ evvâbi'l-ilm*. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 2 Cilt. Mansûre: y.y., 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hicr lî't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. 1 Cilt. Kâhire: Heyetü'l-Misriyye, 1992.
- İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beşinci tabaka). thk. Muhammed b. Sâmîl es-Sülmâ. 2 Cilt. Tâif: Mektebtü's-Siddîk, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Dördüncü tabaka). thk. Abdülaziz Abdullah es-Selûmî. 1 Cilt. Tâif: Mektebetü's-Siddîk, 1995.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1996.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Ubeyde el-Basrî. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. Cidde: y.y., 1979.
- İbn Zenceveyh Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Horasânî. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Şakir Zib Feyyâz. Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Feysal li'l-Buhûs, Câmî'atü Melik, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Ahmed Adil Ahmed Abdülmevcud, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Kallek, Cengiz, *Sosyal Servet: İslâm'da Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kavâsimî, Sehr Yûsuf. *et-Ticâre ve Devletü'l-hilâfe fi sadri'l-İslâm*. Nablus-Filistin: Câmî'atü'n-Necâhu'l-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf. *Kitâbu'l-Vulât ve Kitâbu'l-Kudât*. thk. Muhammed Hesên İsmâîl ve Ahmed Ferîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdevî ve İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kahîre: Dârü'l-Kütüb, 1964.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniye ve'l-vilâyâtu'd-dîniyye*. thk. Hâlid Abdullatîf. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1994.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Sa'd Sâğir. 4 Cilt. Kum: Dârü'l-Hicre, 1988.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muhıbbüddin et-Taberî, Ebü'l Abbas Ahmed b. Abdullah. *er-Riyâdu'n-nadire fi menâkıbi'l-aşere*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nevâvî, Abdülhalik. *en-Nizâmü'l-mâlî fi'l-İslâm*. Mısır: Mektebetü'l Encellû el-Mısriyye, 1971.
- Râğib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtü'l-üdebâ*. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü Gârü'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1999.

- Sabt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer b. Yûsuf. *Îsârü'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*. thk. Nâsîrî'l-Ülâ-Nâsîrî'l-Halîfî. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1987.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Hiz. Osman Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. çev. Ayhan Ak. İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.
- Sâid b. Mansûr, Ebû Osmân b. Şu'be el-Horâsânî. *et-Tefsîr min Süneni's-Sâid b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz. 5 Cilt. b.y.: Dârü's-Sumey'î, 1997.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemanî ve başkaları, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Şerhu's-siyeri'l-kebîr*, 5 Cilt. b.y.: eş-Şeriketu'ş-Şerkiyye, 1971.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu's-Siyer*. thk. Mecîd Haddûrî. Beyrut: Dârü'l-Müttehîde, 1975.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Kesb*. thk. Süheyl Zekkâr. Dîmaşk: y.y., 1980.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. el-Abdülmeccîd. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî: Târîhü'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tehzîbü'l-âsâr ve tafsîlü's-sâbit an Rasûlillâhi mine'l-ahbâr*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Medeni, ts.
- Takkûş, Muhammed Suheyl. *Târîhu'l-Hulefâ-i Râşidîn, el-fütühât ve'l-incâzâtü's-siyâsiyye*. b.y.: Dârü'n-Nefâis, 2003.
- Umerî, Ekrem Ziya. *Asru'l-hilâfeti'r-râşide*. b.y.: Mektebetü'l-Obeikân, ts.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Medenî. *Fütûhu'ş-Şâm*. 2 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Yahyâ b. Âdem, Ebû Zekeriyya b. Süleymân el-Kûfî. *Kitâbu'l-Harâc*. b.y.: Matbaatü's Selefiyye, 1964.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs*. thk. Heyet. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Yücel, Ahmet. "İbn Sîrîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/358. Ankara: TDV Yayınları, 1999).
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. bir grup. 25 Cilt. y.y.: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.



Arap Dilbilimci Munzir 'Atâ el-'Ayyâşî'nin Üslûp ve Üslûpbilim'e Dair Görüşleri

Arab Linguist Mundhir 'Aṭā al-'Ayyāshī's Views on Style and Stylistics

Mazhar DEDE¹ 

Geliş Tarihi (Received): 05.03.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 19.04.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Üslup, klasik kaynaklarda çokça işlenmiş bir konudur. Günümüzde dilbilim alanında yaşanan gelişmelerle birlikte üslup ve üslupbilim daha da önemli bir alan haline gelmiştir. Dilbilimciler, *kişinin kendisine özgü dil kullanımı* denilebilecek üslup ve dil üsluplarını inceleyen üslupbilimle ilgili kayda değer çalışmalar yapmışlardır. Bu konuları müstakil bir eserle ele alıp inceleyen modern Arap dilbilimcilerden biri de Munzir Atâ el-'Ayyâşî'dir. Bu çalışmanın amacı Munzir Atâ el-'Ayyâşî'nin çalışmalarını genel olarak taranarak üslup ve üslupbilimine dair görüşlerini tespit etmektir. Bu amaçla yürütülen çalışma ile el-'Ayyâşî'nin başta *el-Üslûb ve Tahlîlu'l-Hitâb* adlı eseri olmak üzere konuyla ilgili tercüme ettiği eserler incelenmiş ve özgün fikirleri örneklerle birlikte ortaya konulmuştur. Bununla birlikte el-'Ayyâşî'nin, başta üslupbilim olmak üzere farklı alanlarda tercüme de bulunmaktadır. Klasik ve modern Arap dilbilimcilerin üslup ve üslupbilim hakkındaki görüşlerin ele alındığı çalışmalardan farklı olarak söz konusu şahsın doğrudan konuyla ilgili eserlerinden hareketle fikirlerini ortaya koymak oldukça önemlidir. Yapılan inceleme sonucunda el-'Ayyâşî'nin üslûbu daha çok dilsel sapma, söz ve sözdizimi açısından alışık olunandan farklı bir yolu tercih etme olarak ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Retorik, Üslûp, Üslûpbilim, Munzir Atâ el-'Ayyâşî.

&

Abstract: Style is a subject that is widely discussed in classical sources. Today, with the developments in the field of linguistics, style and stylistics have become an even more important field. Linguists have made noteworthy studies on stylistics, which examines style and language styles, which can be called a person's unique use of language. One of the modern Arab linguists who dealt with and analysed these issues in a separate work is Mundhir 'Aṭā al-'Ayyāshī. The aim of this study is to identify Mundhir 'Aṭā al-'Ayyāshī's views on style and stylistics by scanning his works in general. With the study conducted for this purpose, al-'Ayyāshī's translated works on the subject, especially his work *al-Uslûbiyah wa-tahlîl al-khiṭâb*, have been examined and his original ideas have been put forward with examples. In addition, al-'Ayyāshī has translations in different fields, especially in stylistics. Unlike the studies on the views of classical and modern Arabic linguists on style and stylistics, it is very important to reveal the ideas of the person in question directly from his works on the subject. As a result of the analysis, it has been concluded that al-'Ayyāshī mostly deals with style as a linguistic deviation, preferring a different way from the usual one in terms of vocabulary and syntax.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Rhetoric, Style, Stylistics, Mundhir 'Aṭā al-'Ayyāshī.

Atf/Cite as: Dede, Mazhar. "Arap Dilbilimci Munzir 'Atâ el-'Ayyâşî'nin Üslûp ve Üslûpbilim'e Dair Görüşleri". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 199-215. doi: 10.33931/dergiabant.1447666

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mazhar Dede, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, mazhardede@yyu.edu.tr.

1. Giriş

Üslûp, çok sıkça kullanılan bir terim olmasına rağmen ne olduğuyula ilgili herkes tarafından kabul görmüş ortak bir tanımı henüz yapılmış değildir. Çok sık kullanılmasıyla birlikte bir bilim dalı olarak yeni olması araştırmacıların merakını cezbetmektedir. Batı ve Arap dünyasında olduğu gibi ülkemizde de başta yapılan tanımları bir araya getirme, yeni bir tanım çabası ortaya koyma ve konuyla ilgili ilk belirlemeleri gözler önüne serme çabasına yönelik önemli çalışmalar bilim dünyasına kazandırılmıştır. Şerif Aktaş'ın *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, Ahmet Çoban'ın *Edebiyatta Üslup Üzerine*, Mustafa Karabulut'un *Üslûpbilim ve Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir İnceleme*, Mazhar Dede'nin *Üslûp Stilistik Bir İnceleme: Subhî Fahmâvî Romanları Örneği* kaleme alınmış önemli eserlerdir. Ayrıca Zeki Karakaya'nın "Üslûp ve Üslûpbilim Kuramları" Mehmet Önal'ın "Edebî Dil ve Üslup" Celalettin Divlekçi'nin "Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi I" ve "Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi II" İbrahim Karahancı'nın "Üslup Belirleme Girişimlerine Dil Verileri Üzerinden Yaklaşmak" ile Adem Çalışkan'ın "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine 1" "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine 2" ve "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine 3" adlı makale çalışmaları alana ilgi duyan araştırmacılara yol göstermektedir. Arap dünyasında da üslûp ve üslûpbilim konusu oldukça yoğun bir şekilde ele alınmış ve bu çalışmalar gerek kitap gerekse makale şeklinde alana kazandırılmıştır. Kaleme aldığı müstakil eser ve yaptığı tercümelemlerle bu alanda söz sahibi olan Munzir Atâ el-'Ayyâşî'nin konuyla ilgili fikirlerini ortaya koyma şekli ve düşüncelerini değişik metinlerden örneklerle zenginleştirmesi onu diğerlerinden farklı kılmaktadır. Bu çalışma, konuyu bu tarzda ele alan bir şahsın fikirleri etrafında yoğunlaşarak incelemesi yönüyle diğerlerinden farklılaşmaktadır.

"İnsanın üzerindeki tüm elbise ve diğer şeyler" anlamındaki س-ل-ب kökünden² türetilen ve sözlüklerde "takip edilen yol, tarz, yöntem, kişiye özgü ifade özelliği, tavır, sanat, kelimenin kullanım hususiyeti" şeklinde tarif edilen³ üslûp için birbirine yakın tanımların yanı sıra birbirinden çok uzak tanımlar da yapılmıştır. Ortak bir tanımın olmayışını Buffon'un (öl. 1788) "üslûp kişinin kendisidir" ya da "üslûp insandır" şeklinde de çevrildiği⁴ *Le style est l'homme mème*⁵ tanımında bulmak mümkündür. Üslûp kişinin kendisi, kişiler de yaratılış, karakter, huy, mizaç, düşünme biçimi, zihin dünyası, yetişme tarzı, aile ortamı, yetiştiği çevre, gördüğü eğitim, beslenme şartları vb. açılardan birbirilerinden tamamen farklı olunca üslûp için net ve sınırları çizilmiş bir tanımdan söz etmek mümkün olamamaktadır. Bununla birlikte tanım yapılırken iletişimin üç unsuru⁶ olan hatip, hitap ve muhatap arasında bir seçimin yapıp tanımlamanın bu ögeye göre şekillenmesi de farklı tanımların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Tanımın merkezine hatip/göndericiyi alanlar üslûbu tanımlarken dilimize önceleri "tarz-ı beyân aynı insandır" ya da *Recâzâde* Mahmut Ekrem'in (ö. 1914) "üslûb-ı beyân aynıyle insandır." şeklinde çevirdiği⁷ Buffon'un *Le style est l'homme mème*⁸ "üslûp kişinin kendisidir"⁹ şeklindeki tanımı esas alırlar. Max Jakob (1876-1944), Bloobfield (1887-1949), Gustave Flaubert (1821-1880) ve "üslûp düşüncenin fizyonomisidir" diyen Schopenhauer (1788-1860), kaynak yani hatipten yola çıkarak üslûbu tanımlamaya çalışanların başında gelmektedirler.¹⁰

² Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamit Hindâvî (Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/262; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Dâru'l Fikr, 1979), 3/92; Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsul-'uyûn (Beyrût: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/468; Muhammed b. Mükarrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Daru'l-Me'arif, ts.), 3/2057-2059.

³ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 1/468; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/2058-2059.

⁴ Şükrî Muhammed İyâd, *Medhal ilâ 'ilmi'l-üslûb* (Mekteb Mubâreku'l-'Âm, 1992), 14; Ahmed Emin, *en-Nakdu'l-edebî* (Kahire: Kelimat, 2012), 102; Salah Fadl, *'İlmu'l-üslûb* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1998), 96; Ali İzzet, *el-İtticâhâtu'l-hadîse fi 'ilmi'l esâlib ve tahlili'l-hitâb* (Kâhire, 1996), 7; Şahap Bulak, "Bir Mikro Üslup İnceleme Denemesi: Ahmed Arif'in Merhaba, İçerde, Ay Karanlık Şiirlerinde Üslup", *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55 (2016), 278.

⁵ Buffon, "Üslûp Hakkında Nutuk", çev. Sabahattin Eyuboğlu 7 (1941), 37.

⁶ Roman Jakobson, *Kadâyâ'ş-şî'riyye*, çev. Muhammed el-Vâlî - Mübarek Hanuz (Fas: Dâru Tubikal, 1988), 27.

⁷ Ahmet Çoban, *Edebiyatta Üslup Üzerine: Sözü'n Tadım Dilde Duymak* (Ankara: Akçağ, 2004), 14.

⁸ Buffon, "Üslûp Hakkında Nutuk", 37.

⁹ İyâd, *Medhal ilâ 'ilmi'l-üslûb*, 14; Emin, *en-Nakdu'l-edebî*, 102; Fadl, *'İlmu'l-üslûb*, 96; İzzet, *el-İtticâhâtu'l-hadîse fi 'ilmi'l esâlib ve tahlili'l-hitâb*, 7; Bulak, "Bir Mikro Üslup İnceleme Denemesi: Ahmed Arif'in Merhaba, İçerde, Ay Karanlık Şiirlerinde Üslup", 278.

¹⁰ Abdüsselam el-Misiddî, *el-Üslûbiyye ve'l-üslûb* (Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttâb, ts.), 67.

Belağat ilmindeki “sözün muktazâ-ı hâle uygun olması” ilkesini hareket noktası olarak kabul edenler ise muhatabın yaşı, bilgi düzeyi, yaşadığı çevre, cinsiyeti vb. birçok yönünü düşünerek üslûbu tanımlamışlardır. Bu tanımlarda dikkat çeken husus, temel referans kaynağının sözün alıcıda meydana getirdiği etki olmasıdır. “Üslûp, hatibin, estetik olma kaygısıyla birlikte muhatabın konumunu göz önünde bulundurarak dilsel tercihlerde bulunmasıdır”¹¹ tanımı bu anlayıştan hareketle yapılmış bir tanımdır.

Gönderici ile alıcı arasındaki iletişimi sağlayan mesaj, hitap veya koda odaklananlar ise dil eksenli bir tanım çabasında olmuşlardır. Bunların başında gelen dilbilimciler üslûbun özgün olmasının kaynağı olarak tercih edilen dili görmüşlerdir. Burada muhatabı etkileyecek, zihninde uzun süre kalacak, ona hayal aleminde bir gezinti yaşatıp zihnini sürekli canlı tutacak bir dil kullanmak esas amaçtır. Bunu sağlayacak etken ise günlük dilde sıkça kullanılan ifadeleri tercih etmeyip gerektiğinde farklı eşdizimlere ve dilsel sapmalara yönelip alışık olunandan kurtulmadır. “Üslûp, alışık olunandan farklı bir dili ve herkesten ayrı bir anlatım tarzını benimsemektir”¹² tanımı bu anlayışı yansıtmaktadır. “Üslûp, karındakini duygusal yönden etkileyecek dilsel gereçleri tercih etmektir”¹³ ya da “üslûp göndericinin kastettiği manayı ifade etmek için bir araya gelmiş birbiriyle uyumlu lafızlardır”¹⁴ tanımları da duygu ve düşüncenin aynası olarak kabul edilen¹⁵ dilden hareketle yapılmış tanımlardır.

Üslûbu tanımlayanların tek hareket noktası sadece iletişimin üç temel ayağı olmamakla birlikte zikredilenden farklı tanımlar da yapılmıştır. Bu tanımların bir araya getirildiği bilimsel çalışmalar¹⁶ konuya bütüncül bir bakışla bakabilme imkanını sağlamaktadır.

İlk çağda üslûp konusu daha çok retorik ve cedel konusu içinde ele alınmıştır. İlk çağ filozoflarından Platon (m.ö. 428-348) kaleme aldığı eserinde tartışma üslûbundan bahsederek yanlış dil ve üslûbun kişiyi amaçladığı hedeften uzaklaştırdığını dile getirmiştir.¹⁷ Onun öğrencisi Aristo (m.ö. 384-322) *Retorik* adlı eserinde sözün gücünü artırma yöntemleri üzerinde durmuş ve söze güç katacak, muhatabı etki altına alacak ve sonunda onu anlatım ve ikna konusunda istenilen noktaya getirecek üslûbun özelliklerini sıralamıştır.¹⁸ Şair olmadan önce çiftçilik ve çobanlıkla uğraşan¹⁹ Publius Maro Vergilius (m.ö. 70-19)'a ait olan ve “Vergilius'un çarkı” olarak isimlendirilen iç içe çemberler şeklindeki şeması, üslûbun ortaya konulmasında oldukça orijinal bir çalışma niteliğindedir. 18. yüzyılın sonlarına kadar üslûba dair bu ayırım, ölçü olarak kabul edilmiş ve alanda söz konusu çalışmadan oldukça istifade edilmiştir. Vergilius'un bu yöntemi nesir alanında kullanıldığı gibi edebiyatın diğer alanları olan şiir, tiyatro vb. alanlarında da tercih edilen bir yöntem olmuştur. Bu zamana kadar dil veya ifade olguları için “manaya giydirilen elbise” tanımı yapılmıştır. Üslûp ise bu elbisenin tarzlarından bir tarz olarak kabul edilmiştir. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru romantizm hareketinin Avrupa'da yayılmasıyla birlikte üslûp, sahibinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Üslûbun ulaştığı bu noktayı Buffon “üslûp şahsiyetin ta kendisidir” şeklinde ifade etmiştir. Böylelikle üslûp daha çok manzum ya da mensur bir metni inşa eden birinin dilsel, dil bilimsel ve semantik açısından tercihte bulunması olarak görülmüştür. Bu tercihi çözümlenmenin yolu da konuşmacı ile dinleyici ya da okuyucu arasında konuşmanın anlamında var olan ilişki ve insanların sözcüğe bir sembol olarak yükledikleri şeyleri ya da anlamları incelemek olmuştur.²⁰

¹¹ Salih Atiye Metar, *fi't-Tatbikâti'l-üslûbiyye* (Kâhire: Mektebu'l-Âdâb, 2004), 14.

¹² Metar, *fi't-Tatbikâti'l-üslûbiyye*, 14-16.

¹³ Rababa'e, Musa. *el-Üslûbiyye mefâhimuhâ ve tecelliyâtuhâ*. (İrbid: Dâru'l-Kindî, 2003), 25,27.

¹⁴ Ahmet eş-Şâyib, *el-Üslûb* (Kâhire: Mektebetu'n-Nehdetu'l-Misriyye, 1991), 46.

¹⁵ Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 185.

¹⁶ Celalettin Divlekçi, “Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi-I”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II (2007), 117-133; Celalettin Divlekçi, “Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi-II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (2008), 223-252; Adem Çalışkan, “Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine -I: İlk Belirlemeler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2014), 29-52.

¹⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 155.

¹⁸ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (Yapı Kredi Yayınları, 2013), 165-168.

¹⁹ Emin Selame, *Enâşîdu'r-Ruâ't li Virçil* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950), 8.

²⁰ Mecdî Vehbe - Kamil el-Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb* (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1984), 34-35.

Doğuda ise üslûp konusu her ne kadar teorik olarak belli bir zemine oturtulmamış olsa da özellikle Kur'ân'ın sahip olduğu eşsiz tarzı ortaya koymaya yönelik eserlerde bu konu sıklıkla işlenmiştir. İnsanların, benzerini ortaya koymada aciz kaldıkları Kur'ân üslûbu işlenirken, metnin dilsel özellikleri zihinleri yoğun bir şekilde meşgul etmiştir. Başta Câhiz (öl. 255/869) olmak üzere klasik âlimler erken dönemde adeta insanın kimliği görevini gören dil tercihleri ve dilsel seviyeler konusunu ele almışlardır.²¹ İbn Kuteybe (öl. 276/889),²² Tabataba el-Alevî (öl. 322/934),²³ Hattâbî (öl. 388/998),²⁴ Kâdî Abdulcebbar (öl. 415/1025),²⁵ İbn Reşîk (öl. 456/1071),²⁶ Abdulkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078),²⁷ Sekkâkî (öl. 626/1229),²⁸ Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr (637/1239),²⁹ Hazım Kartâcennî (öl. 684/1285),³⁰ Hatîp el-Kazvîni (öl. 739/1338),³¹ Yahya b. Hamza el-Alevî (öl. 749/1348),³² İbn Haldûn (öl. 808/1406),³³ gibi klasik âlimler metin ya da metinler hakkında değerlendirmelerde bulunurken üslûp kavramından doğrudan ya da dolaylı olarak faydalanmışlardır. Bu da her ne kadar günümüz anlamıyla sınırları ve kavramsal çerçevesi tam olarak oluşturulmamış olsa da bu kavramın söz konusu klasik âlimler tarafından günümüz anlamıyla sıkça kullanıldığını göstermektedir. Belâgat ilminde özetle "sözü başka bir mefhumda ele alarak karşılık verme, muhataba beklemediği bir şekilde cevap verme" şeklinde tanımlanan³⁴ üslûb-i hakîm konusunun erken dönem âlimler tarafından ele alınmış olması bunun bariz bir örneğidir.

Üslûp ve üslûpbilimin doğu ve batı dünyasında geçirmiş olduğu tarihi süreçle ilgili çalışmalar³⁵ olmakla birlikte farklı birkaç noktaya temas etmekte yarar vardır. Üslûbun sanat, estetik, hitabet, belâgat gibi birçok alanla yakın ilişkisinin yanında sözle olan ilişkisi önceliklidir. Yapısalcılık ve göstergebilimin öncüsü olan Ferdinand de Saussure'ün dil-söz ayırımı³⁶ üslûpla sözün bağlantısının bu önceliğini ortaya koymaktadır. De Saussure'ün dil-söz ayırımı klasik kaynaklarımızdaki (اللسان), (اللغة), (الكلام) ve (القول) kavramları arasındaki farkı akıllara getirmektedir. Nitekim de Saussure'den çok önce ortaya konulan bu ayırımın modern dilbilimcilerin dil-söz ayırımından farklı olmadığı iddia edilmiştir.³⁷

Günümüzde bu kavramların kullanımları konusundaki muğlaklığın önemsenmeden hatta bazen farkına bile varılmadan kullanılması, anlam karmaşasına neden olabilmektedir. Dolayısıyla hem konuyla bağlantısı hem bu muğlaklığın giderilmesi amacıyla bu kavramlar arasındaki farktan öz bir şekilde bahsetmek gerekmektedir. Klasik Arap dilcileri اللسان kavramının diğer üçü yani (اللغة), (الكلام) ve (القول) kavramlarını kapsayan bir çatı görevini gördüğünü ifade etmişlerdir. Buna göre (اللسان) kavramı modern dilbilimcilerin aksine (اللغة), (الكلام) ve (القول) olarak üç kısma ayrılmaktadır. (اللغة) *insanların fikir ve düşüncelerini dile getirdikleri seslerdir. (الكلام) tek başına bir anlam ifade eden lafızlardır. (القول) ise tek başına bir anlamı olan ya da olmayan lafızlardır.* Bu tanımlara göre her kelam kavli; ancak her kavli kelam değildir hükmü ortaya

²¹ Yusuf Ebu'l 'Adûs, *el-Üslûbiyye er-ru'ye ve't-tatbîk* (Amman: Dâru'l-Musîre, 2007), 11.

²² Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbnu Kuteybe, *Te'vilu müşkil'l-Kur'an*, thk. Seyid Ahmed Sakr (Kâhire: Darü't-Türâs, 1973), 12-13.

²³ Muhammed Ahmed Tabataba el-'Alevî, *'İyaru's-ş-ş-ir*, thk. Abdussatır Abbas (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 11.

²⁴ Hamd b. Muhammed El-Hattâbî, *Beyânu İcâzi'l-Kur'ân (Selâse resail fi icâzi'l-Kur'ân)*, thk. Muhammed Ahmet Halifullah - Muhammed Zağlul Selam (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1956), 65-66.

²⁵ Şevkî Dayf, *el-Belâğa tatavur ve târih* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1965), 115-117.

²⁶ Ebû Alî el-Hasen İbnu Reşîk el-Keyrevânî, *el-'Umde fi sinâ'ati's-ş-ş-iri ve nakdihi*, thk. Abdulvahit Ş'alan (Kâhire: Mektebet'l-Hâncî, 2000), 412.

²⁷ Abdulkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 34,81,468.

²⁸ Muhammed b. Ali Es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 168-169,199.

²⁹ Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-ş-ş-ir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2010), 2/4.

³⁰ Ebû'l-Hasen Henüddîn Hâzim b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed el-Kartâcenni, *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-üdebâ*, thk. El-Habîb İbnu Havce (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 364.

³¹ Hatîp el-Kazvîni, *Telhîşü'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetu Büsrâ, 2010), 32-34.

³² Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tirâzü'l-mütezzamin li-esrâr'i'l-belâğa* (Mısır: el-Muktatîf, 1914), 2/222-227.

³³ Abdurrahman ibn Haldun, *Mukaddimetu İbn-i Haldun* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 389-390.

³⁴ Teftâzânî, Sa'düddîn, *Muhtasaru'l-me'anî*, (İstanbul:Dâru's-Şifa, 2017), 194-195.

³⁵ Adem Çalıskan, "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine-2: Üslûp ve Üslûpbilimin Tarihçesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 27-80.

³⁶ Ferdinand De Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998), 50.

³⁷ Münzir Atâ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb* (Şam: Dâru Nînovâ, 2015), 19.

çıkarılmıştır.³⁸ Belirlenen bu sınırlara göre Kur'ân-ı Kerim için (قول الله) ifadesinin kullanılmayacağı bunun yerine (كلام الله) tamlamasının tercih edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.³⁹ (الكلام) söz ile (اللغة) dil kavramları arasındaki fark bunlarla da sınırlı değildir. Dil, kavramlar ile işitsel imgeler arasındaki uyumlu birlikteliğine dayanan bir sistemdir ya da koddur. Söz ise bu kodun veya sistemin konuşan özneler tarafından aktif kullanılması ve uygulanmasıdır. Dil, saf, pasif ve donuktur. Ancak zihinsel ya da hafızanın imkanları ile yeteneklerinden yararlanılarak ve bunların alıcı yetkilerini devreye sokarak ona sahip olunabilir. Söz, dille ilgili her türlü etkinliktir. Dil sistemi ile bağlantılı her çeşit eylem veya aktivite sözün özelliğini oluşturur.

Önceden herhangi bir tasarlama ihtiyacı duymayan, konuşan kişinin de işlevi olmayan, konuşan kişinin belleğine edilgen bir şekilde yerleşen dil ile söz ayrımı sağlıklı yapıldığında üslûp konusu daha iyi anlaşılacaktır. Toplumsal olan dilin bu durumuna karşılık kişisel olan söz, dilin somut ve bireysel kullanımınıdır. Söz kişiye özgü bir olgu ve kişiden kişiye değişkenlik gösterirken⁴⁰ dil bireyden bireye değişkenlik göstermeyen soyut bir olgudur. Dil sosyal bir olgu iken söz, bireyseldir.⁴¹ Bu durumda söz için her bireyin zihnine istemsiz yerleştirilen soyut bir sistem olan dilin bireye özgü kullanılması olarak bahsedilebilir. Yani her bireyde var olan bir sistemin birey tarafından zihin ve düşünce yapısını şekillendiren birçok etkenin katkısıyla özgün bir şekil alması söz konusudur. Bunun sonucunda ise kişinin kendisi olan ve bireyi diğer tüm bireylerden ayıran üslûbu ortaya çıkar.

Üslûp için yapılan tanımlar etraflıca incelendiğinde üslûbun temelinde bahsi geçen dil ve söz olguları arasındaki ayrımın olduğu görülecektir. Tarihin her döneminde sözün gücünü kullanarak hakimiyet kurmak isteyenlerin olduğu⁴² düşünüldüğünde üslûbun sözle eş zamanlı olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus ise üslûbun belağat/retorikle olan yakın ilişkisidir. Üslûp veya üslûpbilimin tarihine göz atıldığında bunun XIX. yüzyılda dilbilimin gelişmesi ile birlikte etki alanlarını kaybeden Batıda retorik, Doğu dünyasında ise belağat olarak isimlendirilmiş alanların yerine geçmiş yeni bir alan olduğu anlaşılmaktadır. Üslûpbilimin retorik veya belağat ilminin varisi veya ondan çıkan bir ürün olduğu görüşü bazı dilbilimciler tarafından üslûpbilimin belağata alternatif olarak ortaya çıktığı şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu alternatifliğin farklı tarafı, varisin ya da sonradan ortaya çıkan ürünün kendisini ortaya çıkaran alanı yok ettiği bir alternatiflik ilişkisi şeklinde olduğudur. Yani üslûpbilim bir yanda kendisini ortaya çıkaran belağat ilminin uzantısı ve devamı durumundayken öte yandan onu ortadan kaldıran bir konumdadır. Başka bir deyişle belağat ilmi üslûp ve üslûpbilimin varlık sebebi, üslûp ve üslûpbilim ise belağatın yok olma sebebi konumundadır. Üslûpbilim ve belağat arasındaki bu kaotik ilişki için bir varlığın başka bir varlık karşısında hem kesintisiz hem de kesik kesik çizgi benzetilmesi yapılmıştır.⁴³

Yeni bir alan olması hasebiyle üslûpbilim için de kapsamlı bir tanım yapmak oldukça zordur. Yapılmış farklı tanımları bir araya getiren çalışmalara⁴⁴ bakıldığında *dilbilimin ilke ve metotlarından faydalanarak biçemin incelenmesi, biçem ölçütlerinin tespit edilmesi ile uğraşan inceleme alanı*⁴⁵ tanımı derli toplu bir tanım olduğu anlaşılmaktadır. Konusu nazım veya mensur bir metni üslûp veya üslûpbilim açısından ele alıp incelemek olan üslûpbilimin görevi veya amacı, yazarın oluşturmuş olduğu metninde bir şekilde kodlamış veya şifrelemiş mesajları ortaya çıkarmaktır.⁴⁶ Başka bir ifadeyle üslûpbilimin görevi, metindeki

³⁸ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrût: Daru'l-Hüdâ, ts), I/17-18.

³⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/18.

⁴⁰ Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, 43-44.

⁴¹ Oswald Ducrot - Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage* (Paris: Editions du Seuil, 1972), 156,157; el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 20.

⁴² Buffon, "Üslûp Hakkında Nutuk", 32.

⁴³ el-Misiddî, *el-Üslûbiyye ve'l-üslûb*, 52.

⁴⁴ Çoban, *Edebiyatta üslûp üzerine*, 81-82; Çalışkan, "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine -1: İlk Belirlemeler", 37.

⁴⁵ Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013), 51-52.

⁴⁶ Çalışkan, "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine -1: İlk Belirlemeler", 39.

dilbilimsel özellikleri tespit edip yazarın düşüncelerini ifade etmedeki dil ve dilsel hususiyetlerini açığa çıkarmaktır.

2. Munzir Atâ el-'Ayyâşî'nin Hayatı ve Eserleri

Yazar, eleştirmen, mütercim, düşünür, araştırmacı ve dilbilim alanında akademisyen olan Munzir Atâ el-'Ayyâşî 24 Haziran 1945 yılında Suriye'nin Halep kentinde dünyaya geldi. İlk eğitimini Halep'te bulunan Kral Faysal ve Me'mûn eğitim kurumlarında tamamladı. 1966 yılında liseden mezun oldu. Ülkedeki siyasi olaylardan ötürü lisans ve lisansüstü eğitimine Fransa'da devam etmek zorunda kaldı. Yüksek lisans ve 1979 yılında doktorasını Fransa Aix-En-Provence şehrinde dilbilim sahasının karşılaştırmalı üslûpbilim alanında yaptı. Daha sonra Mısır'da hayatına devam eden el-'Ayyâşî ikinci doktorasını Kahire üniversitesinde aynı alanda 1983 yılında tamamladı. Suriye ve Suudi Arabistan'ın farklı üniversitelerinde 1996 yılına kadar üslûpbilim kürsülerinde çalışmalar yürüttükten sonra Bahreyn Üniversitesinde profesör olarak çalışmaya başladı. Üslûp ve üslûpbilimle ilgili çalışmalarının yanında farklı hakemli dergilerde editörlük başta olmak üzere danışma kurulu veya yayın kurulu üyeliği gibi çeşitli görevleri de ifa etmiştir.⁴⁷

Eserleri

Makâlât fi'l-üslûbiyye, 1990.

Kadâyâ lisâniyye ve hadâriyye, 1991.

el-Lisâniyyât ve'd-delâle, 1996

el-Kur'ân ve't-telakkâ, 2013

el-'Alâmâtiyye, 2013

el-Üslûb ve tahlîlu'-hitâb, 2002

el-Kur'ân min binâi'n-nass ilâ binâi'l-'âlem, 2015

Munzir Atâ el-'Ayyâşî, batılı farklı yazarlara ait eserleri Arapçaya çevirmiştir. Tercüme ettiği eserlerin büyük çoğunluğunun Fransızcadan olması şahsın Suriye'den Fransa'ya göç edip bir süre orada yaşamıyla ilgilidir. 'Ayyâşî'nin batı dünyasından tercüme ettiği eserlerin dilbilim ve üslûpbilimle ilgili olduğu dikkat çekmektedir. Tespit edilen çevirileri şunlardır:

'İlmu'd-dalâle, (Pierre Guiraud), 1988

'İlmu'l-işâra, (Pierre Guiraud), 1988

Lezzetu'n-nass (Roland Barthes), 1992

'İlmu'l-işâre, (Pierre Guiraud), 1992

Etyâfu Marx (Jacques Derrida), 2015

el-Edeb fi hatar (Tzvetan Todorov), ts

en-Nakdu'edebî fi'l-karni'l-'işrîn (Jean Yves Tadie), 1987

Nakd ve hakîka (Roland Barthes), 2002

Heshesetu'l-luğa (Roland Barthes), ts

Kâmusu'l-meysi'l-cedîd li 'ulûmi'l-lisân (Oswald Ducrot), 2003

Îâdetu kirâeti'l-Kur'ân (Jacques Berque), 2005

el-Üslûbiyye (Pierre Guiraud),

Kullu beşer kazibûn (Alberto Manguel), 2014

⁴⁷ "منذر عياشي" (Erişim 26 Şubat 2024).

3. Munzir Atâ el-'Ayyâşî'nin Üslûp ve Üslûpbilimle İlgili Görüşleri

Üslûp için diğer dilbilimcilerin net bir tanımlarının olmaması durumu 'Ayyâşî için de söz konusu olmasının yanında kendisinde farklı bir tanım çabası olduğu da görülmektedir. Onun üslûbu tanımlarken her ikisinin de sistem olarak gördüğü dil ve üslûp sisteminin mukayesesinden yararlandığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Ona göre üslûp, içerisinde dilin özel görevler üstlendiği bir sistemdir.⁴⁹ Bu tanımla da yetinmeyen 'Ayyâşî, Ferdinand de Saussure'un "dil" ve "söz" ayırımının dilbilimin tüm alt dallarını etkilediğini ifade ederek üslûbun, düşüncelerin dil vasıtasıyla ifade edilmesi olduğunu dile getirir. Başka bir ifadeyle üslûp, kişinin düşünce ve fikirlerinin dışı vurumu ya da bireyin sahip olduğu fikrin en bariz göstergesi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

'Ayyâşî, dil ve üslûbu ayrı birer sistem olarak görürken sistemin ne olduğu ile ilgili de bir anlam ve anlamlandırma arayışına girmektedir. Sistem kavramını anlam açısından doğru konumlandırmanın üslûp ve üslûpbilimin görevini belirlemede fayda sağlayacağını düşünmüştür. Yapılan pek çok tanım arasında *sistem*, *kendi içerisinde uyumlu ve tutarlı öğeler kümesidir* veya *sistem*, *sınırları aralarında birbirileri ile ilişkili öğeler tarafından belirlenmiş unsurlar bütünüdür* tanımının isabetli olduğu kanaatine varmıştır. 'Ayyâşî sistem kavramından hareketle dil sistemi ile üslûp sistemi ve üslûpbilim arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre üslûpbilim ise söz bileşenlerinin birbirileri ile olan uyumunu, tutarlılığını ve örtüşmesini inceleyip sözü meydana getiren dilsel öğelerin birbirileri ile olan anlamsal ilişkiyi ortaya çıkaran bir alandır. Yapılan bu tanımlar sonucunda üslûbun, dil tarafından düzene sokulduğu bir karmaşalar sistemi olmadığı aksine dilin, içerisinde kendisine has özellikleri sergilediği ve düzen sağladığı bir sistem olduğu ortaya çıkmaktadır. Üslûp sisteminin tam olarak zihinlerde yer edinmesi ve anlaşılmasının temel şartı içerisindeki dil sisteminin tam olarak anlaşılmasıdır.⁵¹ Başka bir ifadeyle üslûp sistemini anlamak ve kavramak için onun bir nevi malzemesi olan dil sisteminin tam anlaşılması ve bu iki sistemin birbirileri karşısında sınırlarının tespit edilip aradaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konması gerekmektedir. Bunu yapabilmeyen yolu üslûpbilim ile dil sistemi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktan geçmektedir.

Dil ya da dil sistemi, eskiden beri insanların zihinlerini meşgul etmiş bunun sonucunda dil ile ilgili farklı tanımlar yapılmıştır. Bunlardan "dil, insanların fikir, düşünce ve amaçlarını onunla ifade ettiği sesler bütünüdür."⁵² Toplumun, söz söyleme konusunda üzerinde anlaşma sağladığı varlıktır.⁵³ Dil yetisinin toplumsal bir ürünü ya da toplumca benimsenmiş uzlaşım bir düzendir"⁵⁴ şeklindeki tanımlara dikkat edildiğinde dilin farklı fonksiyonlarının ön plana çıkarıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Yapılan bu tanımlara göre dil, sessel bir olgudur. Aynı zamanda sosyal bir varlık olan bireyin fikirselle ve düşünsel dünyasını seslere döktüğü için toplumu oluşturan fertler arasındaki iletişimi sağlama görevini yerine getirmektedir. Bu itibarla dil, birey ve toplum nezdinde istisnai bir görev üstlenmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde fonksiyonel ve güçlü bir dil, güçlü bir iletişim bu da beraberinde güçlü bir toplumu ortaya çıkarmaktadır.

'Ayyâşî bu tanımlardan hareketle dil ve üslûp alanlarının karşılıklı durumlarını açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre üslûp da dil gibi bir sistemdir. Dil, yukarıdaki tanımlarda geçen kendisine özgü görevlerini bu sistemin kendisine sağladığı alanda icra etmektedir. Dilin özel görevlerini yerine getirmede başarılı olması ona alan açan üslûbun güzelliği ile orantılıdır. Başka bir ifadeyle iletişimi dinamikleştiren ve adeta bir enerji kaynağına dönüştüren önemli etkenlerden biri söz ve sözdizimin isabetli oluşudur. Sözcüklerin cümle içerisindeki isabetli ve uyumlu dizimleri metin sahibi için bir başarı

⁴⁸ "منذر عياشي". https://www.goodreads.com/author/show/4093008._ Erişim 26 Şubat 2024.

⁴⁹ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 83.

⁵⁰ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 31,32.

⁵¹ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 83.

⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33.

⁵³ İbn Sinân el-Haffâcî, *Sirru'l-fesâhe* (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1932), 43.

⁵⁴ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual, 2002), 71.

olduğu gibi okuyucu için de bir canlılık kaynağıdır. Söz konusu iki sistemin birbirini tamamlama görevlerinin yanında ortaya konulmuş bir metne yaklaşım tarzları arasındaki benzer ve farklı noktalardan da bahsetmek gerekmektedir.

Dil, cümleye kendisine göre önceden konulmuş kuralların çizdiği çerçeveden bakmaktadır. Başka bir ifadeyle dil, metindeki dilsel öğelerin ne kadar yaratıcı ne kadar farklı olduğuyula ilgilenmez. Cümleler arası öncelik sonralık bakımından uyumun var olup olmamasıyla da ilgilenmez. O, sadece ortaya konulan cümlenin var olan dil kurallarına uyup uymadığıyla ve ifadenin anlam açısından doğru olup olmadığıyla ilgilenir. Onun için en büyük ölçüt, mesajın önceden belirlenmiş kurallara riayet etmesidir. Burada tam bir iletişim en öncelikli hedef olduğundan iletişimin üç unsuru yani gönderici, mesaj ve alıcı da tam aktiftir. Dil, bu unsurlardan hiçbirini göz ardı etmez.

Her ne kadar dil üslûbun ana malzemesi ve varlık sebebi olsa da üslûp onun söz konusu unsurlara baktığı açıdan bakmaz. Onun için zikredilen unsurların önem dereceleri birbirinden farklıdır. Kendisine “olanaklar arasında seçme” veya “yeni bir şey ortaya koyma” zaviyesinden bakıp o şekilde tanımlamaktadır. Kendisine tayin ettiği bu konum sonucunda dil öğeleri arasında seçme eyleminde bulunan gönderici ile seçtiği dilsel öğeler olan mesaj onun önceliğidir. Alıcı bu anlamda onun için daha sonra gelmektedir. O, daha çok cümle veya metindeki söz, sözsöz öğeler ile bu öğelerin dizilişlerindeki benzersizliğe ve bu konudaki öncekilerden farklı olma anlamında yaratıcılığa dikkat eder.

خَلَفْتُهَا بِاللَّهِ يَوْمَ التَّفَرُّقِ وَالْوَجْدِ مِنْ قَلْبِي بِمَا الْمَتَعَلِّقِ

Ayrılık gününde ona Allah'ın adını anarak yemin ettim.

Ve ona bağlı olan kalbime (de yemin ettim)⁵⁵

Sözdiziminde dilsel kurallara uyulmadığını gösteren bu beyitte dil açısından asıl olması gereken (من قَلْبِي (المتعلق بما) şeklinde olmasıdır. Ancak söz diziminde kabih olarak değerlendirilmiş⁵⁶ olsa da şair sıfat ile mevsuf arasını zamirle ayırarak özgün olmayı tercih etmiştir.⁵⁷

Dil açısından verilen mesaj iki soruya muhatap olur. Bu sorular “mesaj ne diyor?” ve “konuşan kim?” Ancak üslûp penceresinden bakılınca sorulan soru “hatip veya gönderici söyleyeceğini nasıl söylüyor?” şeklinde olmaktadır. Bu sorular aynı zamanda mesajın niteliğini de belirlemektedir. Buna göre birinci soruya muhatap olan bir metnin temel gayesi hatip ile muhatap arasında hızlı ve kolay anlaşılır bir iletişim sağlamaktır. Ancak ikinci sorunun sorulduğu bir metin de ise estetik, sanatsal olma ve başkası tarafından oluşturulan metinlerden farklı olma kaygısı söz konusu olmaktadır.

Zikredilen bu farklarla birlikte dil ile üslûp arasında birbirini tamamlama veya birbirini ortaya çıkarma ilişkisi de bulunmaktadır. Her şeyden önce dil olmazsa bir üslûptan da söz edilemeyeceğini bilmemiz gerekmektedir. Buna mukabil üslûp da olmazsa dilin istenilen bir metin oluşturamayacağı bilinmelidir. Aralarındaki bu ilişki *dil, üslûbun vücut şartı; üslûp ise dilin metin dünyasına giriş şartıdır*, denilmiş ve üslûp metin ile dil arasında kopuk olan halka olarak görülmüştür.⁵⁸

Hatip ile muhatap arasındaki iletişim yani mesaj olgusunu ele alan dil ve üslûp zaviyesinden bakıldığında iki farklı dil ya da mesaj ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri sıradan diğeri ise edebi ya da yaratıcı mesaj veya iletişim denilebilecek tarzıdır. Sıradan ya da günlük iletişimde göndericinin çok fazla seçme hakkı bulunmamaktadır. Bu iletişimin temel iki özelliğinden biri iletişimi sağlayan öğelerin tamamı toplumdaki elde edilmiştir ve muhatapın her açıdan bulunduğu yer ve durumunu dikkate almayı gerektiren günlük konuşma diliyle sınırlıdır. Ancak bu sınırlamanın tüm alanları kapsadığı iddia edilemez. Bunun en müstesna örneklerini yine Kur'ân-ı Kerim'de bulmak mümkündür. Birçok ayet ve surenin günlük hayatta karşılaşılan bir olaya binaen nazil olduğu bilinmektedir. Ancak buna rağmen söz konusu ayet ve surelerdeki dil, kendisine özgü ve mu'ciz bir tarzıdır. İkinci özellik ise iletişimde

⁵⁵ Buhtürî, *Divânu'l-Buhtürî*, thk. Hasan Kâmil s-Sırafî, (Kâhire: Dâru'l-Me'arif, 1963), 581.

⁵⁶ eş-Şâyib, *el-Üslûb*, 200.

⁵⁷ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 102.

⁵⁸ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 96.

bulunan kişi, içerisinde yaşadığı toplumun ortaya koyduğu fonetik, dilsel kurallar ve anlambilimsel kurallara uymak zorundadır. Gramer kurallarını yerli yerinde kullanması ve genel kurallara uyması zorunludur. Dolayısıyla iletişimin unsurları olan gönderici, alıcı ve mesaj üçlüsüyle varlık gösterip bu unsurlar kendisi için olmazsa olmaz konumundadır. Yukarıda bahsedilen estetik ve özgünlük kaygısının esas alındığı edebi veya yaratıcı iletişimde ise işler tam aksinedir. İletişim eyleminde bulunan şahıs dil kurallarında tasarruf yapma yetkisine sahiptir. Bu türde seçim ve değiştirme alanı olağan dışı genişliği ile varlık göstermektedir.⁵⁹

Üslûpbilim, sözü oluşturan sıradan ve herkesin alışık olduğu unsurların birbiriyle olan uyumunu, ortaya çıkardıkları ahengi ve bu unsurların örtüşme durumunu inceler. Bu da üslûbun dil tarafından sistematize edilmiş bir karmaşa olmadığını göstermektedir. Aksine dilin kendisiyle organize edildiği ve bir düzene sokulduğu bir sistemdir. Bu sistem sayesinde dil kendisine özgü bir şekil ve şablona dönüşür.⁶⁰ Burada üslûbun tek başına anlaşılması mümkün olmayan bir düzen veya sistem olduğu, tam olarak anlaşılmasının başka bir dış etken ya da sisteme bağlı olduğu, bu dış etkenin de dil sistemi olduğu vurgulanmıştır. Üslûp karşılaştırma yöntemi ile ortaya konan bir sistemdir. Başka bir ifadeyle o, kendisinden daha geniş ve kapsayıcı olan dil sisteminin içerisinde varlığını idame ettiren özel bir sistemdir.⁶¹

Üslûpsal sistem belli bir ölçüsü olmaması hasebiyle dilsel sistemden daha farklıdır ve hatta daha üstündür. Üslûpsal sistem ölçüsüz olduğu için bir taraftan dili gramer kurallarına aykırı olan bir zeminde inşa ederken başka bir taraftan ise ona gramer, kural ve ölçü olarak bir destek sağlamaz. Bu açıdan üslûpsal sistem dilsel sistemle kıyaslanamaz. Çünkü üslûpsal sistemin kuralı kuralsızlık ve kuraldan uzaklaşma üzerine kurulmuştur. Burada kastedilen kuralsızlık gramer kurallarına uymama, teklik, çokluk uyumuna aykırı hareket etme; dişilik, erillik kurallarına aykırılık ya da anlatımda dilsel araçların alışa gelmişin dışında kullanılması veya sözdizimin bireyselleştirilmesi gibi farklı şekillerde ortaya çıkabilir.⁶²

Dil sisteminin ise özellikle Arapçada tekil-çoğul, dişilik-erillik, cümle içerisindeki kelimenin görevine uygun ve anlamada temel faktör olan hareke olgusu, fiillerin kendisine uygun olan harf-i cerle kullanımı gibi genel geçerliliği olan kuralları bulunmaktadır. Metin oluşturulurken dil olgusu sahip olduğu bu kurallarını zorunlu kılar. Aynı normatif durumun belağat ilmi için de geçerli olduğu ifade edilmiştir. Belağat ilmi önceden kuralları belirlenmiş bir ilim olarak kabul edilirken üslûp ilminin betimleme ilmi olmasından ötürü kesin bir şekilde bağlı olduğu kurallarının olmadığı ifade edilmiştir.⁶³ Üslûp ilmi, dil ve belağat ilimlerinin aksine kurallardan ziyade kuralsızlığa dayanmaktadır. Hatta dil vasıtasıyla meydana getirdiği metni, dil kurallarına aykırı hareket etmeyi kendisine kural olarak görür. Bu yönüyle üslûp sistemi, kıyası değil sürekli olarak yeniliği esas alır. Sonuç olarak dilin kurallara bağlı olmasına karşılık üslûbun genellikle kurtulup ferdiliği yakalama gereğini gördükçe var olan kurallardan sapması, iki sistem arasındaki temel fark olarak görülmüştür.⁶⁴

Ancak burada önemli bir hususun altını çizmekte yarar vardır. Üslûp ilmi için, tamamen "kural tanımazdır" veya "bu ilmin hiçbir kural ve kaidesi yoktur" denilemez. Böyle bir çıkarım sonucunda üslûp ilmini kurallara uymamasından ötürü zevk ve estetikten yoksunlukla suçlamak da mümkün değildir. Uymayıp reddettiği kurallar, dil gibi kendisi ile sistemini inşa ettiği ancak dışta kalan kurallardır. Yoksa kendisi için zorunlu gördüğü kurallar da vardır. Bunlar birçok kelime arasında söz dizim ve anlama uygun olanı *seçme* ve herkesten farklı bir dil kullanma ya da alışık olunan kullanımlardan *sapma*'dır.

⁵⁹ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 130,131.

⁶⁰ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 85.

⁶¹ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 86.

⁶² el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 86.

⁶³ el-Misiddî, *el-Üslûbiyye ve'l-üslûb*, 52,53; İyâd, *Medhal ilâ 'ilmi'l-üslûb*, 45.

⁶⁴ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 86.

'Ayyâşî'ye göre kişinin üslûbunu farklılaştıran parametrelerin başında herkesin gittiği dilsel yoldan gitmeme ya da alışık olunan dilden farklı bir dili tercih etme anlamında sapma gelmektedir. Alışılmış dilsel kullanımlardan sapmanın farklı çeşitleri bulunmaktadır. Bunlar; sözcüklerin cümle içerisindeki dizilişleri yani sözdizimi, anlama ve anlamlandırma açısından genel mantıki gidişata uymama, anlam açısından kapalı ve girift bir tarzı tercih etme ile buna benzer farklılıklar olabilmektedir. 'Ayyâşî, konuyla ilgili düşüncelerini Kur'ân surelerinin farklı ayetlerinden örneklerle açıklamaya çalışmaktadır.⁶⁵ Başvurulan ilk örnek

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي

"Güneşin yükseldiğini görünce işte bu benim rabbim dedi."⁶⁶

ayetidir. Bu ayette dil kaidelerine göre erillik dişilik açısından genel kullanımdan farklı bir kullanım olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere Arapçada kelimelerin müennes ve müzekker olma durumları bulunmaktadır. Arapçanın bu hususiyetinden ötürü seçilen sözcüklerin bu özelliğe uygun kullanılması gerekmektedir. Ayette geçen (شمس) kelimesi semai müennes bir kelimedir. Buna rağmen ona işaret eden (هَذَا) kelimesinin müennes formatta (هذه) şeklinde olması gerekirken (هَذَا) müzekker şekli tercih edilmiştir. Çok hususi bir durum olmadıkça bu kullanım pek tercih edilmemektedir. Bundan dolayı ilk etapta ayette gramer açısından bir hata ya da eksiklik olduğu vehmine kapılmak mümkün olmaktadır. Ancak tefsirlerde ilgili ayetteki bu üslûp tarzına dair dilsel ve anlamsal farklı izahatlar bulunmaktadır. Bu açıklamalardan biri buradaki kullanımın, isim cümlesinin mübteda ve haber öğelerinin uyumunu sağlama amacına yönelik olduğudur. Hatta (رب) kelimesine hürmeten ve insanların, onun dışı bir varlık olarak tahayyül etmelerinin önüne geçme gayesiyle müzekker için kullanılan (هَذَا) sözcüğünün kullanımının vacip olduğu ifade edilmiştir. Bu tercihin benzerini (عَلَامَةٌ) kelimesinde de görmekteyiz. (عَلَامَةٌ) kelimesi daha belîğ olmasına rağmen Allah için Kur'ân'da (عَلَامٌ) kelimesi tercih edilmiştir. Bu tercih sebebinin de aynı nedene bağlı olduğu ifade edilmiştir.⁶⁷ Aynı ayet için başka izahlar da bulunmaktadır. Bu izahatlardan birine göre buradaki ism-i işaretin bizatihi (شمس) kelimesine değil onun yaydığı ışık (ضوء) (شمس) veya (نور الشمس) 'e işaret ettiği dolayısıyla bu açıdan bakıldığında gramer açısından bir hatanın olmadığı şeklindedir.⁶⁸ Aynı konuyla ilgili yapılan bir başka yorum da (شمس) kelimesinde müennesliğe dair zahir bir işaret olmayışından hareketle burada sözcükler arasında tercih yapma inisiyatifinin metin sahibinde olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre metin sahibinin sahip olduğu bu muhayyerlik durumu sonucunda söz konusu tercihin yapıldığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁹ Nitekim buna benzer tercihleri

وَدَقَّهَا وَلَا أَرْضَ أُنْقَلُ إِنْقَالَةً

فَلَا مُزْنَةٌ وَدَقَّتْ

Ne bulut yağmur yağdırıyor.

Ne de yer bitki yeşertiyor.⁷⁰

şeklindeki şiir beytinde de görmek mümkündür. Buradaki gramere aykırı gibi görülen (أُنْقَلُ) yerine (أُنْقَلُ) sözcüğünün tercih edilmesi de (الأرض) kelimesinin hakiki müennes olmaması durumuyla izah edilmiştir.⁷¹ Şair, müennes bir kelimeye gelecek sıfat veya cinsiyette ona uyması gerekli bir öğede iki kelimenin cinsiyet uyumuna çoğunluğun muhtemel tercihinden farklı olarak daha az tercih edilen bir tarzı seçerek şiirine özgünlük katma çabasını göstermiştir.

⁶⁵ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 87,88.

⁶⁶ *Kur'ân-ı Kerim*, ts. el-En'âm, 6/78.

⁶⁷ Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 335; Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh El-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve esraru't-tevîl*, thk. Muhammed Subhî (Dimaşk-Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 7/500.

⁶⁸ Muhammed b. İbrahim Es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed b. 'Âşûr (Beirut: 2002), 4/165; Muhammed b. Ahmed Eş-Şirbînî, *Tefsîru's-Sirâci'l-Munîr* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/343.

⁶⁹ Muhammed b. Abdulcabbâr Es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yaser b. İbrahim (Riyâd: Daru'l-Vatan, 1997), 2/120.

⁷⁰ es-Süyûtî, Celalüddîn, *Şerhu şevâhidi'l-muğni*, thk. Mahmud eş-Şenkîfî (Lecnetü't-Türâsî'l-'Arabî), ts, II, 943.

⁷¹ İsmail b. Hammâd Cevherî, *Sihâh tâcu'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 4/1937.

Bu ayetteki üslûp farklılığı için yapılan tüm yorumlar oldukça değerli ve ufuk açıcudur. Ancak bir sıralama yapmak gerekirse ر kelimesi ile yani mübtedanın haberle uyum sağlaması şeklinde bir gerekçelendirmenin, nitekim Zemahşerî böyle düşünmektedir, en başta zikredilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Nitekim Allah için müzekker, gaib gibi sıfatlardan bahsedilememesine rağmen Kur'an'da اللہ lafzı dikkate alınarak fiilin bu formatta kullanıldığı birçok ayet örneği bulunmaktadır. Dilciler de bu kullanım tercihlerini bu şekilde yorumlamışlardır.⁷²

Bahsedilen varlığın hakiki müennes olup olmama durumuna bağlı olarak benzer kullanımları farklı ayetlerde bulmak mümkündür.

فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ

"...kime rabbinden bir öğüt gelir bu öğüde uyup yaptığından vaz geçerse geçmişte yaptıkları kendisindedir."⁷³

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ

"Ey insanlar! sizlere rabbinizden bir öğüt gelmiştir."⁷⁴

Ayetlerin birincisinde dışı varlıklar için kullanılan جاءت fiil formatı yerine eril varlıklar için kullanılan جاء fiili, ikinci ayette ise tersi fiil formatı tercih edilmiştir. Burada Arap gramerine aykırı bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Bu durum aykırılıkla değil bahsedilen varlık hakiki müennes olmadığında müzekker kullanımın da olabileceği Arapçada bunun örneklerinin oldukça fazla olmasıyla açıklanmıştır.⁷⁵ Bunun sonucunda Kur'an'ın genel kullanımlardan farklı bir üslûbu ortaya çıkmaktadır.

Genel olarak tercih edilen dilden farklı bir dil kullanarak sıradanlıktan kurtulup kendisine özgü bir üslûbu oluşturan diğer ayetlerden biri de,

وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

"Sizi sarsmasın diye yeryüzüne dağlar ve doğruluğu bulasınız diye de ırmaklar ve yollar yerleştirmiştir."⁷⁶

ayetidir. 'Ayyâşî bu ayette geçen ألقى fiili üzerinde durmaktadır. Onun yapmış olduğu yoruma göre ألقى fiili aldığı mefula göre bünyesinde farklı anlamlar barındırmaktadır. Bu fiil (لقى رواسي) birlikteliğinde أقام، أقام، أسس ve ألقى fiillerinin anlamlarını taşımaktadır. Aynı fiil (لقى ... أنهارا وسبلا) birlikteliğinde ise أجرى جعل، ve أنشأ anlamlarına gelmektedir. Burada bir taraftan farklı fiillerin anlamlarını zımnen taşıyan öbür tarafta kendi anlamından da bir kayıp yaşamayan bir fiilin özellikle tercih edildiği görülmektedir. Böylelikle hem ifadeyi sıradanlıktan kurtaracak hem de arzu edilen anlamı tam olarak yansıtacak bir üslûp tercih edilmiş olmaktadır.⁷⁷

Konuyla ilgili 'Ayyâşî tarafından ele alınan örnek ayetlerden bir diğeri,

وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ

"...ve işaretler de. Onlar yıldızlarla da yollarını bulurlar."⁷⁸ ayetidir.

'Ayyâşî, bu ayetteki üslûp farklılığının fiilin içinde zamir var olmasına rağmen هم munfasıl zamirinin ayrıca kullanılmasında olduğunu düşünmektedir. Zamirin tercih edilmesinin anlamı güçlendirdiği ve vurgu görevini yerine getirdiğini ifade etmiştir.⁷⁹

⁷² et-Teftâzânî, Sa'düddîn, *Tedricu'l-edânî*, (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi), ts, 53.

⁷³ el-Bakara 2/275.

⁷⁴ Yûnus 10/57.

⁷⁵ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî, (Beyrût: 'Alemlü'l-Kutub, 1988), I, 358.

⁷⁶ en-Nahl 16/15.

⁷⁷ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 87.

⁷⁸ en-Nahl 16/16.

⁷⁹ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 88.

Tefsirlerde 'Ayyâşî'nin dikkat çektiği (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) ayeti ile ilgili yapılan izahatlara bakıldığında bu sözcüklerin büyük bir özenle seçildiği ve sözcüklerin dizilişinin anlama farklı bir zenginlik kattığı gözlerden kaçmamaktadır. Bu izahatlardan dil ve dilin manaya etkisi ile ilgili olup önemli gördüğümüz bazıları irdelemeye çalışalım. Buradaki söz dizimle ilgili iki önemli husus bulunmaktadır. Bunlardan biri car-mecrurun takdim edilmesi diğeri ise sanki fazlaymış gibi görünen munfasıl zamirin mukaddem kullanımınıdır. Yani herhangi bir kişiden bu ayetin anlattığı durumu basit anlamıyla ifade etmesi talep edilseydi muhtemelen o kişi benzer anlamı (يَهْتَدُونَ بِالنَّجْمِ) şeklinde ifade ederdi. Ancak ayette muhtemel olan bu basit dil ve anlatımdan çok daha farklı bir üslûp tercih edilmiştir. Tercih edilen bu üslûpta hem seçilen söz hem de söz dizimi merak uyandırmaktadır. Aynı merak bazı müfessirlerde de hasıl olmuş ki telif ettikleri eserlerinde bu konuyu ele almışlardır.

Yoğun bir şekilde ticaret yolculuğuna çıkan Kureyş kabilesine veya denizde yolculuk yapıp yön bulmada zorluk çeken kimselere işaret olarak değerlendirilen zamirin, anlama yoğunluk katmayla beraber ifadeyi sıradanlıktan kurtarma amacıyla da tercih edildiğini ortaya koyan 'Ayyâşî ayrıca hem car-mecrurun takdiminde hem de var olan zamirin yanında bir zamirin daha kullanılmasında tahsis ve ihtimamın olduğunu dile getirmiştir. Buna göre anlam zımnen şöyle şekillenmektedir:

وَبِالنَّجْمِ خُصُوصًا هُؤُلَاءِ خُصُوصًا يَهْتَدُونَ

"Bizzat onlar özellikle yıldızla yollarını bulurlar."⁸⁰

Tercih edilen dil ve dilsel özelliklerin üslûbu farklı şekillendirmesine verilen başka bir örnek

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّخْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا

"Ve rabbın bal arısına dağlardan evler edin diye vahyetti."⁸¹ ayetidir.

Burada tüm dağ değil dağın bazı yerlerinden anlamını sağlayan من harfinden faydalanılması ve son derece küçük olan bal arısı ile buna mukabil son derece büyük olan dağın yani hacimce birbirine zıt iki varlığın aynı cümlede verilmiş olması üslûbu özgünleştirdiği şeklinde yorumlanmıştır.⁸²

'Ayyâşî'nin, düşüncelerin ifade ediliş tarzının kişinin üslûbunu yansıttığına dair kimi dilbilimcilerin görüşlerine katıldığı dikkat çekmektedir. Özellikle de ifadede, önceden belirlenmiş dil kurallarının veya alışılmış kullanımların dışına çıkıldığında kişinin üslûbunun daha da belirginleştiği fikri onda da kendisini göstermektedir. O, bu düşüncelerini yine Kur'ân'da geçen ayetlerle örneklemektedir. Arapçada gece veya karanlığın çöktüğünü ve sabahın geldiğini anlatmak için ilk akla gelen (غطى الظلام الأرض) ve (جاء الصباح) gibi ifadeler olmaktadır. Halbuki Kur'ân, hemen hemen herkesin kullanmayı tercih ettiği bu ifadeler yerine kendisine has bir üslûpla (والصبح إذا تنفس ve والليل إذا عسعس) ifadelerini kullanmıştır. Tercih edilen bu dil, Kur'ân'ın alışılmışın dışına çıkarak kendine özgü üslûbunu oluşturmuştur.⁸³

'Ayyâşî, özgün üslûbun bir diğer parametresi olarak bir metindeki harf, kelime ve cümle tekrarlarını görmektedir. Yapılan bu tekrarların faydasız olamayacağı, bunların adeta metni oluşturan öğeleri birbirine kenetlediği ve metnin dokusuna işlenen motifler olduğu görüşünü savunmaktadır. Metin içindeki tekrarları harf, kelime ve cümle başlıkları altında ele alan 'Ayyâşî, şiir ya da nesir türde bazen bir, bazen iki bazen de üç ve daha fazla harfin şair veya yazar tarafından tekrarlandığını vurgulamaktadır. Yapılan bu tekrarlardan hitap ya da mesaja ses çeşitliliği, ritim, harmoni, ahenk ve tempo kazandırılarak hem alışılmış kullanımların dışına çıkmak hem de düşünceleri daha güçlü hale getirmek amaçlanmaktadır. Aynı ses özelliğine sahip harflerin tekrarından alıcı ya da muhatabın dikkatini istenilen bir noktaya çekmek de esas gaye olabilmektedir. İbn Zeydûn'un Halife el-Mustekfi

⁸⁰ Sâdeddin Taftâzânî, *Muhtasarul-me'ânî*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Salah Bilici, 2017), 154,155; El-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* (Beyrût: Dâru'l-Hayau't-Türâs, ts.), 14/117; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 14/122,123; el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 88.

⁸¹ en-Nahl 16/68.

⁸² el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 89.

⁸³ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 41.

Billâh'ın (öl. 416/1025) kızı Vellâde (öl. 484/1091)'ye aşkını anlattığı ve geçmiş günleri andığı şiirine şöyle başlamıştır:

أضحى النَّهْجِي بَدِيلاً مِنْ تَدَانِيْنَا وَنَابَ عَنْ طَيْبِ لُقْيَانَا مَجَانِيْنَا

Buluşmalarımızın lezzetinin yerine cefa geçti

İncitici olan ise yakınlaşmamızın zor oluşudur.⁸⁴

Beytinde şairin özellikle elif harfini dokuz kez, nun harfini sekiz kez, ba ve ta harflerini de birden çok kez tekrar etmekle alıcı ya da dinleyicinin sessel açıdan dikkatini çekip mesajın onda bıraktığı etkinin dozunu arttırmayı hedeflediği düşünülmüştür.⁸⁵

Metni bir arada tutan, ona tat verip unsurları bir araya getirmede adeta temel harç görevi gören ve üslûbun da en belirgin göstergesi sayılan cümle veya cümlelerin aynı metin içerisinde tekrar edilmesidir. Cümle tekrarları parçaya her defasında farklı bir anlam katarak metni oluşturan öğeleri birbirine bağlamaktadır. Başka bir ifade ile metni, sözün içinde temel rol aldığı bir çeşit dinamik şekle dönüştürür. Cümle tekrarlarının tüm bu görevleri fazlasıyla yerine getirdiği örnekleri Kur'ân-ı Kerim'in Rahmân suresinde bulmak mümkündür. Sürenin tamamı 78 ayetken (فَبِأَيِّ آيَةٍ نَكْتُمُكَ نَكَدًا) ayeti üçte birinden fazlasına denk gelen 31 defa tekrar etmektedir.⁸⁶

Burada bir noktaya temas etmekte fayda vardır. Kur'ân-ı Kerim'deki tekrarların salt tekrar olup olmadıkları ile ilgili tartışmalar da göz önünde bulundurulduğunda her tekrarın manaya yeni bir anlam kazandırdığı görüşü ağır basmaktadır.⁸⁷ Yapılan bu tekrarlar metne yüceltme, anma, övme, saygı, korkutma, tehdit, gözdağı, vurgulama, teşvik, özendirme, isteklendirme, heyecanlandırma, alıştırma, kınama, azarlama, çıkışma, alay etme, ironi yapma, tahkir, hırslandırma ve mübalağa gibi farklı anlamlar katmaktadır.⁸⁸ Zikredilen ayet tekrarlarında farklı bir tarz yakalamanın yanında söz konusu bu anlam zenginliği de fazlasıyla görülmektedir.

Görüldüğü üzere 'Ayyâşî, üslûbun herkesin tercihinden farklı bir dilsel tercih olarak görmekte ve bu görüşünü ayetlerden örneklerle desteklemektedir. Ayrıca gramer kurallarına aykırı gibi görünen ancak nadir olarak kullanılan dilsel seçeneklerin ve tekrarların metin sahibinin üslûbunu yansıtan önemli noktalar olduğunu düşünmektedir.

Son olarak 'Ayyâşî nazım veya mensur tarzda inşa edilmiş metinlere bakıldığında anlatının farklı seviyeleri ve üslûbun farklı çeşitleri olduğunu iddia etmektedir. Araştırmacılar, anlatının farklı seviyelerde olmasının kaynağı konusunda birbirinden farklı düşünmüşlerdir. Kimileri anlatı seviyelerinin birbirilerinden farklı oluşlarının kaynağı olarak üslûbun farklı olan durumunu gerekçe göstermiştir. Yani üslûbun farklı olması anlatıyı da farklı kılmıştır. Kimi dilbilimci de üslûbun farklı oluşunu toplumu oluşturan fertlerin farklı oluşuna bağlamıştır. Toplumdaki kesimlerin kültür seviyesi ve yaptıkları meslek açısından farklı oluşunu özgün üslûpların ortaya çıkmasının şartı görenlere göre üslûp, toplumun sahip olduğu sosyo-kültürel yapıyı yansıtan bir ayna görevi görmektedir. Aynı toplumda yaşayan insanların sahip olduğu her meslek grubunun kendisine özgü üslûbu bulunmaktadır. Bu meslek grupları, düşünce ve fikirlerini ifade ederken kendilerine özgü dil ve üslûbu tercih ederler. Buna göre basit üslûp, orta üslûp ve yüksek üslûp gibi çeşitler ortaya çıkmaktadır. Basit üslûp yapılabilecek en basit ve sıradan işlerde çalışanların üslûbudur. Orta üslûp, çiftçilikle uğraşan kesimin üslûbunu ifade eder. Yüksek üslûp ise statüsü yüksek olan kesimin üslûbunu temsil etmektedir. Toplumun oluşturan bu tabakaları birbirinden ayıran sınır çizgisi görevini üslûp yerine getirmektedir.⁸⁹

⁸⁴ Abdullah Sende, *Dîvânü İbn Zeydün* (Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 2005), 11.

⁸⁵ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 71,72; Pierre Guiraud, *el-Üslûbiyye*, çev. Munzir Atâ el-'Ayyâşî, (Halep: Daru'l-Hasûb li't-Tibaa', 1994), 23.

⁸⁶ er-Rahmân 55/13.

⁸⁷ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 77.

⁸⁸ Muhammed Luthfil Anshori, "Üslûbu't-tekrâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Journal of Arabic Education and Literature* 1/1 (2017), 70-71.

⁸⁹ el-'Ayyâşî, *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*, 104.

ana malzemesi olan dilin veya gramer kurallarının yaygın olmayan kullanımlarının tercih etmenin özgün olabileceğini ifade etmektedir. Her ne kadar bu tür kullanımların gramer kurallarına aykırılık olarak görülme ihtimali olsa da Kur'ân ayetlerinde buna dair örnekler bulunduğu ve bu tarzla başka üslûplardan farklı olduğunu dile getirmiştir. Buna benzer dil tercihlerinin şiirlerde de görüldüğünü ifade etmiştir. 'Ayyâşî ayrı birer sistem olarak gördüğü üslûp ile dili bu noktada birbirinden ayırmaktadır. Dil, iletişimin netliğini ve en kestirme yolunu öncelediği için bu görevi görmede dilsel gereçleri en verimli tarzda kullanmaya önem vermektedir. Buna karşılık üslûbun ise iletişimin nasıllığını ön planda tutmayı tercih ettiğinden dilsel araçları farklı tarzda kullanmayı daha öncelikli gördüğü görüşünü ortaya koymaktadır. Bu açıdan dil "kim ne söyledi?" sorusunu hareket noktası olarak kabul ederken üslûp ise "kim neyi nasıl söyledi?" sorusunu esas gözetilmesi gereken nokta olarak belirler. 'Ayyâşî, üslûbun bu noktayı yakalayabilmesi için sözü farklılaştırması gerektiğini düşünmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrârî'l-belâğa*. 2 Cilt. Mısır: el-Muktatîf, 1914.
- el-Âlûsî. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrût: Dâru'l-Hayau't-Türâs, ts.
- Anshori, Muhammed Luthfil. "Üslûbu't-tekrâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Journal of Arabic Education and Literature* 1/1 (2017), 56-73.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. Yapı Kredi Yayınları, 11. Basım, 2013.
- Ayyâşî, Münzir Atâ. *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*. Şam: Dâru Nînovâ, 2015.
- el-Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh. *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Tevîl*. thk. Muhammed Subhî. Dımaşk-Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Buffon. "Üslûp Hakkında Nutuk". çev. Sabahattin Eyuboğlu 7 (1941), 32-37.
- Buhtürî, *Divânu'l-Buhtürî*, thk. Hasan Kâmil s-Sîrafi, (Kâhire: Dâru'l-Me'arif, 1963).
- Bulak, Şahap. "Bir Mikro Üslup İnceleme Denemesi: Ahmed Arif'in Merhaba, İçerde, Ay Karanlık Şiirlerinde Üslup". *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 55 (2016), 277-304.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Sihâh tâcu'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilül-i'câz Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Çalışkan, Adem. "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine -1: İlk Belirlemeler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2014), 29-52.
- Çalışkan, Adem. "Üslûp ve Üslûpbilim Üzerine-2: Üslûp ve Üslûpbilimin Tarihçesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 27-80.
- Çoban, Ahmet. *Edebiyatta Üslûp Üzerine: Sözü'nün Tadını Dilde Duymak*. Ankara: Akçağ, 2004.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğa tatavvur ve târih*. Kâhire: Dâru'l-Me'arif, 9. Basım, 1965.
- Divlekçi, Celalettin. "Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi-I". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II (2007), 117-133.
- Divlekçi, Celalettin. "Tarihsel Süreç İçerisinde Üslûba İlişkin Tanım Çabaları ve Bir Tanım Denemesi-II".

- Ducrot, Oswald - Todorov, Tzvetan. *Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage*. Paris: Editions du Seuil, 1972.
- Ebu'l 'Adûs, Yusuf. *el-Üslûbiyye er-ru'ye ve't-tatbîk*. Amman: Dâru'l-Musîre, 1. Basım, 2007.
- Emin, Ahmed. *en-Nakdu'l-edebî*. Kahire: Kelimat, 2012.
- Emîn, Selâme. *Enâşîdu'r-ru'ât Virgîl*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.
- es-Sa'lebî, Muhammed b. İbrahim. *El-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebu Muhammed b. 'Âşûr. Beyrût, 2002.
- es-Sed, Nûreddîn. *el-Üslûbiyye ve tahlîlu'l-hitâb*. Cezair: Dâru Hûme, 2010.
- es-Sekkâkî, Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Naim Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- es-Sem'ânî, Muhammed b. Abdulcabbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yaser b. İbrahim. Riyâd: Daru'l-Vatan, 1997.
- eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru's-Sirâci'l-Munîr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- es-Süyûtî, Celalüddîn, *Şerhu şevâhidi'l-muğnî*, thk. Mahmud eş-Şenkîfî (Lecnetü't-Türâsi'l-'Arabî), ts, II, 943.
- Fadl, Salah. *'İlmu'l-üslûb*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1998.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamit Hindâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-ilmiiyye, 2003.
- Guiraud, Pierre Noel. *el-Uslubiyye*. çev. Munzir el-'Ayâşî. Halep: Dâru'l-Hâsub, 2. Basım, 1994.
- Haldun, Abdurrahman ibn. *Mukaddimetu İbn-i Haldun*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- el-Hattâbî, Hamd b. Muhammed. *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân (Selâse resail fi i'câzi'l-Kuran)*. thk. Muhammed Ahmet Halifullah - Muhammed Zağlul Selam. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1956.
- İbn 'Âşûr. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr Kâhire: Daru'l Kutubi'l-Misriyye, 1952.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Dâru'l Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükarrem. *Lisânu'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'arif, ts.
- İbn Sinân, el-Haffâcî. *Sirru'l-fesâhe*. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1932.
- İbn Zerîl, Adnân. *el-Luğa ve'l üslûb*. Şam, 2006.
- İbnu Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilu müşkil'l-Kur'ân*. thk. Seyid Ahmed Sakr. Kâhire: Daru't-Türâs, 2. Basım, 1973.
- İbnu Reşîk el-Keyrevânî, Ebû Alî el-Hasen. *el-'Umde fi sinâ'ati's-ş-ş'iri ve nakdihi*. thk. Abdulvahit Şa'alan. Kâhire: Mektebet'l-Hâncî, 2000.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-ş-ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2010.
- İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2. Basım, 2013.
- İyâd, Şükrî Muhammed. *Medhal ilâ 'ilmi'l-üslûb*. Mekteb Mubâreku'l-'Âm, 2. Basım, 1992.
- İzzet, Ali. *el-İtticâhâtu'l-hadîse fi 'ilmi'l esâlîb ve tahlili'l-hitâb*. Kâhire, 1996.
- Jakobson, Roman. *Kadâyâ's-ş-iriyeye*. çev. Muhammed el-Vâlî - Mübarek Hanuz. Fas: Dâru Tubikal, 1988.

- Kaplan, Mehmet. *Teofik Fikret: Devîr, Şahsiyet, Eser*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 20. baskı., 2016.
- el-Kartâcenni, Ebü'l-Hasen Henüddîn Hâzim b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed. *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-üdebâ*. thk. El-Habîb İbnu Havce. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1986.
- Kazvînî, Hatîb. *Telhîşü'l-miftâh*. Pakistan: Mektebetu Büşrâ, 2010.
- Metar, Salih Atiye. *fi't-Tatbîkâtî'l-üslûbiyye*. Kâhire: Mektebu'l-Âdâb, 2004.
- Misiddî, Abdüsselam. *el-Üslûbiyye ve'l-üslûb*. Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttâb, ts.
- Pierre Guiraud, *el-Üslûbiyye*, çev. Munzir Atâ el-'Ayyâşî, Halep: Daru'l-Hasûb li't-Tibaa', 1994
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 33. Basım, 2017.
- Rababa'e, Musa. *el-Üslûbiyye mefâhimuhâ ve tecelliyâtuhâ*. İrbid: Dâru'l-Kindî, 2003.
- Saussure, Ferdinand De. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998.
- Selame, Emin. *Enâşîdu'r-Ruâ't li Vircîl*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.
- Sende, Abdullah. *Dîvânü İbn Zeydûn*. Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 2005.
- Şâyib, Ahmet. *el-Üslûb*. Kâhire: Mektebetu'n-Nehdetu'l-Misriyye, 8. Basım, 1991.
- Tabataba el-'Alevî, Muhammed Ahmed. *'İyaru's-ş-ir*. thk. Abdussatır Abbas. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muhtasaru'l-me'ânî*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Salah Bilici, 2017.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Tedrîcu'l-edânî*, İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual, 2002.
- Vehbe, Mecdî - Mühendis, Kamil. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-'Arabiyye fi'l-luğâ ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 2. Basım, 1984.
- Vergilius. *Çiftçilik Sanatı*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa, 2015.
- Zemaşerî, Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zemaşerî, Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsul-'uyûn. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l Kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- "منذر عياشي". https://www.goodreads.com/author/show/4093008._ Erişim 26 Şubat 2024.

**Uygulamaya Yönelik Tartışmalar Bağlamında İklâb ve İhfâ-i Şefevî**

The Issue of Iqlâb and Ikhfâ al-Shafawî in the Context of Discussions on Its Application

Fatih CANKURT¹ 

Geliş Tarihi (Received): 25.01.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 03.04.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Kur'ân-ı Kerîm'i tecvîd kaidelerine dikkat ederek okumak, ilahi kelamın nazil olduğu şekliyle muhafaza edilmesi için çok mühimdir. Bu sebeple sahâbe döneminden günümüze kadar her bir harf, her bir tecvîd kaidesi kırâat üstatları tarafından şifâhî yolla ve ihtimamla aktarılmaya çalışılmıştır. Şifâhî geleneğin de etkisiyle bazı tecvîd kaidelerinin uygulama biçimlerinde ihtilaf vuku bulmuştur. İklâb ve ihfâ-i şefevî de uygulama şeklinde ihtilaf edilen tecvîd kaideleri arasında yer almaktadır. Bu çalışma, mevcut ihtilafları ilmi bir zeminde, nazarî ve tatbikî olarak vuzuha kavuşturabilmeyi amaçlamaktadır. Bu gaye ile kadim eserlerin de içinde olduğu çok sayıda Arapça kaynak taranmış, iklâb ve ihfâ-i şefevînin uygulamasına dair verilen bilgiler sunulmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda yirmi Arap ülkesi dahil olmak üzere İslâm ülkelerindeki muteber okuyucuların tilavetleri incelenmiş, o ülkenin genel uygulaması hakkında fikir edinilmeye gayret edilmiştir. Hem Arapça kaynakların kahir ekseriyetinde hem de Arap ülkeleri başta olmak üzere İslâm ülkelerindeki uygulamaların çoğunluğunda, dudaklar kapalı olduğu haldeki tatbikin doğru kabul edildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'ân-ı Kerîm, Tecvid, İklâb, İhfâ-i Şefevî.

&

Abstract: It is very important to read the Holy Qur'ân by paying attention to the rules of tajwid in order to preserve the divine word as it was revealed. For this reason, from the period of the Companions to the present day, every letter and every principle of tajwid has been tried to be conveyed meticulously by the recitation teachers. Iqlâb-ikhfâ al-shafawî is also among the important tajwid rules. This study aims to clarify the current disputes theoretically and practically on a scientific basis. For this purpose, a lot of Arabic sources, including classical works, were scanned and information about the implementation of iqlâb/ikhfâ al-shafawî was tried to be presented. At the same time, the recitations of respected readers in Islamic countries, including twenty Arab countries, were examined and an effort was made to obtain an idea about the general practice of that country. It has been determined that in the vast majority of Arabic sources and in the majority of practices in Islamic countries, especially Arab countries, the practice of keeping the lips closed is considered correct.

Keywords: Qirâ'ât, Qur'ân, Tajwid, Iqlâb, Ikhfâ al-Shafawî.

Atıf/Cite as: Cankurt, Fatih. "Uygulamaya Yönelik Tartışmalar Bağlamında İklâb ve İhfâ-i Şefevî". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 216-236. doi: 10.33931/dergiabant.1425788

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Cankurt, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, fcankurt@mehmetakif.edu.tr.

1. Giriş

Kuran-ı Kerim'i Hz. Peygambere nazil olduğu şekliyle, en doğru biçimde okumanın yolu, harflerin telaffuzlarına riayetinin yanında tecvîd kaidelerine ihtimam göstermektir.² Harflerin nasıl telaffuz edilmesi gerektiği, tecvîd kaidelerinin mahiyeti ve ne şekilde uygulanması gerektiği ise temel kaynaklarda verilen bilgiler yanında, şifahi yolla fem-i muhsin³ üstatlardan öğrenilebilmektedir.

Dünyanın büyük bölümünde, sahih kabul edilen 10 kırâatten⁴ Âsım (ö. 127/745) kırâatinin Hafs (ö. 180/796) rivayeti okunmakta iken Mısır ve bazı Kuzey Afrika ülkelerinde Nâfî (ö. 169/785) kırâati, bazı bölgelerde de Ebu Amr (ö. 154/771) kırâati okunmaktadır.⁵ Aynı kırâat ekolüne mensup muhtelif bölgelerde, Kur'ân-ı Kerîm tilâvetlerinde bazı farklılıklar görülebilmektedir. Kur'ân okunuşunda görülen bu farklılıklar daha ziyade ihfâ esnasında sesin kalın veya ince olması, ince harflerin seslendirilmesi gibi başlıklardadır. Uygulamada ihtilaf edilen bu başlıklardan biri de iklâb ve ihfâ-i şefevîdir. İklâb-ihfâ-i şefevî uygulanırken bazı bölgelerde dudakların kapatılarak bazı bölgelerde ise açık bırakılarak seslendirme yapıldığı bilinmektedir. Bu tecvîd kaidelerinin tatbikinde, dudakların açık mı yoksa kapalı mı olması gerektiği hususunda yakın zamanlara kadar herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken özellikle Hameyn'deki imamların uygulama keyfiyetleri, konu hakkında soru işaretlerini gündeme getirmiştir. Bu soru işaretleri de giderilmeye muhtaç vaziyettedir.

Konu hakkında ülkemizde hazırlanmış bazı çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalara bakıldığında, kırâat eserlerinde yer alan muğlak ifadelerin, bazı Arap ülkelerindeki uygulamaları esas kabul etmek suretiyle tevil edildiği, bu doğrultuda değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir.⁶ Buna göre bazı Arap okuyucuların iklâb-ihfâ-i şefevîyi uygularken dudaklarını açık bırakmaları doğru, Türkiye ve bazı ülkelerdeki uygulamalar yanlış olarak nitelendirilmiştir.⁷ Bu yaklaşımdaki en önemli eksiklik Arap ülkelerinin sadece belirli bir kısmındaki uygulamanın dikkate alınması ve Kur'ân'ı en doğru şekilde sadece Arapların okuyabileceğine dair düşünce ekseninde bir kanaat ortaya konulmasıdır. Zira her bir Arap'ın Kur'ân'ı en doğru şekilde okuyacağına dair yaklaşımın sakıncalı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca bu noktada daha sağlıklı bir değerlendirme için tüm Arap coğrafyasıyla birlikte sair Müslüman ülkelerin uygulamalarının da dikkate alınması gerekmektedir. Bahsi geçen bu çalışmalar dışında İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429). ed-Dânî (ö. 444/1053) gibi kırâat alanında otorite isimlerin eserleri de dikkate alınarak, mesele üzerine hazırlanmış, doyurucu nitelikteki bir çalışma da mevcuttur.⁸ Bu çalışmada meselenin teorik boyutu yeterli derecede tahkik edilmekle birlikte mevcut uygulamalara yönelik Mısır ve Suûdî Arabistan gibi sınırlı bir bölgedeki okuyucular üzerinden konunun değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bu çalışmada ise öncelikle meselenin kitâbî boyutu hem klasik hem modern kaynaklardaki malumat üzerinden ele alınacak, sonrasında Arap alemi başta olmak üzere dünya Müslümanlarının iklâb-ihfâ-i şefevîyi uygulama biçimleri video/ses kayıtları üzerinden tespit edilecektir. Böylece "iklâb-ihfâ-i şefevînin tatbiki noktasında eserlerde genel yaklaşım nasıldır?", "Dünya genelindeki Müslümanların bu tecvîd kaidelerini uygulama şekillerinde durum

² Hz. Peygamberin, Abdullah b. Mes'ud'un kırâatini çok sevdiği, indirildiği gibi Kur'ân okumak isteyen kimse için de Abdullah b. Mes'ud'u örnek gösterdiği zikredilir. Zira Abdullah b. Mes'ud'un Kur'ân'ı tertil ile, harflerin hakkını vererek ve tecvide riayet ederek okuduğu bilinmektedir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/168.

³ Fem-i muhsin; "Kur'ân-ı Kerîm tilâvetini, emredildiği gibi, en mükemmel tarzda icra eden, etkin okuma ve okutma yetisinin sahibi, okunan sözün kime ait olduğunu bilen yetkin kişidir" geniş bilgi için bk. Fetullah Bakırcı, *Kur'ân Kırâatinde Fem-i Muhsin Kavramı* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 15.

⁴ 1. Nâfî b. Abdurrahman el-Leysî, 2. Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr, 3. Ebû Amr b. Alâ el-Basrî, 4. Abdullah b. Âmir el-Yahsubî, 5. Âsım b. Behdele, 6. Hamza b. Habîb, 7. Ali b. Hamza el-Kisâî, 8. Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' el-Kârî, 9. Ya'küb el-Hadramî, 10. Halef b. Hişâm el-Bezzâr. Ravi ve tarikler hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/82-152.

⁵ Âsım kırâati dışında okunan kırâatlere dair örnekler makalenin ikinci kısmında görülebilir. Ayrıca bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'ân*, nşr. Melikşah Sezen (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 58.

⁶ Mehmet Akif Koç, "Kur'an Kırâatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 79-91; Ali Çiftçi, "Kur'an Okuyucularının Uygulamasında İttifak Sağlayamadıkları Bir Konu Olan İklâb'ın Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 237-256.

⁷ Ahmet Madazlı, "İklâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 27.

⁸ Bk. Ömer Başkan, "Kur'an Tilâvetinde Teorik ve Pratik Düzeyde Zuhur Etmiş Bazı Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme", *İlahiyat Akademi Dergisi* 10 (2019), 143-168.

nedir?" gibi sorulara cevap bulunmaya, mevcut tartışmaların çözümüne katkı sağlanmaya gayret edilecektir.

2. İklâb-İhfâ-i Şefevînin Nazarî Yönü

Bu kısımda iklâb-ihfâ-i şefevînin teorik yönü ele alınacak, lügavî ve ıstılâhî tanımlar, iklâb-ihfâ-i şefevînin yapılma sebebi ve tatbikinin ne şekilde olması gerektiğine dair kaynaklarında yer alan malumata yer verilecektir.

2.1. İklâb-İhfâ-i Şefevî Nedir?

Lügatte iklâb (اقلاب), bir şeyin olduğundan farklı bir veçhe dönüşmesi,⁹ çevirmek, döndürmek manalarına gelmektedir.¹⁰ İhfâ gizlemek, örtmek manasını ihtiva etmekte,¹¹ şefevî, mahreci dudaklar olan hafler, ihfâ-i şefevî de sakın mîm'den sonra ط harfi geldiği zaman vaki olan tecvîde ad olarak istimal edilmektedir.¹²

Istılâhî tarifler ise şu şekildedir: Tenvin veya sakın nûndan sonra ط harfi gelirse, ح harfi ط harfine idğam edilmez, halis mîme çevrilir, iklâb olur. İklâb esnasında ğunnenin bekasıyla okunması gerekir.¹³ İklâb sakın nûn veya tenvinin hatten (yazım şekli olarak) değil lafzen halis bir ط harfine dönüşmesi, ğunne ve ihfâ ile birlikte okunmasıdır.¹⁴

Mîmin ihfâsıyla iklâbın tatbiki, seslendirilmesi noktası fark yoktur, aynıdır.¹⁵ Ancak ihfâ-i şefevide ط ve ط harfinin ayrı kelimelerde gelmesi gerekirken,¹⁶ iklâbda böyle bir şart söz konusu değildir, harflerin aynı ya da ayrı kelimedede gelmesinde sakınca yoktur.¹⁷

2.2. İhfâdan Kasıt Nedir?

Hem iklâb hem de ihfâ-i şefevîye dair açıklamalarda yer alan ihfâ kelimesinden neyin kastedildiği uygulamaya dair tartışmalarda zemin teşkil etmektedir. İhfâ hakkında kaynaklarda verilen bilgiler şu şekildedir: Bir tarife göre ihfâdan kasıt, iki dudağın kapatılıp iki harf yerine tek harf şeklinde, ızhâra benzer şekilde, zorluk olmaksızın telaffuzdur.¹⁸ Başka bir tarife göre ihfâdan kasıt, ızhârla idğam arasında, şeddeden uzak şekilde ğunneyle birlikte okumaktır.¹⁹ Abdülfettah el-Mersâfî'ye göre de mîmin ihfâ edilmesi, ğunne sıfatıyla okunmasıdır ki buradaki ğunneden kasıt tenvin ya da nûnun sıfatı olan ğunne değildir.²⁰

Ferrâ (ö. 207/822),²¹ ح harfinin yanına ط harfi gelmesi halinde ح harfinin muhfat olduğunu; ح harfi diğer dudak harflerinden gizlendiği için ihfâ isminin kullanıldığını belirtmiştir.²²

İbnü'l-Bâziş (ö. 540/1145), Ferrâ'nın idğama ihfâ ismi verdiğini, bunun gibi iklâbın da ihfâ olarak isimlendirildiğini belirtir. İbn Mücâhid (ö. 324/936)²³ ve Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) de bu tanıma katıldığını, zaten problemin uygulamada değil isimlendirmede olduğunu ifade eder.²⁴

⁹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadır, 2011), 1/685.

¹⁰ Ebü Abdurrahman Halil b. Ahmed b.Amr Ferahidi Halil b. Ahmed (175/791), *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai (Lübnan: Daru Meketebet'il-Hilâl, ts.), 5/171.

¹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/314.

¹² Mahmud Sîbeveyh el-Bedvî, *Kitâbü'l-vecîz fi ilmi't-tecvîd*, 22.

¹³ Ebü Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd* (Bağdat: Daru'l-Enbâr, 1988), 117; Ebü Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekki b. Ebü Talib, *er-Riaye li-tecvîdi'l-kıraa ve tahkiki lafzi't-tilave* (Kahire: Mektebü Kurtuba, 2005), 208; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2/21; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthafü fudalâi'l-beşer fi'l-kırââtî'l-erbeate aşer* (Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 48.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/21; Ebü'l-Vefa b. Ali, *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd* (Mansura: Daru'l-Vefa, 2003), 63.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/21; Dimyâtî, *İthafü fudalâi'l-beşer*, 48.

¹⁶ Muhammed Hasan el-Hımsî, *el-Muhtasarul müfîd fi ilmi't-tecvîd* (Beyrut: Daru'l-İman, ts.), 130.

¹⁷ Muhammed Hasan el-Hımsî, *el-Muhtasarul müfîd fi ilmi't-tecvîd*, 129.

¹⁸ Ebu'l-Hasan İbnü'l-Bâziş, *el-İkna' fi'l-kırââtî's-seb'* (Yy. Daru's-Sahâbe li't-Türâs, ts), 65.

¹⁹ Mekki b. Ebü Talib, *er-Riaye*, 208; Ebül-Kasım İbnü'l-Gâsîh, *Kitâbü sirâci'l-kârii'l-müptedî ve tezkêru'l-mukrii'l-müntehî* (Mısır: Matbaatü Mustafa elbêbî el-Halebî, 1954), 106; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2/21.

²⁰ Abdülfettah el-Mersâfî, *Hidayetü'l-kârî ilê tecvîdi kelêmi'l-bârî* (Medine: Mektebetü Tayyibe, ts.), 1/67.

²¹ Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'.

²² İbnü'l-Bâziş, *el-İkna' fi'l-kırââtî's-seb'*, 109.

2.3. İklâb/İhfâ-i Şefevînin Yapılma Sebebi Nedir?

İklâbın yapılma sebebi, ÷ ile ٱ yan yana geldiğinde ızhâr veya idğâmın zor oluşudur,²⁵ kolaylıktır.²⁶ Nûndan sonra ٱ harfi gelmesi halinde ızhâr da idğâm da mümkün değildir.²⁷ Zira ÷ ile ٱ harflerinin mahreçleri uzak olduğu için idğâm olamaz. Bunun yerine mahreç olarak ٱ harfine yakın,²⁸ sıfat olarak²⁹ da ÷ harfiyle ortak olan ڤ harfine dönüşür.³⁰ Nûn harfinin mahreci hayşumda kalır.³¹

2.4. İklâb/İhfâ-i Şefevî Ne Şekilde Uygulanmalıdır?

Nûn harfinden sonra ٱ harfi gelmesi sebebiyle vaki olan iklâbın, ızhâr veya ihfâ ile okunması noktasında kaynaklarda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Lakin ڤ harfinden sonra gelen ٱ harfinin tatbikinde ihtilaf mevcuttur; bazı ulema ğunnenin bekasıyla ihfâ edilerek okunması, bazı ulema ise ğunne olmaksızın ızhâr ile okunması gerektiğini ifade etmişlerdir.³² Birinci vecih, yani ihfâ ile okunması evla kabul edilmiştir.³³ Bu noktada Mısır, Şam ve Endülüs uleması müttefiklerdir.³⁴

İklâb ve ihfâ-i şefevîde müştereken ihtilaf bulunan kısım, ihfânın keyfiyeti, uygulamasının nasıllığı noktasındadır. Kaynaklara bakıldığında bu hususta çok fazla açıklama bulunmadığı, mevcut açıklamaların birçoğunun da müphemlik ihtiva ettiği görülmektedir. Bu durumun sebebi, Kur'ân kırâatine dair meselelerde şifâhî naklin temel alınması³⁵ sebebiyle yazıya aktarımında yetersiz kalınması veya teorik tarifi gereksiz görülmesi olabilir.

İklâb/ihfâ-i şefevînin tatbik şekline dair iki taraf bulunduğu ifade edilebilir: Dudaklarda bir miktar açıklık bırakılarak, sakın nûnun ihfâsına benzer bir sesle okunması gerektiğini savunanlar, dudakların mîm harfinin telaffuzuyla aynı biçimde, kapalı vaziyette olması gerektiğini savunanlar. Konuyla alakalı malumat ihtiva eden kaynaklardaki verilen bilgiler şu şekildedir:

2.4.1. Dudakların Açık Vaziyette Olması Gerektiğini Savunanlar

Eb'ül-Vefâ tarafından hazırlanan *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd* isimli eserde, okuyuşta kolaylığı sağlamak için iklâbın telaffuzu esnasında dudaklarda bir miktar açıklık bırakılması gerektiği ifade edilir.³⁶ Atıyye Kâbil Nasr da doğru telaffuz için dudakların açık olması görüşünü savunur. Her iki müellif iklâbda olduğu gibi ihfâ-i şefevînin uygulamasında da dudakların açık olması gerektiğini ifade eder. Atıyye Kâbil Nasr, Kahireli kurrâ Semennûdî'nin de bu görüşte olduğunu zikreder.³⁷

Benzer görüşü paylaşan Faryal Zekerriyya el-Abd, "dudaklar tam olarak kapatıldığı, dudakların arasında boşluk olmadığı takdirde şeddeli bir ڤ görüntüsü ortaya çıkacağı için bundan imtina edilmelidir" der.³⁸

²³ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî.

²⁴ İbnü'l-Bâziş, *el-İkna' fi'l-kırâati's-seb'*, 65.

²⁵ Mahmud Sibeveyh el-Bedvî, *Kitâbü'l-vecîz fi ilmi't-tecvîd*, (Yy, ts.), 19.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215; Ebü'l-Vefa, *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd*, 63.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/21; Abdülfettah el-Mirsafî, *Hidayetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelêmi'l-bârî*, 1/68.

²⁸ Ebu'l-Hasan İbnü'l-Bâziş, *el-İkna' fi'l-kırâati's-seb'*, 108.

²⁹ Ğunne sıfatı.

³⁰ Mahmud Sibeveyh el-Bedvî, *Kitâbü'l-vecîz fi ilmi't-tecvîd*, 19.

³¹ İbnü'l-Bâziş, *el-İkna' fi'l-kırâati's-seb'*, 65.

³² İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 38; Mahmud Sibeveyh el-Bedvî, *Kitâbü'l-vecîz fi ilmi't-tecvîd*, 22.

³³ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 38; Ebü'l-Kâsım Muhibbi'd-Dîn en-Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 144; el-Muhtârü'l-Müşrî el-Mekrûş, *Keyfe negraü'l-Kur'âni'l-Kerîm bi rivâyeti'l-imâm Kâlûn ani'n-Nâfi'l-Medenî* (Malta: yy. 2001), 22.

³⁴ Abdülfettah el-Mirsafî, *Hidayetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelêmi'l-bârî*, 1/95

³⁵ İbn Balban el-Hanbelî, kırâat Cibrîl'den itibaren müşafehe yoluyla almıştır. Kaideler ve tecvidin tespiti bunun ardından gelir, müşafehe evvel kaynak müevveldir" der bk. İbn Balbân el-Hanbelî, *Buğyetü'l-müstefîd fi ilmi't-tecvîd* (Lübnan: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001), 38.

³⁶ Ebü'l-Vefa, *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd*, 64.

³⁷ Ebü'l-Vefa, *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd*, 72; Atıyye Kabil Nasr, *Gâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd* (Kahire: 7. Basım, ts.) 63.

³⁸ Faryal Zekerriyya el-Abd, *el-Mizân fi ahkâmi't-tecvîdi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-İlmiyye, ts.) 119.

el-Muhtârü'l-Müşrî el-Mekrûş da şeddeli م görüntüsü vererek hataya düşmemek adına iklâb esnasında dudakların sıkıca kapatılmasından, büzülmesinden sakınmak lazım geldiğini ifade etmektedir.³⁹

Bu isimlerin dışında iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakların açık olması gerektiğini sarîh şekilde ifade eden başka müellife, esere rastlanılmamıştır. Burada ismi zikredilen el-Muhtârü'l-Müşrî el-Mekrûş hariç müelliflerin hepsinin Mısır asıllı olduğu dikkat çekmektedir. Bu da dudakların açık vaziyette olduğu haldeki uygulamanın Mısır kaynaklı olduğu fikrine işaret etmektedir.

2.4.2. Dudakların Kapalı Vaziyette Olması Gerektiğini Savunanlar

Kırâat ilminde otorite olarak kabul gören İbnü'l-Cezerî *en-Neşr* isimli eserinde, iklâbın uygulanmasında ح harfinin halis م harfine çevrildikten sonra ğunne ile okunması gerektiğini ifade eder⁴⁰ ki buradaki "halis mîm" ifadesi hemen birçok eserde geçmektedir.⁴¹ Endülüslü alim ed-Dânî de benzer bir görüşü paylaşır, ayrıca iklâb ve ihfâ-i şefevîdeki ihfâdan kastın harfin değil hareketin ihfâsı olduğunu zikreder.⁴²

Abülfettah el-Mersâfi iklâbın tarafını şu şekilde yapar:⁴³ ح harfinden sonra م geldiği takdirde, ilk olarak ح yazıda değil telaffuzda halis mîme çevrilir, sakın nûndan eser kalmaz. Sâniyen mîm harfi م harfinin yanında ihfâ edilir, son olarak da ğunne ortaya çıkarılır.⁴⁴

ed-Dânî ihfâ-i şefevîde dudakların açık kalmayacak şekilde kapatılmak suretiyle okunması gerektiğini ifade eder ki *es-Seb'a* eserinin müellifi İbn Mücâhid'in de bu görüşü savunduğunu hatırlatır.⁴⁵

م harfinin ihfâsının keyfiyetiyle alakalı değerlendirmede bulunan İbn Balbân el-Hanbelî, mîmin ihfâsının, iklâbda olduğu gibi dudakların itbaki, kapatılmasıyla gerçekleşeceğini belirtir. Ancak dudakların birbiri içine geçirilmemesi gerektiği noktasında uyarı yapar.⁴⁶ Muhammed Hasan el-Hımsî ihfâ-i şefevî esnasında dudakların açık değil kapalı olmasının zaruriyetine işaret eder,⁴⁷ Mahmud Sîbeveyh el-Bedvî de dudakların birbirine yapıştırılarak okunmasının lüzumunu savunur.⁴⁸

Görüldüğü üzere iklâb-ihfâ-i şefevînin dudaklarda açıklık bırakmayacak şekilde telaffuz edilmesi gerektiği noktasında görüş bildirenler arasında İbnü'l-Cezerî, Dânî gibi kırâat alanında otorite kabul edilen alimler bulunmaktadır. Kırâat alanında hemen her konuda müracaat kaynağı olan bu isimlerin iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakların kapalı vaziyette olması gerektiği görüşüne sahip olması, bu görüşün muteber kabul edilmesini daha makul kılmaktadır.

Bu tanımlamaların yanında Suriyeli kırâat alimi Eymen Rüşdî Süveyd tarafından paylaşılan bilgi önemlidir. Eymen Rüşdî, iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakların açık bırakılmasına dair uygulamanın yanlış olduğunu, bu uygulamanın temelini -ismini zikretmediği- Mısırlı bir kırâat üstadına dayandığını ifade eder: "Bu kırâat üstadı önceleri iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatarak okumakta ve talebelerine bu şekilde talim ettirmekte iken kaynaklarda geçen ihfâ tabiri dolayısıyla şüpheye düşmüş, bunun üzerine dudakları açık vaziyette okumaya, okutmaya başlamıştır. İlk dönemlerde bundan dolayı tepki görse de ilmi ve sosyal olarak sahip olduğu durumdan istifadeyle, aynı zamanda Mısır radyosundaki sorumluluğunu da kullanarak iklâb-ihfâ-i şefevîde kendi tercih ettiği biçimde okuyuşu radyoda Kur'ân kırâat etmek isteyenler için zorunlu tutmuştur. Hasılı hem radyodaki etkisi hem de bu usulle yetiştirdiği ünlü talebeleri aracılığıyla ihdas etmiş olduğu okuyuş şeklinin yayılmasını sağlamıştır." Rüşdî bu bilgilerin, mezkur üstadta talebe olmuş Lübnanlı kurrâ Selahattin Kebbâra tarafından tasdik edildiğini zikreder: Selahattin Kebbâra, 1950'li yıllarda kırâat eğitimi almak için Mısır'a, mezkur şeyhe gittiğini,

³⁹ el-Muhtârü'l-Müşrî el-Mekrûş, *Keyfe negraü'l-Kurâni'l-Kerîm*, 19.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/21.

⁴¹ bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teyşîr fi'l-kirâati's-seb'a* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1980), 45; İbn Şureyh el-İşbîlî (ö. 476/1084), *el-Kâfi fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdu's-Semî' Şafîi (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 39.

⁴² bk. Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'* (BAE: Cêmiatü's-Şêriga, 2007), 1/55.

⁴³ Abdülfettah el-Mirsafî, *Hidayetü'l-kârî ilê tecvîdi kelêmi'l-bârî*, 1/67.

⁴⁴ Benzer tarif için bk. Mahmud Sîbeveyh el-Bedvî, *Kitâbü'l-vecîz fi ilmi't-tecvîd*, 19.

⁴⁵ Dânî, *et-Tahâid fi'l-itkân ve't-tecvîd*, 168. Dânî'nin eserinde verilen bu bilgi için bir kaynak belirtilmediği için verilen bilginin doğrulanması yapılamamıştır.

⁴⁶ Muhammed b. Bedruddîn İbn Balbân el-Hanbelî, *Buğyetü'l-müstefîd fi ilmi't-tecvîd*, 38.

⁴⁷ Muhammed Hasan el-Hımsî, *el-Muhtasarul müfîd fi ilmi't-tecvîd*, 130.

⁴⁸ Mahmud Sîbeveyh el-Bedvî, *Kitâbü'l-vecîz fi ilmi't-tecvîd*, 19.

ondan kırâat-i seba eğitimi aldığını ifade eder. Bu şeyhin o yıllarda iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatarak okumakta ve öğretmekte olduğunu aktarır. Ancak Kebbâra on sene kadar sonra aynı üstattan kırâat-i aşera okumak üzere tekrar Mısır'a gittiğinde şeyhin kendisine, iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklarının arasında boşluk bırakması için telkinde bulunduğunu bildirir.⁴⁹

Eymen Süveyd tarafından paylaşılan bu bilgiye göre, iklâb-ihfâ-i şefevînin tatbiki esnasında dudakların açık bırakılması, kıyasa dayalı şekilde Mısır'da ortaya çıkmış muhdes bir uygulamadır. Yukarıda işaret edildiği üzere dudakların açık bırakılması gerektiğini savunan kaynakların menşei de Mısır bölgesidir. Her iki bilgi birlikte değerlendirildiğinde iklâb-ihfâ-i şefevîyi tatbiki dair Eymen Süveyd tarafından zikredilen iddianın gerçeklik payı olduğu ihtimali kuvvetli görünmektedir. Bu noktada üçüncü kısımda ülkelerdeki okuyucuların uygulamaları üzerinden yapılan araştırmanın neticesiyle birlikte daha net bir kanaat belirtmek söz konusu olabilecektir.

3. İklâb-İhfâ-i Şefevînin Tatbiki Yönü

Kur'ân-ı Kerîm nesilden nesile arz-sema şeklinde, müşafehe yoluyla aktararak bugüne kadar tahrip olmaksızın gelmiş muciz bir kelimedir. Müşafehe, kıraat aktarımı noktasında temel teşkil ettiği için kitâbi bilgilerden ziyade tatbik şekli, dolayısıyla üstattan alınan okunuş biçimi esastır. Bu husus dikkate alınarak yukarıda nazârî boyutu hakkındaki bilgilere yer verilen iklâb-ihfâ-i şefevîde hangi uygulamanın (dudakların açık/kapalı olması) kabul gördüğü, ülkeler özelinde tespiti çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle Arap ülkeleri, sonrasında ise sâir Müslüman ülkelerdeki kâriflerden örnekle o ülkenin tutumu ortaya konmaya gayret edilecektir. Ülkelerin sıralanmasında alfabetik sıra gözetilecektir.

3.1. Arap Ülkelerindeki Okuyucuların İklâb/İhfâ-i Şefevî Uygulamaları

Bu kısımda, Arap okuyucularının iklâb-ihfâ-i şefevîyi ne şekilde uyguladıkları incelenecek, *YouTube* başta olmak üzere muhtelif internet sitelerinde açık erişimle paylaşılan videolar üzerinden tespit yapılmaya gayret edilecektir. Ülkeler özelinde yapılacak bu tespit farklı birçok kârinin okuyuşu dinlenecek, o ülkenin uygulamadaki genel durumunu izhâr edecek mahiyetteki ortalama üçer okuyuş örneği sunulmaya çalışılacaktır. Zikredilecek kâriflerin okuyuşlarının bulunduğu linkler de dipnotta paylaşılacaktır.

Bahreyn

Basra Körfezinde yer alan Bahreyn'de, iklâb-ihfâ-i şefevîlerin dudaklar kapalı vaziyette uygulanması noktasında genel bir temayül olduğu görülmektedir. Ancak dudaklar açık vaziyette okuyanlar da bulunmaktadır. Enes Ammâdî ise İsrâ Suresi 17/19. Ayette yer alan "مِنْ بَعْدُ" kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklarını kapatarak okumuştur.⁵⁰ Ali Salah Ömer Muhammed Suresi 47/4. âyette yer alan "مِنْ بَعْدُ" kelimeleri arasındaki iklâbı dudaklarını kapatarak okumuştur.⁵¹ Mahmud Selman da er-Rûm Suresi 30/47. âyette yer alan "فَجَاؤُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ" kelimeleri arasında yer alan ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatarak okumuştur.⁵² Aynı ülke okuyucularından Kasım el-Katarî ed-Duhân Suresi 44/50. âyette yer alan "كُنْتُمْ بِهِ" kelimeleri arasında yer alan ihfâ-i şefevîde dudaklar açık vaziyette okumaktadır.⁵³

Birleşik Arap Emirlikleri

Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki okuyucuların erişilebilen kayıtları dikkate alındığında, iklâb-ihfâ-i şefevîde ekseriyetle dudakların kapatılarak okunduğu müşahede edilmiştir: Abdülaziz Sehim tarafından Nâfî kırâatine göre okunan İsrâ Suresi 17/6. âyette yer alan "وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ" kelimeleri arasında vaki ihfâ-i şefevîde,⁵⁴ Sultan Husnî tarafından okunan el-Mürselat Suresi 77/29. âyette yer alan "كُنْتُمْ بِهِ" kelimeleri

⁴⁹ Bu bilgiler Eymen Rüşdî Süveyd tarafından internet üzerinden yapılan ders esnasında aktarılmıştır. Detaylı anlatım için bk. ismailrao, "المقدمة الجزرية في علم التجويد - د.أمين رشدي سويد 10", *YouTube* (31 Mart 2018).

⁵⁰ ListenTheQuran, "القارئ البحريني انس العمادي - تلاوة رائعة", *YouTube* (8 Nisan 2013), 02:31.

⁵¹ alisalah_omar, "سورة محمد ﷺ - القارئ", *YouTube* (27 Ekim 2020), 01:13.

⁵² Altheqr Alhakeem, "القارئ البحريني محمود سلمان الإسكافي - طهران", *YouTube* (18 Haziran 2012), 04:45.

⁵³ "القارئ قاسم القطري || من سورة الدخان || المحفل القرآني الأسبوعي 1437هـ", *YouTube* (10 Şubat 2016), 04:29.

⁵⁴ "القارئ عبد العزيز سحيم الجزائري صلاة التراويح من الإمارات العربية المتحدة", *YouTube* (19 Nisan 2023), 04:50.

arasındaki ihfâ-i şefevîde,⁵⁵ Abdülkerim b. İyd tarafından okunan et-Tûr Suresi 52/19. âyette yer alan “هَيَّيَا” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklar kapalı vaziyette uygulanmaktadır.⁵⁶

Cezayir

Kuzey Afrika ülkesi Cezayir'deki uygulamaların da ağırlıkla, dudakların kapanması yönünde olduğu gözlemlenmiştir: Nâfi kırâatinin yaygın olduğu anlaşılan ülkedeki okuyuculardan Muhammed İrşad, Nâfi kırâatiyle okuduğu er-Rûm Suresi 30/3. âyette yer alan “مَنْ بَعْدَ” kelimeleri arasındaki iklâbda⁵⁷, Abdülmuttalib b. Âşûra tarafından Nâfi kırâatiyle okunan en-Nisâ Suresi 4/24 âyette yer alan “فَمَا اسْتَمَعْتُمْ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde⁵⁸, Muhammed İrşad tarafından Nâfi rivayetiyle okunan el-Bakara Suresi 2/19. âyette yer alan “مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatmak suretiyle okumuşlardır.⁵⁹

Fas

Kuzey Afrika ülkelerinden Fas'ta, ağırlıkla Nâfi kırâati aynı zamanda Ebu Amr kırâatinin de okunduğu görülebilmektedir. Ülke okuyucularının iklâb/ihfâ-i şefevîyi uygularken dudaklarını kapattıkları görülmüştür: Kârî Muaz ed-Düveyk et-Tevbe Suresi 9/94. ayeti Ebu Amr kırâati üzere okurken “فَيَنْبَغُكُمْ بِمَا” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudakları kapatılarak okumaktadır.⁶⁰ Hişam Harraz tarafından Nâfi kırâatiyle okunan el-Ğaşiye Suresi 88/22. âyette yer alan “عَلَيْهِمْ بِمُصْطَبِرٍ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde⁶¹, İlyas Hicri tarafından Nâfi rivayetiyle okunan en-Neml Suresi 27/6. âyette yer alan “أَنْ بُورِكَ” iklâbda dudaklar kapatılarak okunmuştur.⁶²

Filistin

Âsım kırâatinin yaygın olduğu Arap ülkelerinden Filistin'de, iklâb-ihfâ-i şefevîlerde dudakları kapatılarak uygulama yaygındır: Ğassân eş-Şûrbacî Kâf Suresi 50/27. âyette yer alan “ضَلَالٍ بَعِيدٍ” kelimeleri arasındaki,⁶³ Ziya Abüdkadir el-Kehf Suresi 18/13. âyette yer alan “تَبَاهُكُمْ بِالْحَقِّ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,⁶⁴ Muhammed Reşad eş-Şerîf de Meryem Suresi 19/14. âyette yer alan “وَبَرَأَ بَوَالِدَيْهِ” kelimeleri arasındaki iklâbda dudakları kapalı vaziyette okumaktadır.⁶⁵

Irak

Orta Doğu ülkesi Irak'taki hafızların/okuyucuların bazıları iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatırken bazıları da açık vaziyette okumaktadır: Erkan el-Kaysî ez-Zümer Suresi 39/75. âyette yer alan “يَنْبَغُ بِالْحَقِّ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevî,⁶⁶ Nureddin Selîm de el-Müminûn Suresi 23/20 âyette yer alan “تَنْبِئُ” kelimesindeki iklâbı dudakları kapatmadan okumaktadır.⁶⁷ Buna karşın Velid el-Felûcî el-Kasas Suresi 28/66 ayette yer alan “الْأَنْبَاءُ” kelimesindeki iklâbda,⁶⁸ İbrahim Düleymî de Yûsuf Suresi 12/15. âyette yer alan “لَنْتَبِئَنَّكُمْ بِأَمْرِهِمْ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatılarak okumaktadır.⁶⁹

⁵⁵ Izاعة القرآن الكريم من الشارقة، “إذاعة الإمارات | القارئ: سلطان الحوسني من الأمانة الإماراتية في الشارقة”، YouTube (8 Temmuz 2019), 02:20.

⁵⁶ Izاعة القرآن الكريم من الشارقة، “القارئ أحمد عبدالكريم بن عيد II صلاة التراويح 13 رمضان”، YouTube (5 Nisan 2023), 06:48.

⁵⁷ Quran Universe, “quran recitation suruah alrum (the romans) by algerian blind sheikh mohamed irshad”, YouTube (26 Ocak 2020), 00:32.

⁵⁸ QAYUM TV, “2013-1434 Night 5 Taraweeh in Algeria Part 1/2 Beautiful Recitation”, YouTube (14 Tem 2013), 03:06.

⁵⁹ Islamitische filmpjes, “Mohammed Irshaad (blind brother) Taraweeh 2017 Algeria - Night 1 - 1438”, YouTube (29 Mayıs 2017), 04:25.

⁶⁰ Quran Universe, “very beautiful quran recitation by moroccan sheikh moaz aldouaik”, YouTube (14 Kasım 2019), 02:01.

⁶¹ The Holy Quran Recitation, “Beautiful Quran recitation from Sheikh Hisham Harraz Morocco”, Facebook (8 Mayıs 2019), 08:01.

⁶² Quran Universe, “amazing quran recitation by Moroccan sheikh alias hajri-suruah al naml”, YouTube (5 Kasım 2019), 01:47.

⁶³ “قارئ فلسطيني يبدع ويتفوق على مشاهير قراء العالم”، الأبرار تيوب، YouTube (5 Kasım 2017), 02:55.

⁶⁴ “سورة الكهف تلاوه خاشعة هادنة بصوت القارئ الفلسطيني ضياء عبد القادر”، مكتبة القرآن الكريم و السنة النبويه، YouTube (13 Ocak 2020), 02:56.

⁶⁵ “سورة مريم I محمد رشاد الشريف” رحمه الله، أحمد الفحطاني، YouTube (10 Eylül 2018), 05:09.

⁶⁶ Kur'an Meclisi, “Iraklı Hafız Mükemmel Tilavet”, YouTube (28 Aralık 2019), 07:53.

⁶⁷ “القران الكريم بصوت القارئ الشيخ نورالدين سليم بالطور العراقي المبكي والحزين اجمل صوت عراقي جديدي”، رضا مهدي الشبكي، YouTube (29 Mart 2020), 04:12.

⁶⁸ Qur'an TV, “اشهر القراء العراقيين الذين ابدعوا في تلاوة القرآن الكريم بأجمل الاصوات والاطوار”، YouTube (28 Eylül 2020), 02:05.

⁶⁹ “القران الكريم بصوت المرحوم القارئ الشيخ وليد ابراهيم النليمي ماتيسر من سورة يوسف الرجاء الاشتراك”، رضا مهدي الشبكي، YouTube (2 Şubat 2020), 08:04.

Katar

Basra körfezi ülkelerinden Katar'daki okuyucuların iklâb-ihfâ-i şefevînin uygulamasında dudaklarını kapatmaya itina göstermekte oldukları görülebilmektedir: Muaz el-Kasimî el-Bakara 2/251. âyette yer alan "بَعْضُهُمْ يَبْغِضُ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,⁷⁰ Saud el-Hâcîrî el-Bakara Suresi 2/167. âyette yer alan "هُمُ بِخَارِجِينَ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,⁷¹ Yusuf Âşîr de Hûd Suresi 11/84. âyette yer alan "أَرْيَكُمْ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatarak okumaktadırlar.⁷²

Kuveyt

Körfez ülkelerinden Kuveyt'te iklâb-ihfâ-i şefevî uygulamasında ekseriyetle dudaklar açık vaziyette okunmaktadır. Fahd Kenderî tarafından okunan en-Nâziât Suresi 79/14. âyette yer alan "هُمُ بِالسَّاهِرَةِ" kelimeleri arasında yer alan ihfâ-i şefevî dudaklar kapatılarak okunmuştur.⁷³ Ancak Abdullah Ahmed tarafından Nâfi kırâatine göre okunan el-Beled Suresi 90/2. âyette yer alan "جَلُّ بِهَذَا" kelimeleri arasındaki iklâbda,⁷⁴ İbrâhîm Abdülkadir tarafından Hûd Suresi 11/5. âyette yer alan "عَلَيْمٌ بِذَاتٍ" kelimeleri arasında yer alan iklâbda dudaklar açık vaziyettedir.⁷⁵

Libya

Kuzey Afrika'da yer alan ülkelerden Libya'da iklâb-ihfâ-i şefevînin uygulamasında dudakların kapatılarak okunması yaygındır. Abdürrezzak el-Düleymî tarafından okunan Âl-i İmrân Suresi 3/94. âyette yer alan "مِنْ بَعْدٍ" lafızları arasındaki iklâbda,⁷⁶ Nebîl el-Avâmî tarafından Nâfi kırâati üzere okunan el-Meâric Suresi 70/1. âyette yer alan "سَأَلْتُ بَعْدَآبٍ" kelimeleri arasındaki iklâbda,⁷⁷ Rıdvan Abdullah tarafından okunan el-Bakara Suresi 2/233. âyette yer alan "وَالَّذَةَ بَوْلِدَهَا" kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar kapatılarak okunmaktadır.

Lübnan

Orta Doğu ülkelerinden Lübnan'da iklâb-ihfâ-i şefevî dudaklarını açık bırakmak suretiyle uygulama bulunsa da dudaklar kapalı vaziyette uygulama yaygındır. Kasım Hamdân ez-Zümer Suresi 39/41. âyette yer alan "عَلَيْهِمْ يَوْكِلِ" kelimelerindeki ihfâ-i şefevîde dudaklarını açık vaziyette bırakarak okurken,⁷⁸ Muhammed Emhez er-Rûm Suresi 30/47. âyette yer alan "فَجَاؤُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ" kelimelerindeki ihfâ-i şefevîyi,⁷⁹ Abdülkadir Akkêrî Âl-i İmrân Suresi 3/15. âyette yer alan "أَوْ تَبِيئَكُمْ بِخَيْرٍ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîyi,⁸⁰ Sa'd Muhyiddin Firîce de el-A'râf 7/185. âyette yer alan "حَدِيثٌ بَعْدَهُ" kelimeleri arasındaki iklâbı dudaklarını kapatarak okumaktadır.⁸¹

Mısır

Afrika ve Asya kıtalarının birleştiği bir konumda yer alan, Müslüman yoğunluğu itibarıyla önemli İslâm ülkelerinden Mısır, iklâb-ihfâ-i şefevî uygulamasındaki kırılganlığın yaşandığı bölgedir. Zira yukarıda Eymen Rüşdî'den alıntıyla verilen bilgide işaret edildiği üzere, 1950'li yıllara kadar dudaklar tam olarak kapatılarak bir tilavet yapılıyor iken sonrasında okuyucular arasında iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakların aralık bırakıldığı uygulama şekli yaygınlaşmıştır. Bu durumu tespit için kayıtlar üzerinden yapılan tahkikat neticesinde: Mısır'da 1906 yılında kaydedildiği belirtilen bir ses kaydında, Muhammed Selîm tarafından okunan Meryem Suresi 4. âyetteki "أَكُنْ بِدُعَايِكَ" kelimeleri arasında vaki iklâbı uygulama

⁷⁰ Al-Rowad Qatar, "القارئ معاذ القاسمي - قراء من قطر", YouTube (20 Ekim 2013), 02:08.

⁷¹ Al-Rowad Qatar, "القارئ سعود الهاجري - قراء من قطر", YouTube (24 Temmuz 2013), 03:44.

⁷² "من سورة هود | تراويح جامع الإمام ٢٣٠٢م - ١٤٤٤هـ | يوسف عاشير", YouTube (6 Nisan 2023), 07:19.

⁷³ Greenheart330, "من قراء الكويت الشيخ فهد الكندري سورتي عم والنازعات", YouTube (20 Aralık 2012), 06:03.

⁷⁴ "تلاوة بصوت القارئ الكويتي عبد الله احمد في الصحن الحسيني", YouTube (18 Temmuz 2015), 07:21.

⁷⁵ "المصحف المرتل للقارئ ابراهيم عبد القادر مصحف إذاعة القرآن الكريم دولة الكويت سورة هود", YouTube (9 Haziran 2023), 01:38.

⁷⁶ "العربية", YouTube (21 Haziran 2016), 10:45.

⁷⁷ "القرآن الكريم - ليبيا", Facebook (21 Mart 2020), 00:31.

⁷⁸ "مسابقة القرآن الدولية إيران 2018 لطلبة العلوم الدينية القارئ اللبناني قاسم حمدان", YouTube (26 Nisan 2018), 08:41.

⁷⁹ "محمد أمهر من لبنان - نصف نهائي - مسابقة إيران الدولية للقرآن الكريم 31", YouTube (1 Haziran 2014), 05:10.

⁸⁰ "تلاوة من قلب لبنان عذبة وندية، بصوت القارئ الشيخ - عبد القادر عكاري _ من سورة آل عمران", YouTube (2 Şubat 2019), 02:11.

⁸¹ "تلاوة من قلب لبنان عذبة وندية، بصوت القارئ الشيخ - عبد القادر عكاري _ من سورة آل عمران", YouTube (2 Şubat 2019), 01:15.

enasında, dudakların kapalı vaziyette olduğu anlaşılmaktadır.⁸² Yine 1952 yılına ait olduğu belirtilen kayıta, Abdülfettah Şa'şâi tarafından tilavet edilen el-Hucurât Suresi 12. âyetteki "بَعْضُكُمْ بَعْضًا" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudakların kapalı olduğu görülmektedir.⁸³

Buna karşına dünyaca ünlü kâriflerden Abdülbâsit Muhammed Abdüssamed tarafından okunan el-Beled Suresi 90/2 âyette yer alan "جَلُّ بِهَذَا" kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar açık vaziyette okurken⁸⁴ bir diğer meşhur okuyucu Muhammed Sıddik el-Minşevî Kâf Suresi 46/3. âyette yer alan "زَجَّعَ بَعِيدٌ" kelimelerindeki iklâbda dudaklarını kapatmadan okumakta,⁸⁵ Seyyid Verde de en-Nisâ Suresi 4/58. âyette yer alan "يَعْظُمُكُمْ بِهِ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîyi dudakları açık vaziyette uyguladığı görülmektedir.⁸⁶ Mevcut kayıtlar özelinde ortaya çıkan bu durum, Eymen Rüşdî tarafından ifade edilen gerçeği tasdik etmekte, 1950 yıllarından sonra bu tecvîd kaidelerinin tatbikinde bir değişim yaşandığına işaret etmektedir.

Moritanya

Batı Afrika ülkesi Moritanya'da Nâfi kırâatinin yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Ülkedeki okuyucular ekseriyetle iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatmaktadırlar ancak dudakları açık vaziyette okuyanlar da bulunmaktadır: Sâlim Muhammed el-Emin tarafından okunan el-Cin Suresi 72/13. âyette yer alan "يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ" kelimeleri arasındaki iklâbda,⁸⁷ Muhammed es-Sâlik tarafından Nâfi kırâatine göre okunan İsrâ Suresi 17/6. âyetteki "وَأَمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde⁸⁸ er-Râcil Veled Osman tarafından Nâfi kırâatine göre okunan el-Bakara Suresi 2/19. âyetteki "مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklar kapalıdır.⁸⁹ Buna karşın Osman Kân tarafından okunan el-Cin Suresi 72/13. âyette yer alan "يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ" kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar açıktır.⁹⁰

Suriye

Batı Asya ülkelerinden Suriye'de, okuyucuların ikab/ihfâ-i şefevî uygulamalarının geneline bakıldığında dudaklar tam kapalı vaziyette tatbikin yaygın olduğu görülmektedir. Suriyeli okuyucu Mutasım Billah el-Aseli tarafından okunan el-A'râf Suresi 7/157. âyette yer alan "يَأْمُرُهُمُ بِالْمَعْرُوفِ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklar kapalıdır.⁹¹ Başka bir kârif Abdülbâsit Ahmed tarafından okunan el-Enbiyâ Suresi 21/105. âyette yer alan "مَنْ بَعُدَ" kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar kapalı vaziyettedir.⁹² Dünyaca ünlü kırâat alimi Eymen Süveyd Rüşdî Âl-i İmrân Suresi 3/19. âyette yer alan "بَغْيًا بَيْنَهُمْ" kelimeleri arasındaki iklâbı dudaklarını kapatarak uygulamaktadır.⁹³

Somali

Doğu Afrika'da yer alan Somali'de, Kur'ân okuyucularından bazıları iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakları açık vaziyette okusalar da dudaklar kapalı vaziyette uygulama yaygındır: Somalili kârif Abdürreşid Sufî el-Hadîd Suresi 57/20. Ayette yer alan "وَتَقَاخُرُ بَيْنَكُمْ" kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîyi dudakları açık vaziyette okumaktadır⁹⁴ Buna karşın Abdunnâsir Muhammed Yusuf Âl-i İmrân 3/61. Ayette yer alan "مِنْ قَوْمًا بِجَهَالَةٍ" kelimeleri arasındaki iklâbda,⁹⁵ Hüseyin Şeyh Ömer el-Hucurât Suresi 49/6. âyette yer alan "بِعَدَ"

⁸² "أقدم تسجيل صوتي مصري للقرآن الكريم عام ١٩٠٦ م | الشيخ محمد سليم | سورة مريم", YouTube (1 Nisan 2021), 01:10.

⁸³ "الشيخ عبدالفتاح الشعشاعي | الحجات والبينة وقریش | مسجد السيدة زينب 8-21-1952 م .. لأول مرة", عباقرة التلاوة, YouTube, (11 Kasım 2022), 21:51.

⁸⁴ "Powerful Recitation By Sheikh / Abdulbasit Abdulsamad", YouTube (23 Kasım 2016), 00:43.

⁸⁵ "أروع وأخضع تلاوة ستمعها في حياتك راحة لا توصف للشيخ المنشاوي (سورة ق) جودة عالية", قناة روائع الشيخ المنشاوي, YouTube (17 Şubat 2019), 01:04.

⁸⁶ "تلاوات المزامير: سيد ورده", Alfajrtv, YouTube (30 Kasım 2009), 01:04.

⁸⁷ "القرآن الكريم تلاوة موريتانية جميلة للقارئ الداهن الحزب 58-59-60", YouTube (13 Mayıs 2020), 02:32.

⁸⁸ "تلاوة خاشعة ومؤثرة للقارئ محمد السالك، تلاوة موريتانية", YouTube (2 Ekim 2021), 01:45.

⁸⁹ "سورة البقرة للقارئ الموريتاني: الراجل ول عثمان", YouTube (19 Mayıs 2020), 04:44.

⁹⁰ "القارئ عثمان كان (سورة الجن برواية حفص عن عاصم)", YouTube (8 Kasım 2022), 02:52.

⁹¹ Sümbül Efendi Cami, "Muhteşem Kur'an Tilaveti - Mutasım Billah El-Aseli | "Hatice-i Kübra Nesli" İcazet Merasimi", Facebook (26 Haziran 2022), 03,07.

⁹² "قارئ سوري يتفوق بمسابقة لتلاوة القرآن في تركيا", YouTube (18 Nisan 2022), 04:08.

⁹³ Emin Hoca ile İslami İlimler, "Şeyh Eymen Rüşdî Süveyd / Al-i İmrân Suresi", YouTube (17 Ocak 2022), 10:20.

⁹⁴ "صاحب القراءات العشر... نغمة زكية من أرض الصومال", YouTube (29 Mart 2018), 01:12.

⁹⁵ "تلاوة عبدالناصر محمد يوسف - الصومال", YouTube (8 Kasım 2015), 00:47.

kelimeleri arasındaki iklâbda,⁹⁶ Numan Beşir de Âl-i İmrân Suresi 3/18. âyette yer alan “فَأَمَّا بِالْقِسْطِ” kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar kapalı vaziyette okumaktadır.⁹⁷

Sudan

Kuzey Doğru Afrika ülkelerinden Sudan’da iklâb-ihfâ’da dudakların kapalı vaziyette olduğu uygulama yaygındır. Nurin Muhammed Sıddîk Meryem Suresi 19/14. âyette yer alan “وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ” kelimeleri arasındaki iklâbı,⁹⁸ ez-Zeyn Muhammed Ahmed el-Kasas Suresi 28/19. âyette yer alan “نَفْسًا بِأَلْمَسِ” kelimeleri arasındaki iklâbı,⁹⁹ Hasan İdris Mahmud da el-Müminûn Suresi 23/104. âyette yer alan “فَكُنْتُمْ بِهَا” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîyi dudaklarını kapatarak okumaktadır.¹⁰⁰

Suudi Arabistan

Arap Yarımadası’nda nüfus itibarıyla en büyük ülke konumunda olan Suûdî Arabistan’da, Mısır’daki duruma benzer şekilde iklâb-ihfâ-i şefevîlerde dudakların açık vaziyette okunduğu görülmektedir: Kâbe imamlarından Mahir Makîlî el-Bakara Suresi 2/18. âyette yer alan “صَمُّ بُكْمٌ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,¹⁰¹ Abdurrahman es-Sudeysi tarafından okunan el-Kehf Suresi 18/5. âyette yer alan “لَهُمْ بِهِ” kelimelerindeki ihfâ-i şefevîde,¹⁰² Nâsır el-Hutamî de Yûsuf Suresi 12/9. âyette yer alan “مِنْ بَعْدِهِ” kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar açık vaziyette okumaktadırlar.¹⁰³

Tunus

Kuzey Afrika ülkesi Tunus’ta dudaklar kapalı vaziyette iklâb-ihfâ-i şefevînin uygulaması yaygındır: Bilal b. Mahmud tarafından okunan Meryem Suresi 19/32. âyette yer alan “وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ” kelimeleri arasındaki iklâbda,¹⁰⁴ Seyfüddin es-Selimî tarafından okunan el-Hâkka Suresi 69/4. âyette yer alan “وَعَادًا بِالْقَارِعَةِ” kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklarını kapatmakta,¹⁰⁵ Kisai kırâatine göre el-Hümeze Suresi 104/4. ayetini okuyan Muhammed Müşfir de “الْيُنْبِتَنَّ” kelimesindeki iklâbda dudaklarını kapatmak suretiyle tecvîdi uygulamaktadır.¹⁰⁶

Umman

Arap Yarımadası’nın güneyinde yer alan Ortadoğu ülkelerinden Umman’daki Kur’ân kârîlerinin büyük çoğunluğu iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklarını açık bırakmak suretiyle okumaktadırlar: Huza b. Abdullah b. Salim tarafından okunan Yûsuf Suresi 12/9. âyette yer alan “مِنْ بَعْدِهِ” kelimelerindeki iklâbda,¹⁰⁷ Muhammed b. Hamdan tarafından okunan Âl-i İmrân Suresi 3/162. âyette yer alan “كَمَنْ بَاءً” kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar açık vaziyettedir.¹⁰⁸ Buna karşın Talib b. Said tarafından okunan el-Furkân Suresi 25/12. âyette yer alan “مَكَانٍ بَعِيدٍ” kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar kapalıdır.¹⁰⁹

Ürdün

Bir diğer Orta Doğu ülkesi Ürdün’de bazı okuyucular iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakları açık vaziyette okuma yapsalar da dudakların kapalı vaziyette olduğu uygulama yaygındır. Yusuf b. Nuh Ahmed el-

⁹⁶ Ahmed Abanur, “Alqaari Husein Sheikh Omar”, *YouTube* (6 Aralık 2014), 00:57.

⁹⁷ BURHAN DAWAH MAN, “Somali reciter-Heart soothing Quran Recitation by Nouman Bashir part1”, *YouTube* (11 Eylül 2020), 02:29.

⁹⁸ AYAT, “تلاوة سودانية خاشعة ومؤثرة تأسر القلب من سورة مريم | الشيخ نورين محمد صديق { من المحراب } بات”, *YouTube* (26 Şubat 2019), 00:49.

⁹⁹ Mo the dealer, “تلاوة رائعة للقارئ السوداني الزين محمد- سورة القصص”, *YouTube* (4 Nisan 2011), 04:39.

¹⁰⁰ “تلاوة خاشعة من قارئ سوداني الشيخ حسن ادريس محمود”, *YouTube* (2 Aralık 2021), 00:52.

¹⁰¹ Salam | سلام | Surat Al-Baqarah Quran Recitation”, *YouTube* (3 Nisan 2022), 02:57.

¹⁰² VideoAhmd OnLine, “قرآن كريم سورة الكهف صوت السديس”, *YouTube* (26 Ekim 2017), 00:40.

¹⁰³ “سورة يوسف” بأداء محبر وخاشع للشيخ ناصر القطامي ~| رمضان 1433”, *YouTube* (9 Ekim 2021), 02:24.

¹⁰⁴ “Très belle récitation émouvante d'un imam tunisien Bilel Ben Mahmoud ! Sourate Mariem (Marie) !”, *YouTube* (15 Ağustos 2018), 01:35.

¹⁰⁵ AlArabiya العربية “ورتل القرآن | القارئ سيف الدين من تونس”, *YouTube* (5 Haziran 2018), 02:27.

¹⁰⁶ AlArabiya العربية “ورتل القرآن: محمد مشفر - تونس”, *YouTube* (19 Haziran 2015), 06:03.

¹⁰⁷ “سورة يوسف تلاوة القارئ هزاع البلوشي من سلطنة عمان”, *YouTube* (11 Nisan 2017), 02:38.

¹⁰⁸ “مسابقة القرآن الدولية إيران 2018 القارئ العماني محمد بن حمدان الذهلي”, *YouTube* (25 Nisan 2018), 00:45.

¹⁰⁹ “طالب القنوبي | سورة الفرقان تلاوة بالطابع العماني”, *YouTube* (17 Mayıs 2023), 03:44.

Vâkıa 56/24. âyette yer alan “جَزَاءَ بِمَا” kelimeleri arasındaki iklâbı dudaklar açık vaziyette okumaktadır.¹¹⁰ Buna karşın Cemal eş-Şâkir el-Bakara Suresi 2/155. âyette yer alan “وَلَنبَلِّغَنَّكُمْ بَشِيرًا” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,¹¹¹ Hamza Muhammed el-Fâr Yûsuf Suresi 12/9. âyette yer alan “مِنْ بَعْدِهِ” kelimeleri arasındaki İklâbda,¹¹² Ahmed Harasis de el-Mümîn Suresi 40/44. âyette yer alan “بَصِيرًا بِالْعِبَادِ” kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar kapalı vaziyette okumaktadır.¹¹³

Yemen

Orta Doğu ülkesi Yemen'deki okuyucuların iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatmaya ihtimam gösterdikleri görülmektedir: Halil Ali es-Sağîr en-Nahl Suresi 16/119. âyette yer alan “مِنْ بَعْدِهِ” kelimeleri arasındaki iklâbda,¹¹⁴ Heysem el-Duhîn en-Nisâ Suresi 4/86. âyette yer alan “خُبَيْثًا بِتَحِيَّةٍ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,¹¹⁵ Vedi el-Yemenî de et-Tevbe 9/8. âyette yer alan “يُرْضَوْنَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatarak okumaktadır.¹¹⁶

Arap ülkelerinin geneline bakıldığında büyük çoğunluğun iklâb-ihfâ-i şefevîleri dudaklarını kapatmak suretiyle uyguladığı görülmektedir. Zira incelenen yirmi ülkeden Mısır ve Suûdî Arabistan başta olmak üzere Kuveyt ve Umman'daki okuyucular dudaklar açık vaziyette okuyuşu tercih etmekteyken diğerlerinde dudaklar kapalı vaziyetteki uygulama yaygındır. Video kayıtları referans alınan 66 Arap kârîden de yalnız 17'si dudaklarını açık bırakmak suretiyle iklâb-ihfâ-i şefevîyi uygulamaktadırlar. Sadece Arap ülkeleri özelinde ortaya çıkan bu durum -genel kanunun aksine- Arap dünyasında, iklâb-ihfâ-i şefevîlerde dudaklar kapalı şekilde uygulamanın yaygınlığına işaret olarak kabul edilebilir.

3.2. Diğer Müslüman Ülkelerdeki Okuyucuların İklâb/İhfâ-i Şefevî Uygulamaları

Arap olmayan lakin nüfusunun çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bazı ülkelerdeki iklâb-ihfâ-i şefevî uygulamaları şu şekildedir:

Afganistan

Orta Asya ülkelerinden Afganistan'daki okuyucuların bazıları iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatırken bazılarının açık vaziyette okuduğu görülmektedir: Zia ul Haq tarafından el-Mutaffifîn Suresi 83/16. âyette yer alan “كُنْتُمْ بِهِ” kelimelerindeki ihfâ-i şefevîde dudakları kapatarak okurken,¹¹⁷ Barakatullah Saleem tarafından okunan el-Beled Suresi 90/2. âyette yer alan “جَلُّ بِهَذَا” kelimeleri arasındaki iklâbda dudaklar açık vaziyettedir.¹¹⁸

Endonezya

Güneydoğu Asya ülkelerinden Endonezya'da iklâb-ihfâ-i şefevîyi dudakları açık vaziyette uygulayanlar olsa da dudaklar kapalı vaziyette uygulama yaygındır: Darwin Hasibuan tarafından okunan ez-Zümer Suresi 39/75. âyette yer alan “بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklar açık vaziyettedir.¹¹⁹ Buna karşın Muhammad Masood al Shahad ez-Zümer Suresi 39/75. âyette yer alan “بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,¹²⁰ Zainuddin Saheb et-Tevbe Suresi 9/38. âyette yer alan “أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ”

¹¹⁰ Jordan TV, “القرآن الكريم | سورتي الرحمن والواقعة | بصوت القارئ يوسف بن نوح أحمد”, YouTube (1 Ağustos 2016), 08:32.

¹¹¹ Zeki الدولي ميديا, “القارئ الأردني ذو الصوت الشجي الشيخ الدكتور جمال الشاكر”, YouTube (6 Mart 2018), 00:33.

¹¹² MaHmoud HD jorDan, “القارئ الأردني حمزة الفار سورة مؤثرة يوسف عليه السلام”, YouTube (9 Eylül 2019), 04:35.

¹¹³ “استمعوا للنهائية لتلحقوا في الأفق مع هذه الآيات العظيمة”, YouTube (19 Nisan 2023), 01:52.

¹¹⁴ “أقسم بالله أنه من أجمل الأصوات الذين انجبتهم اليمن السعيد”, YouTube (3 Haziran 2018), 03:26.

¹¹⁵ “قارئ يعني في قطر يسبح المصلين بصوته”, YouTube (13 Kasım 2019), 07:04.

¹¹⁶ Almarhomah rasla, “تقرأ أن كريم 9 سورة التوبة القارئ وديع اليمني”, YouTube (2 Mayıs 2020), 03:25.

¹¹⁷ Umair Nasir, “Heart touching and Unique Quran recitation by Qari Zia ul haq(Afghan)”, YouTube (28 Haziran 2015), 00:42.

¹¹⁸ Wahid Afzalzada, “Qari Barakatullah Saleem (AL-BALAD)”, YouTube (20 Haz 2015), 00:42.

¹¹⁹ Raja Production, “Quran Recitation || Al Sheikh Qari Darwin Hasibuan Indonesia || Tilawat e Quran e Pak”, YouTube (29 Haziran 2020), 15:01.

¹²⁰ Tahjib Center, “প্রধান মুসলিম রাষ্ট্রের প্রতিনিধি এখন বাংলাদেশের ফেরাত সম্মেলনে Qari Muhammad Masood al Shahad ১০”, YouTube (4 Ocak 2023), 10:03.

kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,¹²¹ Fadlan Zainuddin en-Nahl 16/125. âyette yer alan “وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklarını kapatarak okumaktadırlar.

İran

Güneybatı Asya ülkelerinden İran’da Endonezya’da olduğu gibi dudakların açık vaziyette olduğu haldeki uygulama bulunsa da genel uygulama dudakların kapatılması yönündedir: İranlı okuyucu Rahim Hakki el-En’âm Suresi 6/151. âyette yer alan “وَصِيكُم بِهِ” kelimelerindeki ihfâ-i şefevîyi dudaklarını kapatmadan okumaktadır.¹²² Mehdi Seyyafzade Lokmân Suresi 31/33. âyette yer alan “يَعْرَتُكُمْ بِاللَّهِ” kelimesindeki ihfâ-i şefevîyi,¹²³ Kerim Mansuri eş-Şems Suresi 91/14. âyette yer alan “رَبُّهُمْ بِذَنبِهِمْ” kelimeleri arasında yer alan ihfâ-i şefevîyi,¹²⁴ Ebu’l-Kasimi el-Bakara Suresi 2/251. âyette yer alan “فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîyi dudaklarını kapatarak okumaktadır.¹²⁵

Pakistan

Güney Asya ülkesi Pakistan’da, iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakların kapatılarak okunması yaygındır: Obaid Ur Rehman en- Nisâ Suresi 4/24. âyette yer alan “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîyi,¹²⁶ Syed Sadaqat Ali et-Teğâbün Suresi 64/6. âyette yer alan “رُسُلَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ” kelimelerindeki ihfâ-i şefevîyi,¹²⁷ Syed Anwar ul Hassan tarafından el-Hâkka Suresi 69/4. âyette yer alan “وَعَادُ بِالْفَارِعَةِ” kelimeleri arasındaki iklâbı dudaklarını kapatarak okumaktadırlar.¹²⁸

Malezya

Güneydoğu Asya ülkesi Malezya da Pakistan’da olduğu gibi iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakların kapalı vaziyette uygulamanın yaygın olduğu ülkelerdendir: Muhammad Umar Syazuli tarafından okunan er-Rûm Suresi 30/3. âyette yer alan “مِنْ بَعْدِ” kelimeleri arasındaki iklâbda,¹²⁹ Wan Ainuddin Hilmi Abdullah tarafından okunan Lokmân Suresi 31/15. âyette yer alan “فَأَنْتِبُكُمْ بِمَا” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde,¹³⁰ H. Nanang Qosim tarafından okunan el-Ankebût Suresi 29/49. âyette yer alan “أَيُّتُ بَيِّنَاتٍ” kelimeleri arasındaki ihfâ-i şefevîde dudaklar kapalıdır.

Türkiye

Giriş bölümünde ifade edildiği üzere ülkemizdeki bazı yazarlar dudakların açık vaziyette olduğu uygulama şeklinin daha doğru olduğunu savunsalar da Türkiye’de iklâb-ihfâ-i şefevîde, dudakların kapatılması şeklindeki uygulama yaygındır:¹³¹

Merhum Abdurrahman Gürses tarafından okunan Yûnus Suresi 10/4. âyette yer alan “الَّذِي بِمَا” kelimelerde yer alana iklâbda,¹³² Fatih Çollak,¹³³ merhum İsmail Biçer¹³⁴ ve Ramazan Pakdil¹³⁵ tarafından okunan

¹²¹ Ask Islamic Media, “Qari Zainuddin Saheb(Indonesia) Beautiful Recitation of Holy Quran 6 Jan 2020 Panskura West Bengal”, *YouTube* (7 Ocak 2020), 02:22.

¹²² nayikalbim, “İranlı hafız Rahim Haki Kuran 2010 Ramazan TRT”, *dailymotion*, 02:05

¹²³Doğal Manzaralar, “Hafız Mehdi Seyyafzade - Lokman Suresi”, *YouTube* (10 Aralık 2011), 04:35.

¹²⁴ Dergah-ı Felah, “İranlı hafız Kerim Mansuri. Yıllar önce Arap Birliğinde okuduğu kıraat.”, *YouTube* (13 Eylül 2016), 06:00.

¹²⁵Kur’an Meclisi, “Bu tilaveti kimler hatırlıyor ? | Ebul Kasimi Efsane Okuyuş”, *YouTube* (6 Aralık 2019), 01:41.

¹²⁶ EMI Pakistan, “Al Quran-ul-Hakim (Qari Obaid-ur-Rehman) Sipaarah 5 part 1”, *YouTube* (24 Haziran 2015), 00:52.

¹²⁷ Al Quran Studio5, “Surah Taghabun | Qari Syed Sadaqat Ali | AlQuran Studio5 | Surah 64 Chapter 64 At Taghabun”, *YouTube* (10 Nisan 2020), 03:59.

¹²⁸ Sabir Naat Studio, “Letst Tilawt ||Qari Syed Anwar ul Hassan Sha|| New Mehfil Husn Qiraat Bhakkar 2023”, *YouTube* (30 Mart 2023), 12:36.

¹²⁹ Huwis_qarnii, “Muhammad Umar Syazuli - #Malaysia || 2022 Kuwait International Quran Recitation Competition”, *YouTube* (22 Ekim 2022), 02:05.

¹³⁰ Berita RTM, “3 PESERTA TERBAIK LELAKI TILAWAH AL QURAN ANTARABANGSA 1436H/2015”, *YouTube* (14 Haziran 2015), 16:28.

¹³¹ Ülkemizdeki durumu daha sağlıklı tespit için Cumhuriyet dönemindeki Reîsü'l-Kurrâların kayıtlarına erişilmeye çalışılmıştır. Ancak şu anda Reîsü'l-Kurrâlık vazifesi uhdesinde bulunan eden Mustafa Demirkan, merhum Reîsü'l-Kurrâlar Mehmet Rüşti Aşıkutlu, Gönenli Mehmet Öğütçü, Ahmet Arslanlar’ın kayıtlarına, talebeleri vasıtasıyla ulaşılmaya çalışılsa da erişilememiştir.

¹³² Mustafa Özcan Güneşdoğdu, “Hayal gibi Abdurrahman Gürses Hocamızın 1976 yılı kaydı”, *YouTube* (19 Ocak 2018), 03:54.

¹³³ Kuran Mektebi, “Humeze suresi anlamı dinle Fatih Çollak (Humeze suresi arapça yazılışı okunuşu ve mealı)”, *YouTube* (24 Şubat 2020), 00:35.

¹³⁴ murat gültekin, “Hümeze Suresi - İsmail BİÇER”, *YouTube* (19 Haziran 2018), 00:23.

Hümeze Suresi 104/4. âyette yer alan “لِيُنَبِّئَنَّ” kelimesinde vaki iklâbda, Mehmet Ali Sarı tarafından okunan el-Hadîd Suresi 57/20. âyette yer alan “بَيْنَكُمْ وَتَفَاخُرُ” kelimeleri arasındaki iklâbda¹³⁶ dudaklar kapalıdır.

Görüldüğü üzere Arap olmayan ülkelerin çoğunluğunda da iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakların açık değil kapalı vaziyette olduğu uygulama yaygındır. Buna göre dünya genelindeki Müslümanların iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklar kapalı vaziyette uygulama yaptıkları söylenebilir. Meselenin nazarî boyutunun da dudakların kapalı olması şeklindeki uygulamaya işaret ettiği dikkate alınrsa iklâb-ihfâ-i şefevîyi uygulama esnasında dudakların kapalı vaziyette bulunmasının doğru uygulama olduğu ifade edilebilir.

4. Sonuç

İklâb/ihfâ-i şefevînin nasıl tatbik edileceği mevzusu, özellikle son dönemlerde, teknolojik imkanların artmasına paralel olarak, dünyanın çeşitli bölgelerindeki farklı okuyuşlara erişebilme imkanının da katkısıyla tartışmalı mevzularından biri haline gelmiştir. Bu tartışmalara ilmi bir zemin kazandırabilme gayesiyle hazırlanan bu çalışmada, taranan 41 Arapça kaynağın birçoğunda iklâb-ihfâ-i şefevînin tanımı bulunsa da dudakların alacağı şekil vs. hakkında açık bir tarife yer verilmediği görülmüştür. Uygulamanın nasıl olması gerektiğiyle alakalı tarif bulunan eserlerin çoğunluğunda ise iklâb-ihfâ-i şefevîyi uygularken dudakların kapatılması gerektiğine dair uyarı ya da işaret yer aldığı tespit edilmiştir. Bunun yanında birkaç eserde, iklâb-ihfâ-i şefevînin doğru şekilde uygulanabilmesinin dudakların açık bırakılmasıyla mümkün olabileceğine işaret edildiği görülmüştür. Bu beyanı ihtiva eden eserlerin ve müelliflerinin künyesine bakıldığında, eserlerin hemen hepsinin yakın dönemlerde yazıldığı ve -bir tanesi hariç- hepsinin de Mısır menşeli olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Meselenin tatbikî boyutuna bakıldığında ise hem Arap hem de sair İslâm ülkelerinin genelinde iklâb-ihfâ-i şefevîde dudakların kapatılarak okunduğu tespit edilmiştir. Zira kayıtları dinlenen 20 Arap ülkesindeki 66 kâriden, ağırlıklı Mısır, Suûdî Arabistan, Kuveyt ve Umman’da bulunan, 17’si dışındaki tamamı; sair İslâm ülkelerindeki 20 kâriden 3 tanesi hariç hepsi iklâb-ihfâ-i şefevîde dudaklar kapalı vaziyette okunmaktadır. Bu sonuç da Kur’ân tilavetinde Arapların okuyuşunun sorgusuz şekilde esas alınması gerektiğini savunan kimseler için önemli bir referans olmalıdır. Ayrıca Mısır özelinde yapılan tahkik neticesinde, 1906 ve 1952 yıllarında kaydedilen bölgedeki meşhur iki kârînin tilâvetinde, iklâb ve ihfâ-i şefevî esnasında dudakların kapalı olduğu, sonraki dönem okuyucuların kayıtlarında ise dudaklar kapatılmadan okunduğu görülmüştür. Ortaya çıkan bu sonuç, problemin nazarî boyutuyla birlikte değerlendirildiğinde, Eymen Rüşdî Süveyd’in, iklâb-ihfâ-i şefevînin uygulamasında yaşanan kırılmaya Mısır’daki okuyucuların kaynaklık ettiğine dair verdiği bilgiyi desteklemektedir.

Meseleye dair hem klasik-modern kaynaklarda verilen bilgiler hem de Müslüman ülkelerdeki kârîlerin tatbikatları üzerinden yapılan inceleme neticesinde ulaşılan bulgular, iklâb ve ihfâ-i şefevînin *hâlis mîm* ile, dudaklar kapatılarak uygulanmasının daha doğru kabul edildiğini ifade için yeterli görünmektedir. Farklı saiklerle ihtilaf yaşanan kırâat ve tecvîde dair meselelerde, Kur’ân kıraatinin uyulması gereken (tabi olunan) bir sünnet (الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ مُّبْتَعَةٌ) olduğu hususunun dikkate alınması, kıyasa dayalı uygulamalar yerine fem-i muhsin üstattan ahzedilen usulün esas alınması en isabetli tutum olacaktır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

¹³⁵ Söğütlü Köyü Câmii, “(104) Hümeze Suresi - Ramazan Pakdil Hoca Efendi”, *YouTube* (23 Şubat 2021), 00:48.

¹³⁶ Bünyamin Aydoğdu, “Doktor Mehmet Ali SARI Kuran Tilaveti”, *YouTube* (12 Nisan 2018), 01:35.

Kaynaklar

- Ahmed Abanur, "Alqaari Husein Sheikh Omar". *YouTube*. Yayın Tarihi 6 Aralık 2014.
https://www.youtube.com/watch?v=uFBa0Lhu-fE&ab_channel=AhmedAbanur
- Al Quran Studio5, "Surah Taghabun | Qari Syed Sadaqat Ali | AlQuran Studio5 | Surah 64 Chapter 64 At Taghabun". *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Nisan 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=yYqq2i3Z-gs&ab_channel=AlQuranStudio5
- AlArabiya العربية, "ورتل القرآن | القارئ سيف الدين من تونس". *YouTube*. Yayın Tarihi 5 Haziran 2018.
https://www.youtube.com/watch?v=zMYsCAXKpY4&ab_channel=AlArabiya%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9
- AlArabiya العربية, "ورتل القرآن: محمد مشفر - تونس". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Haziran 2015.
https://www.youtube.com/watch?v=cnx4rmDAF58&ab_channel=AlArabiya%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9
- Alfajrtv, "تلاوات المزامير: سيد وردة". *YouTube*. Yayın Tarihi 30 Kasım 2009.
https://www.youtube.com/watch?v=UtVXoz4qJlSI&ab_channel=alfajrtv
- alisalah_omar, "سورة محمد ﷺ - القارئ". *YouTube*. Yayın Tarihi 27 Ekim 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=nbBmYAgzmMg&ab_channel=alisalah_omar
- almarhomah rasla, "قرآن كريم 9 سورة التوبة القارئ وديع اليميني". *YouTube*. Yayın Tarihi 2 Mayıs 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=e_go86Fje9Q&ab_channel=almarhomahrasla
- Al-Rowad Qatar, "القارئ سعود الهاجري - قراء من قطر". *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Temmuz 2013.
https://www.youtube.com/watch?v=OBREncfIbE&list=FLI7H5Vkj7G2Yd2xoWRhrA&ab_channel=Al-RowadQatar
- Al-Rowad Qatar, "القارئ معاذ القاسمي - قراء من قطر". *YouTube*. Yayın Tarihi 20 Ekim 2013.
https://www.youtube.com/watch?v=uc3s3dKjJOM&ab_channel=Al-RowadQatar
- Althekr Alhakeem, "القارئ البحريني محمود سلمان الإسكافي - طهران". *YouTube*. Yayın Tarihi 18 Haziran 2012.
https://www.youtube.com/watch?v=n47u0yOqgSg&ab_channel=AlthekrAlhakeem
- Ask Islamic Media, "Qari Zainuddin Saheb(Indonesia) Beautiful Recitation of Holy Quran 6 Jan 2020 Panskura West Bengal". *YouTube*. Yayın Tarihi 7 Ocak 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=N_d5njlzXn4&ab_channel=AskIslamicMedia
- Bakırcı, Fetullah. *Kur'ân Kırrâatinde Fem-i Muhsin Kavramı*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
<https://openaccess.izu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12436/2329>
- Başkan, Ömer. "Kur'an Tilavetinde Teorik ve Pratik Düzeyde Zuhur Etmiş Bazı Farklılıklar Üzerine Bir Değerlendirme". *İlahiyat Akademi Dergisi* 10 (2019), 143-168.
- Berita RTM, "3 PESERTA TERBAIK LELAKI TILAWAH AL QURAN ANTARABANGSA 1436H/2015". *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Haziran 2015.
https://www.youtube.com/watch?v=HI6XXZjoE68&ab_channel=BeritaRTM
- BURHAN DAWAH MAN, "Somali reciter-Heart soothing Quran Recitation by Nouman Bashir part1". *YouTube*. Yayın Tarihi 11 Eylül 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=1zVjUTjS9o&ab_channel=BURHANDAWAHMAN
- Bünyamin AYDOĞDU, "Doktor Mehmet Ali SARI Kuran Tilaveti". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Nisan 2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=5MJCjsDiXfy>
- Çiftçi, Ali. "Kur'an Okuyucularının Uygulamasında İttifak Sağlayamadıkları Bir Konu Olan İklâb'ın Değerlendirilmesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 237-256.

- Dergah-ı Felah, "İranlı hafız Kerim Mansuri. Yıllar önce Arap Birliğinde okuduğu kıraat". *YouTube*. Yayın Tarihi 13 Eylül 2016. https://www.youtube.com/watch?v=j7Vvo3VEkWs&ab_channel=Dergah-%C4%B1Felah
- Doğal Manzaralar, "Hafız Mehdi Seyyafzade- Lokman Suresi". *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Aralık 2011. https://www.youtube.com/watch?v=XozvOHVwIyg&ab_channel=NaturalLandscapes
- Ebü'l-Vefa b. Ali. *el-Kavlü's-sedîd fi ilmi't-tecvîd*. Mansura: Daru'l-Vefa, 2003.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân (ö. 444/1053). *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*. BAE: Câmîatiü's-Şêriga, 2007.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. Bağdat: Daru'l-Enbâr, 1988.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1980.
- ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ (ö. 1117/1705). *İthafü fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbeate aşer*. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- el-Bedvî, Mahmud Sibeveyh. *Kitâbü'l-vecîz fi ilmi't-tecvîd*. ty, yy.
- el-Himsî, Muhammed Hasan. *el-Muhtasaru'l-müfid fi ilmi't-tecvîd*. Beyrut: Daru'l-İman, ty.
- el-İşbîlî, İbn Şureyh (ö. 476/1084), *el-Kâfi fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdu's-Semi Şafiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- el-Mekrûş, el-Muhtârü'l-Müşrî. *Keyfe negraü'l-kurâni'l-kerîm bi rivâyeti'l-imâm kâlûn ani'n-nâfi'l-medenî*. Malta: yy. 2001.
- el-Mersafî, Abdülfettah. *Kitâbü hidayetü'l-kârî ilê tecvîdi kelêmi'l-bârî*. Medine: Mektebetü Tayyibe, ty.
- EMI Pakistan, "Al Quran-ul-Hakim (Qari Obaid-ur-Rehman) Sipaarah 5 part 1". *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Haziran 2015. https://www.youtube.com/watch?v=fXKM7uBiF_M&ab_channel=EMIPakistan
- Emin Hoca ile İslami İlimler, "Şeyh Eymen Rüşdü Süveyd / Al-i İmran Suresi". *YouTube*. Yayın Tarihi 17 Ocak 2022), 10:20. https://www.youtube.com/watch?v=S1bPGkdDHLw&ab_channel=EminHocaile%C4%B0slami%C4%B0limler
- en-Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhibbi'd-Dîn. *Şerhu tayyibeti'n-neşr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Faryal Zekeriyya el-Abd. *el-Mîzân fi ahkâmi't-tecvîdi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-İlmiyye, ty.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar". *Bilimname* 1 (2014), 25-50. <https://dergipark.org.tr/pub/bilimname/issue/3498/47532>
- greenheart330, "من قراء الكويت الشيخ فهد الكندري سورتي عم والنازعات". *YouTube*. Yayın Tarihi 20 Aralık 2012. https://www.youtube.com/watch?v=jhusAmCEV0s&ab_channel=greenheart330
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b.Amr Ferahidi (175/791). *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai. Lübnan: Daru Meketebet'el-Hilâl, ty.
- huwis_qarnii, "Muhammad Umar Syazuli - #Malaysia || 2022 Kuwait International Quran Recitation Competition". *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Ekim 2022. https://www.youtube.com/watch?v=w-rYaq2PKvc&ab_channel=huwis_qarnii
- İbn Balbân, Muhammed b. Bedruddîn el-Hanbelî. *Buğyetü'l-müstefîd fi ilmi't-tecvîd*. Lübnan: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 2011.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429). *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Bâziş, Ebu'l-Hasan. *el-İkna' fi'l-kırââti's-seb'*. yy. Daru's-Sahâbe li't-Türâs, ty.
- İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Gâsih, Ebül-Kasım. *Kitâbü sirâci'l-kârii'l-müptedî ve tezkêru'l-mukrii'l-müntehî*. Mısır: Matbaatü Mustafa Elbebî el-Halebî, 3. Basım, 1954.
- İslamitische filmpjes, "Mohammed Irshaad (blind brother) Taraweeh 2017 Algerie - Night 1 - 1438". *YouTube*. Yayın Tarihi 29 Mayıs 2017. https://www.youtube.com/watch?v=vA3_XH10OdE&ab_channel=Islamitischefilmpjes
- ismailrao, "10 المقدمه الجزرية في علم التجويد - د.أيمن رشدي سويد 10". *YouTube*. Yayın Tarihi 31 Mart 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=wGypTG6g8yU>
- İzmirli İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'ân*. nşr. Melikşah Sezen. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Kâbil Nasr. *Gâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd*. Kahire: 7. Basım, ty.
- Koç, Mehmet Akif. "Kur'an Kırâatında Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51:2 (2010), 79-91.
- Kur'an Meclisi, "Bu tilaveti kimler hatırlıyor ? | Ebul Kasimi Efsane Okuyuş". *YouTube*. Yayın Tarihi 6 Aralık 2019. https://www.youtube.com/watch?v=IlrxlXMFbqM&ab_channel=Kur%27anMeclisi
- Kur'an Meclisi, "Iraklı Hafız Mükemmel Tilavet". *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Aralık 2019. https://www.youtube.com/watch?v=WUkRnUrC8d8&ab_channel=Kur%27anMeclisi
- Kuran Mektebi, "Humeze suresi anlamı dinle Fatih Çollak (Humeze suresi arapça yazılışı okunuşu ve mealı)", *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Şubat 2020. https://www.youtube.com/watch?v=HwR_S6mxMuc&ab_channel=KuranMektebi
- Listen The Quran, "القارئ البحريني انس العمادي ~ تلاوة رائعة". *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Nisan 2013. https://www.youtube.com/watch?v=Apy9vHdCXyU&ab_channel=ListenTheQuran
- Madazlı, Ahmet. "İklâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 27.
- Mekkî b. Ebû Talib, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed (437/1845). *er-Riaye: li-tecvîdi'l-kıraa ve tahkiki lafzi't-tilave*. Kahire: Mektebü Kurtuba, 2005.
- MaHmouD HD jorDAn, "القارئ الأردني حمزة الفار سورة مؤثرة يوسف عليه السلام". *YouTube*. Yayın Tarihi 9 Eylül 2019. https://www.youtube.com/watch?v=llo5FNCvOnE&ab_channel=MaHmouDHDjorDAn
- Mo the dealer, "تلاوة رائعة للقارئ السوداني الزين محمد- سورة القصص". *YouTube*. Yayın Tarihi 4 Nisan 2011. https://www.youtube.com/watch?v=dVJqvOcnPuo&ab_channel=Mothedealer
- murat gültekin, "Hümeze Suresi - İsmail BİÇER". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Haziran 2018. https://www.youtube.com/watch?v=SwOi6Ye9gB8&ab_channel=muratg%C3%BCltekin
- Mustafa Özcan Güneşdoğdu, "Hayal gibi Abdurrahman Gürses Hocamızın 1976 yılı kaydı". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Ocak 2018. https://www.youtube.com/watch?v=bOnJJa3hxcg&ab_channel=Mustafa%C3%96zcanG%C3%BCne%C5%9Fdo%C4%9Fdu
- nayikalbim, "İrânlı hafız Rahim Haki Kuran 2010 Ramazan TRT", *dailymotion*. <https://www.dailymotion.com/video/xepg3m>
- QAYUM TV, "2013-1434 Night 5 Taraweeh in Algeria Part 1/2 Beautiful Recitation". *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Tem 2013. https://www.youtube.com/watch?v=Z8RoG7xvbDE&ab_channel=QAYUMTV

- Qur'an TV, "اشهر القراء العراقيين الذين ابدعوا في تلاوة القرآن الكريم بأجمل الاصوات والاطوار". *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Eylül 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=Zl0CIRokERk&ab_channel=%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85%2FQur%27anTV
- Quran Universe, "amazing quran recitation by Moroccan sheikh alias hajri-suruah al naml". *YouTube*. Yayın Tarihi 5 Kasım 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=NjgXCOYMGaU&ab_channel=QuranUniverse
- Quran Universe, "quran recitation suruah alrum (the romans) by algerian blind sheikh mohamed irshad". *YouTube*. Yayın Tarihi 26 Ocak 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=etzEhyxPInc&ab_channel=QuranUniverse
- Quran Universe, "very beautiful quran recitation by moroccan sheikh moaz aldouaik". *YouTube*. Yayın Tarihi 14 Kasım 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=18Dr3Qoin3E&ab_channel=QuranUniverse
- Raja Production, "Quran Recitation || Al Sheikh Qari Darwin Hasibuan Indonesia || Tilawat e Quran e Pak". *YouTube*. Yayın Tarihi 29 Haziran 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=ekcnwxCWprM&ab_channel=RajaProduction
- Sabir Naat Studio, "Letst Tilawt ||Qari Syed Anwar ul Hassan Sha|| New Mehfil Husn Qiraat Bhakkar 2023". *YouTube*. Yayın Tarihi 30 Mart 2023.
https://www.youtube.com/watch?v=NbO0jlfkRag&ab_channel=SabirNaatStudio
- Salam | سلام | "سورة البقرة القارئ الشيخ ماهر المعيطي القران الكريم مباشر", Surat Al-Baqarah Quran Recitation". *YouTube*. Yayın Tarihi 3 Nisan 2022.
https://www.youtube.com/watch?v=IBmnxhiMzc&ab_channel=Salam%7C%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85
- Söğütlü Köyü Câmii, "(104) Hümeze Süresi - Ramazan Pakdil Hoca Efendi". *YouTube*. Yayın Tarihi 23 Şubat 2021.
https://www.youtube.com/watch?v=Mj4zFGzMK2Q&ab_channel=S%C3%B6%C4%9F%C3%BCTl%C3%BCK%C3%B6y%C3%BCC%C3%A2mii
- Sümbül Efendi Cami , "Muhteşem Kur'an Tilaveti - Mutasım Billah El-Aseli | "Hatice-i Kübra Nesli" İcazet Merasimi" Facebook. Yayın Tarihi 26 Haziran 2022.
<https://www.facebook.com/watch/?v=761363138214262>
- Tahjib Center, "প্রধান মুসলিম রাষ্ট্রের প্রতিনিধি এখন বাংলাদেশের ফেরাত সম্মেলনে Qari Muhammad Masood al Shahad id". *YouTube*. Yayın Tarihi 4 Ocak 2023.
https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=nCQymhU3vxY&ab_channel=TahjibCenter
- The Holy Quran Recitation, "Beautiful Quran recitation from Sheikh Hisham Harraz Morocco". Facebook. Yayın Tarihi 8 Mayıs 2019.
<https://www.facebook.com/watch/?v=2367835263248379>
- Umair Nasir, "Heart touching and Unique Quran recitation by Qari Zia ul haq(Afghan)". *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Haziran 2015.
https://www.youtube.com/watch?v=3JzfHMG7Grw&ab_channel=UmairNasir
- VideoAhmd OnLine, "قران كريم سورة الكهف صوت السديس". *YouTube*. Yayın Tarihi 26 Ekim 2017.
https://www.youtube.com/watch?v=IIDahzcSRs8&ab_channel=VideoAhmdOnLine
- Wahid Afzalzada, "Qari Barakatullah Saleem (AL-BALAD)". *YouTube*. Yayın Tarihi 20 Haz 2015.
https://www.youtube.com/watch?v=w8H1GD32w6k&ab_channel=WahidAfzalzada
- الأبرار تيوب, "قارئ فلسطيني يبدع ويتفوق على مشاهير قراء العالم", *YouTube*. Yayın Tarihi 5 Kasım 2017.
<https://youtu.be/PRsF3ornRgo?si=cBauJC0g2EDPEcdN>
- أحمد القحطاني, "سورة مريم I محمد رشاد الشريف"رحمه الله", *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Eylül 2018.
https://www.youtube.com/watch?v=zSUD_v-

[V2IM&ab_channel=%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AD%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A](https://www.youtube.com/watch?v=WluX6MgMLA&ab_channel=SharjahRadioQuran%D8%A5%D8%B0%D8%A7%D8%B9%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AD%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A)

”قراء الإمارات | القارئ: سلطان الحوسني من الأمانة الإماراتيين في الشارقة“، إذاعة القرآن الكريم من الشارقة
Temmuz 2019.

https://www.youtube.com/watch?v=WluX6MgMLA&ab_channel=SharjahRadioQuran%D8%A5%D8%B0%D8%A7%D8%B9%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%82%D8%A9

”القارئ أحمد عبدالكريم بن عيد II صلاة التراويح 13 رمضان“، إذاعة القرآن الكريم من الشارقة

https://www.youtube.com/watch?v=SbHVgxa-Okk&ab_channel=SharjahRadioQuran%D8%A5%D8%B0%D8%A7%D8%B9%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%82%D8%A9

”تلاوة عبدالناصر محمد يوسف - الصومال“، الأمانة العامة لمسابقة القرآن الكريم

https://www.youtube.com/watch?v=Jr-nFsCSq78&ab_channel=%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%A7%D9%86%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85%D8%A9%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%A7%D8%A8%D9%82%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85

”أقسم بالله أنه من أجمل الأصوات الذين انجبتهم اليمن السعيد“، أنصر نبيك محمد

https://www.youtube.com/watch?v=RgeSmjXV4GQ&ab_channel=%D8%A3%D9%86%D8%B5%D8%B1%D9%86%D8%A8%D9%8A%D9%83%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF

”Très belle récitation émouvante d'un imam tunisien Bilel Ben Mahmoud ! Sourate Mariem (Marie)“، بن موسى عماد

https://www.youtube.com/watch?v=r0bcty1he0&ab_channel=%D8%A8%D9%86%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%89%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%AF

”القرآن الكريم تلاوة موريتانية جميلة للقارئ الداهن الحزب 58-59-60“، تلاوات ونصوص محظارية موريتانية

Mayıs 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=rzK7VvGbrjg&ab_channel=%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%88%D8%A7%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B5%D9%85%D8%AD%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9%D9%85%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%AA%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9

”تلاوة خاشعة ومؤثرة القارئ محمد السالك، تلاوة موريتانية“، تلاوة موريتانية

https://www.youtube.com/watch?v=B1g2l8nbQaY&ab_channel=%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%88%D8%A9%D9%85%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%AA%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9

”القرآن الكريم | سورتي الرحمن والواقعة | بصوت القارئ يوسف بن نوح أحمد“، Jordan TV، التلفزيون الأردني

1 Ağustos 2016.
https://www.youtube.com/watch?v=Il5WQL_S60E&ab_channel=%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%B2%D9%8A%D9%88%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%AF%D9%86%D9%8AJordanTV

”تلاوة بصوت القارئ الكويتي عبد الله احمد في الصحن الحسيني“، دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة

Temmuz 2015.
https://www.youtube.com/watch?v=ekL1DdafgUc&ab_channel=%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85%D9%81%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AA%D8%A8%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%AF%D8%B3%D8%A9

- YouTube. Yayın Tarihi 10 Şubat 2016. "القارئ قاسم القطري || من سورة الدخان || المحفل القرآني الأسبوعي 1437هـ"، دار القرآن الكريم في العتبة العلوية المقدسة
https://www.youtube.com/watch?v=sMS_gvshDvA&ab_channel=%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85%D9%81%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AA%D8%A8%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%AF%D8%B3%D8%A9
- YouTube. Yayın Tarihi 29 Mart 2020. "القران الكريم بصوت القارئ الشيخ نورالدين سليم بالطور العراقي المبكي والحزين اجمل صوت عراقي جديد"، رضا مهدي الشبكي
https://www.youtube.com/watch?v=6uy4BQzgoB4&ab_channel=%D8%B1%D8%B6%D8%A7%D9%85%D9%87%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D9%8A
- YouTube. Yayın Tarihi 2 Şubat 2020. "القران الكريم بصوت المرحوم القارئ الشيخ وليد ابراهيم الدليمي ماتيسر من سورة الرجاء الاشتراك"، رضا مهدي الشبكي
https://www.youtube.com/watch?v=o7p7tcu8PbU&ab_channel=%D8%B1%D8%B6%D8%A7%D9%85%D9%87%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A8%D9%83%D9%8A
- YouTube. Yayın Tarihi 2 Aralık 2021. "تلاوة خاشعة من قارئ سوداني الشيخ حسن ادريس محمود"، روائع السوني
https://www.youtube.com/watch?v=5ajN56RqWPo&ab_channel=%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D8%B9%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%80%D9%80%D9%80%D9%88%D9%86%D9%8A
- YouTube. Yayın Tarihi 6 Mart 2018. "القارئ الأردني ذو الصوت الشجي الشيخ الدكتور جمال الشاكر"، زكي الدولي ميديا
https://www.youtube.com/watch?v=aHZHCnJBejY&ab_channel=%D8%B2%D9%83%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D9%8A%D9%85%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D8%A7
- YouTube. Yayın Tarihi 17 Mayıs 2023. "طالب القنوبي | سورة الفرقان تلاوة بالطابع العماني"، طالب القنوبي
https://www.youtube.com/watch?v=TgT5FMBwaIM&ab_channel=%D8%B7%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%86%D9%88%D8%A8%D9%8A
- YouTube. Yayın Tarihi 19 Mayıs 2020. "سورة البقرة للقارئ الموريتاني : الراجل ول عثمان"، ظهور العيس
https://www.youtube.com/watch?v=Yamj0gwRtPc&ab_channel=%D8%B8%D9%87%D9%88%D8%B1%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%8A%D8%B3
- YouTube. Yayın Tarihi 11 Kasım 2022. "الشيخ عبدالفتاح الشعشاعي | الحجرات والبينة وقريش | مسجد السيدة زينب 21-8-1952 م .. لأول مرة"، عباقرة التلاوة
https://www.youtube.com/watch?v=5vpcRsily4&ab_channel=%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D9%82%D8%B1%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%88%D8%A9
- YouTube. Yayın Tarihi 21 Haziran 2016. "ورتل القرآن: القارئ الليبي عبدالرزاق مقام"، العربية
https://www.youtube.com/watch?v=2oxgItvR_8A&ab_channel=AlArabiya%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9
- YouTube. Yayın Tarihi 9 Haziran 2023. "المصحف المرتل للقارئ ابراهيم عبد القادر مصحف إذاعة القرآن الكريم دولة الكويت سورة هود"، غراس
https://www.youtube.com/watch?v=ZEtAd15IeXO&ab_channel=%D8%BA%D8%B1%D8%A7%D8%B3
- YouTube. Yayın Tarihi 19 Nisan 2023. "استمعوها للنهاية لتحلقوا في الأفاق مع هذه الآيات العظيمة"، القارئ أحمد الحراسيس
https://www.youtube.com/watch?v=2xrQtjZqm5c&ab_channel=%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%B1%D8%A6%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D9%8A%D8%B3%7CQareeAhmadHarasis
- YouTube. Yayın Tarihi 13 Kasım 2019. "قارئ يماني في قطر يسحر المصلين بصوته"، قراء يمانيون
https://www.youtube.com/watch?v=uFvDJL7KjyI&ab_channel=%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D9%8A%D9%85%D9%86%D9%8A%D9%88%D9%86
- Facebook. Yayın Tarihi 21 Mart 2020. "تلاوات ليبية"، القرآن الكريم – ليبيا
<https://www.facebook.com/watch/?v=514692509440632>

- القرآن الكريم Quran Tube, "سورة يوسف تلاوة القارئ هزاع البلوشي من سلطنة عمان". YouTube. Yayın Tarihi 11 Nisan 2017.
https://www.youtube.com/watch?v=iNq6zIG31sY&ab_channel=%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85QuranTube
- الجزيرة "قارئ سوري يتفوق بمسابقة لتلاوة القرآن في تركيا". YouTube. Yayın Tarihi 18 Nisan 2022.
https://www.youtube.com/watch?v=Y3SV6UO8j84&ab_channel=AlJazeeraArabic%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D9%8A%D8%B1%D8%A9
- الذاكرين "القارئ عبد العزيز سحيم الجزائري صلاة التراويح من الإمارات العربية المتحدة", قناة الذاكرين 2023.
https://www.youtube.com/watch?v=ednCK1WlXY0&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%86%2FaldhaakirinTV
- القمامي "سورة يوسف" بأداء محبر وخاشع وللشيخ ناصر القمامي | رمضان 1433", القناة الرسمية للشيخ ناصر القمامي Ekim 2021.
https://www.youtube.com/watch?v=ZYEQSi3P6dI&ab_channel=%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%A9%D9%84%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B7%D8%A7%D9%85%D9%8A
- الشاهد "صاحب القراءات العشر . . . نعمة زكية من أرض الصومال" | قناة الشاهد YouTube. Yayın Tarihi 29 Mart 2018.
https://www.youtube.com/watch?v=bHuaCqFgIA&ab_channel=Chahedtv%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D9%87%D8%AF
- الإيرانية "مسابقة القرآن الدولية إيران 2018 لطلبة العلوم الدينية القارئ اللبناني قاسم حمدان", قناة القرآن الكريم الإيرانية Nisan 2018.
https://www.youtube.com/watch?v=Q926iFze08w&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9IranianQuranchannel
- الإيرانية "مسابقة القرآن الدولية إيران 2018 القارئ العماني محمد بن حمدان الذهلي", قناة القرآن الكريم الإيرانية 2018.
https://www.youtube.com/watch?v=2jdsdWifsKI&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9IranianQuranchannel
- الموريتانية "القارئ عثمان كان (سورة الجن برواية حفص عن عاصم)", قناة الموريتانية YouTube. Yayın Tarihi 8 Kasım 2022.
https://www.youtube.com/watch?v=6C1Mdm0TLr8&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%AA%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9T%C3%A9visiondeMauritanie
- الموسوي "محمد أمهز من لبنان - نصف نهائي - مسابقة إيران الدولية للقرآن الكريم 31", قناة الموسوي YouTube. Yayın Tarihi 1 Haziran 2014.
https://www.youtube.com/watch?v=UQ4rlFuveFk&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%88%D9%8A
- HD" أروع وأخشع تلاوة ستسمعها في حياتك راحة لا توصف للشيخ المنشاوي (سورة ق) جودة عالية", قناة روائع الشيخ المنشاوي YouTube. Yayın Tarihi 17 Şubat 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=qIYh6fG2pr4&ab_channel=%D9%82%D9%86%D8%A7%D8%A9%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D8%B9%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B4%D8%A7%D9%88%D9%8A
- "تلاوة من قلب لبنان عذبة وندية، بصوت القارئ الشيخ - عبد القادر عكاري _ من سورة آل عمران", محمد عقيل الرويلي YouTube. Yayın Tarihi 2 Şubat 2019.
https://www.youtube.com/watch?v=LnzJSgPO378&ab_channel=SaadFreija-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%B1%D8%A6%D8%B3%D8%B9%D8%AF%D9%81%D8%B1%D9%8A%D8%AC%D8%A9

- YouTube. Yayın Tarihi 2019. "تلاوة من قلب لبنان عذبة وندية، بصوت القارئ الشيخ - عبد القادر عكاري _ من سورة آل عمران"، محمد عقيل الرويلي
Tarihi 2 Şubat
https://www.youtube.com/watch?v=jhTJDOoXAN8&ab_channel=%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%B9%D9%82%D9%8A%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%8A%D9%84%D9%8A
- YouTube. Yayın Tarihi 13 Ocak 2020. "سورة الكهف تلاوه خاشعه هادئه بصوت القارئ الفلسطيني ضياء عبد القادر"، مكتبة القران الكريم و السنه النبويه
<https://youtu.be/QUzXz858AZ8?si=ov6BitXGERL6nxAF>
- YouTube. Yayın Tarihi 2016. "Powerful Recitation By Sheikh / Abdulbasit Abdulsamad"، موقع الشيخ عبد الباسط عبد الصمد
Tarihi 23 Kasım
https://www.youtube.com/watch?v=wblLn-iV2Fc&ab_channel=%D9%85%D9%88%D9%82%D8%B9%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D8%B7%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%85%D8%AF
- YouTube. Yayın Tarihi 2021. "أقدم تسجيل صوتي مصري للقرآن الكريم عام ١٩٠٦ م | الشيخ محمد سليم | سورة مريم"، نوادر فن التلاوة والإنشاد
Tarihi 1 Nisan
https://www.youtube.com/watch?v=UgjE-HniiHg&ab_channel=%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%AF%D8%B1%D9%81%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%88%D8%A9%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%B4%D8%A7%D8%AF
- YouTube. Yayın Tarihi 2019. "تلاوة سودانية خاشعة ومؤثرة تأسر القلب من سورة مريم | الشيخ نورين محمد صديق { من المحراب " AYAT يات
Tarihi 26 Şubat
https://www.youtube.com/watch?v=anN2gXyukKQ&ab_channel=%D8%A2%D9%8A%D8%A7%D8%AAAYAT
- YouTube. Yayın Tarihi 6 Nisan 2023. "من سورة هود | تراويح جامع الإمام ٢٠٢٣ م - ١٤٤٤ هـ | يوسف عاشير"، يوسف عاشير
https://www.youtube.com/watch?v=w0dYqhesr98&ab_channel=%D9%8A%D9%88%D8%B3%D9%81%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D9%8A%D8%B1



Dergiabant

2024, 12(1): 237-258, doi: 10.33931/dergiabant.1402301



Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalındaki Lisansüstü Tezlerin Tema, Cinsiyet, Üniversite ve Öğrenim Türü Bakımından Analizi

Analysis of Postgraduate Theses in the Department of Arabic Language and Rhetoric in Terms of Theme, Gender, University and Type of Education

Ramazan KILIÇ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 08.12.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 07.03.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Arap dili, İslamiyet'in doğuşundan bu yana gerek dîni gerekse kültürel bakımdan pek çok araştırmaya konu edilmiştir. Ülkemizde son yıllarda yürütülen lisansüstü tez sayılarında ciddi bir artış yaşandığı gözlenmektedir. İlâhiyat dışında bazı fakülte ve bölümlerde de araştırma konusu olan Arapçanın ilâhiyat bünyesindeki konumu ve durumunu ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu sebeple Yüksek Öğretim Kurulu'nun resmi tez veri sistemi olan Ulusal Tez Merkezi ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nin web sayfalarından yararlanılmış, ilgili veriler doküman analizi tekniği kullanılarak yorumlanmıştır. Tez çalışmaları tema, cinsiyet, yıl, dil, üniversite ve lisansüstü düzey bakımından incelenmiştir. Arap diline dair Arapça Mütercimlik-Tercümanlık, Arap dili eğitimi, Arap dili ve edebiyatı gibi diğer dal/programlar bu araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Yalnızca ilâhiyat fakültelerinin incelenmesinin temel sebebi tüm yılları temalarına göre kapsayacak sayısal verilerin, makale sınırları içerisinde ele alınmasının mümkün olmayışından kaynaklıdır. Arap dili ve belâğati alanında yapılmış tez çalışmalarının bazı açılardan dikkat çektiği görülmüştür. Bunlardan en dikkat çeken yazı dili Arapça olan tez çalışmalarıdır. Son yıllarda sayıları hızla arttığı gözlemlenen bu tezler içerik ve yapı bakımından kimi olumsuz durumları barındırmaktadır. Araştırmada tez danışmanlıkları meselesine de değinilmiştir. Nitekim Arap dili ve belâğati alanındaki bazı tezlerin Temel İslâm Bilimleri (tefsir gibi) kürsüsü dışında diğer bölümlerde (din felsefesi gibi) görev yapan öğretim üyelerinin de danışmanlık yaptığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Lisansüstü Tezler, Tema, Üniversite, Veri Analizi.

&

Abstract: The Arabic language has been a subject of research for people from many nations, both religiously and culturally, since the birth of Islam. There has been a significant increase in the number of postgraduate theses conducted in our country in recent years. It is important to reveal the position and status of Arabic within theology, which is also available in other faculties and departments. For this reason, the necessary data was obtained by using the web pages of the National Thesis Center, which is the official thesis data system of the Council of Higher Education, and the Islamic Research Center managed by the Turkish Religious Foundation. Thesis studies were examined in terms of theme, gender, year, language, university and graduate level. Relevant data were interpreted using the document analysis technique. Arabic Translation and Interpretation program, Division of Arabic Language Education, Arabic Language and Literature department, which are fields related to the Arabic language, are excluded from the scope of this research. The main reason why only theology faculties are taken into account is that it is not possible to handle numerical data that will cover all years according to their themes within the limits of the article format. Thesis studies completed in the field of Arabic language and rhetoric attract attention with some aspects. The first of these is the situation of theses written in Arabic language. Arabic theses, the number of which has increased rapidly in recent years, need to be evaluated in terms of content and structure. In addition, the fact that faculty members from a department other than Arabic language and rhetoric in the department of basic Islamic sciences (like Qur'anic exegesis) or faculty members working in other departments (like department of Islamic philosophy) undertake consultancy duties is another issue that will be criticized.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Graduate Thesis, Theme, University, Data Analysis.

Atıf/Cite as: Kılıç, Ramazan. "Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalındaki Lisansüstü Tezlerin Tema, Cinsiyet, Üniversite ve Öğrenim Türü Bakımından Analizi". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 237-258. doi: 10.33931/dergiabant.1402301

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethik: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Arş. Gör. Dr., Ramazan Kılıç, Hitit Üniversitesi, ramazankilic@hitit.edu.tr.

1. Giriş

Dünya üzerinde yaklaşık 270 milyon insanın konuştuğu Arapçanın öğretimi asırlar öncesine uzanan bir maziye sahiptir. Devlet yapılanmasının olduğu Emevî ve Abbâsî döneminde ev ve mescitler örgün eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü mekanlar olmuştur. Toplumun hemen her tabakası gibi Halifeler ve devlet adamları da Arapçaya özel bir önem atfetmişlerdir. Sarayda düzenlenen ilim meclisleri dışında devlet başkanlarının aile efradına yönelik yürüttüğü çeşitli faaliyetler (nahiv, mesele, edebiyat dersleri gibi) bunlardan başlıcalarıdır. Hicrî III. Yüzyılın önemli isimlerinden olan İbnü's-Serrâc da (ö. 316/929) eserini kaleme alırken insanların öğrenme gayelerine atıfta bulunmuş, dönemin konjonktürüne açık bir şekilde işaret etmiştir.² Eski ismiyle "el-Arabîyye" terimi, edebiyat, ahbar ve kıraat gibi farklı disiplinleri içinde barındıran ve günümüzde de Arapçayı ifade eden bir alan olmuştur. Arapça dâhil pek çok İslâmî disipline yer veren medreselerin sistematik olarak kurucusu, Büyük Selçuklu Devleti'nde önemli görevlerde bulunan Nizâmülmülk (ö. 485/1092) olarak kabul edilir.³

Osmanlı'da ilk medresenin 731/1330-31 yılında İznik şehrinde kurulduğu düşünülmektedir. Orhan Bey (ö. 763/1362) dönemine kadar Osmanlı eğitim-öğretim faaliyetlerinin mahiyeti hakkında yeterli bilgi olmasa da cami ve mescitlerin bu fonksiyonu karşılamaları muhtemeldir. Osmanlı döneminde özellikle Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481) ile birlikte düzenli hale gelen eğitim sistemi içerisinde Arap dili varlığını her daim sürdürmüştür. Medreseler müfredat itibarıyla: "Cüz'ıyyât denilen hesap, hendese, hey'et ve hikmet dersleri; alet ilimleri (ulûm-i âliyye / علوم الآلية) kabul edilen belâgat (meânî, bedî', beyân), mantık, kelâm, Arap sarf ve nahvi, dil ve edebiyatı dersleri; ulûm-i 'âliyye (علوم عالیة) denilen tefsir, hadis ve fıkıh" derslerinden müteşekkildir. Öğrenim dili Türkçe olsa da eserler Arapça yazılmıştır.⁴ Medreseler, 3 Mart 1340 (1924) tarihli Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Maarif Vekâleti'ne devredilmesinden yalnızca on üç gün sonra bütünüyle kapatılmıştır.⁵

Günümüzdeki ilâhiyat fakültelerinin kökenini Dârülfünûn-ı Şâhâne bünyesinde 1 Eylül 1900 tarihinde kurulan Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye Şubesine dayandırmak mümkündür. 1913 yılıyla birlikte Ulûm-i Şer'iyye çatısı altında varlığını devam ettiren bu müessese Selimiye Camii'nin avlusunda bulunan I. Abdülhamid Medresesi bünyesinde Medresetü'l-Mütehassısîn ile faaliyetlerini sürdürmüştür. Şeyhülislâmlık çatısı altında yer alan bu medrese 1918 yılında Süleymaniye Medresesi olarak isim değişikliğine uğramıştır. Müfredatta bulunan ders şubeleri şu şekildedir; "Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve hikmet (tasavvuf, ilm-i nefis, ahlâk da dâhil) ve edebiyat (Arap, Türk, Fars ve Garp edebiyatı)".⁶ Süleymaniye Medresesi 3 Mart 1924 tarihinde yürürlüğe giren 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu kapsamında kapatılmıştır. İlâhiyat Medresesi bünyesinde bulunan İstanbul Dârülfünûn'u 31 Mayıs 1933'te çıkarılan bir kanun gereği kapatılmış, aynı amaca hizmetle İstanbul Üniversitesi kurulmuş, bünyesinde bulunan ilâhiyat fakültesi birtakım nedenlerden dolayı kapatılarak yerine İslâm Tetkikleri Enstitüsü açılmıştır.

Türkiye siyasetinde çok partili hayata geçilmesiyle birlikte din öğretimi meselesi gündeme geldiğinde milletvekillerinden bazısının bir ilâhiyat fakültesi açılmasına dair girişimleri neticesinde, 4 Haziran 1949 tarih ve 5424 sayılı kanunla Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi kurulmuştur. Ortaöğretim seviyesi akabinde dört yıl süreyle (1972-1982) gerçekleştirilen İlahiyat eğitimine dair müfredat bilgisi şu şekildedir: "Kur'an ve İslâm dini esasları, tefsir, hadis, İslâm hukuku, kelâm ve mezhepler tarihi, tasavvuf tarihi, felsefe-mantık, İslâm felsefesi, dinler tarihi, İslâm tarihi, din psikolojisi, din sosyolojisi, İslâm sanatları tarihi, Arapça, Farsça, klasik dinî Türkçe metinler, paleografi, pedagoji."

² Ebû Bekr Muhammed İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahvi*, thk. Abdülhüseyn (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 35.

³ Mefail Hızlı, "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2/2* (1987), 274-275; Ahmet Beken – Muhammed Türkmen, "Nizâmîye ve Müstansırıyye Medreselerinde Arap Dili Öğretimi", *ATEBE Dergisi* 9 (2022), 150-151.

⁴ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 33-35; Mübahat Kütükoğlu, "Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/507-508.

⁵ Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 34-35.

⁶ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1224-1225.

1959 yılına gelindiğinde Millî Eğitim Bakanlığı Müdürlük Komisyonu oluruyla İstanbul'da açılan Yüksek İslâm Enstitüsü'nü sırasıyla Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) ve Yozgat (1980'de açılma da bir yıl sonra kapanmıştır) şehirleri takip etmiştir. "20 Temmuz 1982 tarih ve 41 sayılı Kanun Hükmünde Kararname" ile birlikte tüm enstitüler buldukları ilin üniversitesine eklenmiştir. Böylece lise sonrası yürütülecek dini eğitim ve öğretim ortak bir merkeze bağlanmış ve ilmî ve idârî usuller bakımından müşterek bir zemin oluşturulmuştur.

1991-1992 eğitim öğretim yılına gelindiğinde ilâhiyat fakültelerinin akademik yapılanması içerisinde mevcut düzen şu şekilde olmuştur; "Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, Kelâm, İslâm Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Belâgatı; Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi, İslâm Felsefesi, Din Felsefesi, Mantık, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Eğitimi; İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü İslâm Tarihi, Türk İslâm Sanatları Tarihi, Türk İslâm Edebiyatı ve Türk Din Müsikisi." Lisans düzeyi dışında yüksek lisans ve doktora programlarında da eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü ilâhiyat fakülteleri, 15 Haziran 1989 tarih ve 358 sayılı kanun gereğince öğretmen ve eğitim uzmanı yetiştiren yüksek öğretim statüsü elde etmiştir.⁷

2. İlâhiyat Fakültelerinin Ontolojik Temelleri

Varoluşsal açıdan bakıldığında, genel olarak İlahiyat kavramının neyi ifade ettiği konusunda ortak bir görüşün bulunduğu söylenemez. Zira bu alan, müfredat içeriği ve akademik kimliği açısından kapalı, varoluşsal meşruiyeti problemleri bir zemin üzerine tesis edilmiştir. Cumhuriyet döneminde yaşanan siyâsî olayların muvacehesinde ortaya çıkan ilâhiyat fakültelerinin disiplinler tasvirini yapmak çok kolay bir iş değildir.⁸

1924 yılında Tevhîd-i Tedrisât Kanunu gereğince Dâru'l-Fünûn bünyesinde yürütülen İlahiyat eğitiminin temel amacı "yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirmek"tir. Yeniden yapılandırılarak Ankara Üniversitesi bünyesinde kurulan ilâhiyat fakültesinde ise eğitimin temel amacı, "Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak; mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetiştirilmesi..." şeklinde ifade edilir.⁹ 1998-1999 öğretim yılında uygulamaya konan son programda da temel ilkeler kapsamına giren tespitler dini yeterliliğin öğretimini esas almıştır.¹⁰

Kavramsal bakımından mesleki bir hüviyeti temsil eden ilâhiyatın diğer fakültele kıyasla eğitsel içeriği kapalılık arz eder. Örneğin sosyoloji programından mezun olan bir kişinin alanın ihtiva ettiği içeriğe hâkim olduğu söylenebilir. Buna karşılık ilâhiyat fakültesinden mezun olanların vakıf olukları alanları tasvir ve tespit etmek oldukça zordur. Zira ilâhiyat programı farklı disiplinlerden belli miktarda bilgiyi merkeze almaktadır. Kümülatif yapıdaki bu müfredatın herhangi bir alanında derinleşmek ancak lisansüstü düzeye geçişle mümkün gözükmektedir.¹¹

Arap dilinin ilâhiyat içerisinde yer alması müfredatın bir bakıma konfesyonel¹² olmayan yönünü temsil ettiğini söylemek mümkündür. Mevcut haliyle ilâhiyat fakülteleri Batı'daki *religious studies*¹³ kurumunu

⁷ Halis Ayhan, "İlâhiyat Fakültesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/ 70-71.

⁸ Fahrullah Terkan, "Yüksek Din Tedrisatında Uluslararası Uygulamalar ve 'İlahiyat'ın Disipliner Kimliği, Tanıtım ve Mülâhazalar", *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*, ed. İrfan Aycan vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2023), 119-120.

⁹ Cemal Tosun, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Akademik Yapılanma ve Öğretim Programları Gelişimi (1949-2019)", *Türkiye'nin İlahiyat Birikimi Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019)*, ed. Eyüp Baş vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2019), 74.

¹⁰ Muhammed Şevki Aydın, "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, ed. Ekrem Sarıçioğlu (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004), 19-23.

¹¹ Terkan, "Yüksek Din Tedrisatında Uluslararası Uygulamalar", 79-80.

¹² Doktrin merkezli öğretim olarak da isimlendirilen bu anlayışta dini inanç merkeze alınır. Bkz. Mehmet Bahçekapılı, *Avrupa'da Din Eğitimi* (İstanbul: Önder Yayıncılık, 2012), 32.

anumsatmaktadır. Bu durum belli oranda Osmanlı medreselerinin bir devamı izlenimini oluşturmaktadır. Tematik bakımdan okutulan derslerin âli ve tâli şeklinde iki kısma ayrılması da bunu destekler niteliktedir. Modern döneme gelindiğinde ilâhiyat müfredatının profesyonel yapıdan hiç olmadığı kadar uzaklaştığı söylenebilir.

Dinin araştırılması noktasındaki yaklaşımlar bazı araştırmacılar tarafından iki temele dayandırılır:

“Bir tarafta, geleneksel teoloji öğretimi ve teolojik çalışmalarda görüldüğü üzere bir dini, teolojisini ve pratiklerini profesyonel açıdan çalışma konusu yapan; diğer tarafta ise daha çok aydınlanmacı düşüncenin ve bilimsellik vurgusu yapan seküler yaklaşımın etkisiyle, profesyonel din ve teoloji tedrisinin üniversite ortamında bulunmaması gerektiğini güçlü bir şekilde iddia eden düşünce mevcuttur.”¹⁴

Meseleye geleneksel teoloji ve aydınlanmacı düşünce zaviyesinden bakıldığında Arap dilinin İlahiyat fakültesindeki konumunun medresedekinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Zira medrese eğitiminde Arapçanın kültürel/entelektüel boyutu İslâmî ilimlerdeki işlevselliğinden sonra gelmektedir. Kur’an, hadis ve fıkıh dersleri ‘ulûm-i ‘âliye (yüksek ilimler); kelâm, mantık, belâgat, lügat, nahiv, hendese, hesap, hey’et, felsefe, tarih, coğrafya gibi dersler ise ulûm-i ‘âliye (alet ilimleri) kategorisinde yer alır.¹⁵ Bu konjonktürde medreselerin işlevselliği birkaç maddede özetlenebilir. Alet ilmi muvacehesinde Arapça, ilgili disiplinlerin temel yeterliliğini temsil ettiğinden, hazırlık tedrisâtı olarak kabul görmüştür. Arabî ilimler dâhilinde yer alan belâgat ise Kur’an merkezli bir disiplin olarak Kur’an ‘câzı ile birlikte düşünölmüştür.

Medrese eğitim sisteminde Arap edebiyatına işlevsel temelli yaklaşıldığı söylenebilir. Şiirler belâgat, nahiv ve sözcük bilgisi gibi alanları desteklemek üzere istişhâd vazifesi üstlenmektedir.¹⁶ O halde medrese sisteminin profesyonel yapısıyla Arap dilini dînî ilimler içerisinde erittiği ifade edilebilir.

Günümüz yüksek din öğretimi müfredatında Temel İslâm Bilimleri bölümü içerisinde, tıpkı medreselerde olduğu gibi tefsir (Kur’an), hadis ve İslâm hukuku (fıkıh) disiplinleri olmakla birlikte din ve edebiyat gibi beşerî bilimlerden birkaçını ilgilendiren Arap Dili ve Belâgati alt disiplini bulunmaktadır. İşte ilahiyat fakültesi ile *religious studies* arasındaki farklılık tam bu noktada akıllara gelmektedir. Zira *religious studies* programları alt disipline dâhil olan derslerin eğitimi üniversite bünyesinde bulunan farklı bölümler veya fakülteler üzerinden (disiplinler arası) gerçekleştirilmektedir.¹⁷

Aydın’ın ifadesine göre Üniversitelerin varoluş ilkeleri gereği adeta din ile alakalı içeriklere cephe alması toplamda 20 anabilim dalının ilâhiyat fakültelerine istiflenmesine sebep olmuştur. Örneğin felsefe tarihi gibi bir kürsünün üniversitenin ilgili bölümünün başlı başına temel anabilim dalı olması gerekiyorken, felsefe grubuna dair dört farklı anabilim dalı kurulmuştur.¹⁸ Meseleye tematik olarak bakıldığında akıllara Arap dili ile alakalı diğer kürsü ve bölümler gelmektedir. Arap dili ve belâgati dışında Arapça mütercimlik-tercümanlık programı, Arap dili ve edebiyatı programı ve Arap dili eğitimi anabilim dalı ile ülkemizde Arapçaya dair toplamda dört farklı alan mevcuttur.¹⁹ Bu çalışma bir yönüyle de Arap dili ve belâgatının ilâhiyat fakültesindeki varoluşsal temellerine dair çıkarımlara imkân sunabilecektir.

¹³ Batı dünyasında İlahiyat yapılanmasını karşılayabilecek birkaç müessese bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Religious Studies’tir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Terkan, “Yüksek Din Tedrisatında Uluslararası Uygulamalar”, 40-73.

¹⁴ Terkan, “Yüksek Din Tedrisatında Uluslararası Uygulamalar”, 40-41.

¹⁵ Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, 31, 33-34; Muhittin Eliaçık, “Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları”, *Ullakbilge* 2/4 (Haziran 2014), 34-35.

¹⁶ Abdullah Bedeva, “Şark Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemlerinden Biri Olarak ‘Şiir’in Yeri ve Önemi”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. İsmail Narin (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2012), 1/667.

¹⁷ Terkan, “Yüksek Din Tedrisatında Uluslararası Uygulamalar”, 123-124.

¹⁸ Muhammet Şevki Aydın, “İlahiyat Eğitiminde Geleceğe Yönelik Öneriler”, *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye’de İlahiyat Eğitimi*, ed. İrfan Aycan vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2023), 205-206.

¹⁹ Ömer Acar, Ayten Özçelik, “Başlangıçtan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi”, *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye’de İlahiyat Eğitimi*, ed. İrfan Aycan vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2023), 504-505.

Türkiye’de Arap dili alanında tamamlanan lisansüstü tezlere dair bazı çalışmalar yapılmıştır. M. Vecih Uzunoğlu 1956-2004 yılları arasında;²⁰ – bir devam niteliğinde – Abdullah Kılınçkaya ise 2004-2013 yılları arasında kapsayan bir makale kaleme almıştır.²¹ Hasan Harmancı 1928-2018 yılları arasında lisansüstü tezler dışında kitap, makale vb. türlere de dair çalışmalara kitabında yer vermiştir.²² Son olarak İclal Arslan 2018-2022 yılları arasındaki tezleri kapsayan bir literatür çalışması gerçekleştirmiştir.²³

Tanımlanan çalışmaların ortak özelliği bibliyografik yapıya sahip olmalarıdır. Bibliyografya araştırmaları ilgili alanda çalışma yapmayı düşünenlere yardımcı olmaları açısından oldukça önemlidir. Bu makalenin ulaşmak istediği temel hedef Arap dili ve belagati anabilim dalındaki çalışmaların nicel ve nitel özellikleri bakımından İlahiyat fakülteleri içerisindeki konumunu tespit etmektir.

İlgili çalışmaların dönemin teknik ve elektronik imkanları dikkate alındığında son derece yararlı oldukları şüphesizdir. Günümüz şartlarında literatüre daha geniş ölçekte ve kolay bir şekilde ulaşılabilir. Bu açıdan makalemizde ele alınan lisansüstü tezlerin sayısal verilerinin önceki araştırmalara nicel bir üstünlük sağladığını belirtmekte yarar vardır.

3. Yöntem ve Verilerin Analizi

Bu çalışmadaki veriler doküman analizi tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Diğer ismi belgesel tarama olan bu yöntem mevcut kayıt ve belgelerin araştırılarak veri elde edilmesi üzerine kuruludur. Bu kapsamda kaynak olarak basılı ve elektronik materyallerden faydalanılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti sınırları içerisinde yürütülen lisansüstü tezlere Yüksek Öğretim Kurulu’na (YÖK) bağlı Ulusal Tez Merkezi²⁴ üzerinden ulaşılmaktadır. Buna ek olarak İslam Araştırmaları Merkezi’ne (İSAM) ait “İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu²⁵ üzerinden de bu işlem gerçekleştirilebilmektedir.

YÖK Ulusal Tez Merkezi internet sitesinde yürütülen taramalarda bazı hususlara dikkat edilmiştir. Sitede bulunan “detaylı tarama” seçeneği ile araştırmacılara filtreleme imkânı sunulmaktadır. Bu ekranda üniversite, enstitü, anabilim dalı, bilim dalı, konu, dizin gibi seçenekler bulunmaktadır. Arap dili ve belâgati çalışmalarına ulaşmak için “bilim dalı” kısmına “Arap dili ve belâgati” seçeneğinin girilmesi gerekir. Ancak bu tür bir uygulamada tezlerin ancak yarısına yakını görüntülenebilmektedir. Zira anabilim dalı olarak öğrenci alımı yapabilmek için belirlediği sayıda öğretim üyesi şartının sağlanması gerekir. Eğitim kadrosu kısıtlı olan fakülteler lisansüstü öğrenci alımlarını bölüm üzerinden gerçekleştirmektedirler. Bu sebeple ülkemizde Arap dili ve belâgati anabilim dalında çalışılan tezlerden ciddi bir bölümü Temel İslâm Bilimleri başlığı altına kaydedilmektedir.

Taramalarda dikkat edilen bir diğer husus danışmanların tespiti olmuştur. Zira Temel İslâm Bilimleri çatısı altında Arap diline dair tezlerden bazıları özellikle tefsir alanındaki tezlerle benzerlik göstermektedir. Tezin alanını tespit etme noktasında içerik kontrolünün yetersiz kalması halinde tez danışmanlarına müracaat edilmiştir. Danışmanların Arap dili ve belâgati anabilim dalında görev yaptıklarının kontrolü “YÖK Akademik”²⁶ portalı ve ilgili üniversitenin personel listeleri üzerinden gerçekleştirilmiştir.

²⁰ M. Vecih Uzunoğlu, “Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)”, *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 5/17 (2005), 7-36.

²¹ Abdullah Kılınçkaya, “Türkiye’de Arap Dili Alanında yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (2004-2013)”, *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/27 (2005), 95-130.

²² Hasan Harmancı, *Türkiye’de Arap Dili, Edebiyatı ve Belagati Alanında Yayımlanan Türkçe Eserler Dizini 1928-2018* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020).

²³ İclal Arslan, “2018-2022 Yılları Arası Arap Dili Eğitimiyle Alakalı Yapılmış Lisansüstü Tezler”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (2022), 771-804.

²⁴ Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), “Ulusal Tez Merkezi”, (Erişim 1 Ekim 2023).

²⁵ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “İlahiyat Fakülteleri (1953-2023) Tezler Kataloğu Veri Tabanı” (Erişim 10 Ekim 2023).

²⁶ Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), “YÖK Akademik”, (Erişim 18 Ekim 2023).

İlâhiyat fakültelerinin bağlı buldukları üniversitelerden bazıları kurumsal açıdan değişim ve dönüşüme uğramıştır. Selçuk Üniversitesi 2012 yılı itibariyle Necmettin Erbakan Üniversitesi'ne, Karadeniz Teknik Üniversitesi 2018 yılı itibariyle Trabzon Üniversitesi'ne, Gazi Üniversitesi 2006 yılı itibariyle Hitit Üniversitesi'ne bünyesinde bulundukları İlâhiyat Fakültelerini devretmiştir. Güncel haliyle Karadeniz Teknik Üniversitesi ve Gazi Üniversitesi'nin ilâhiyat fakülteleri bulunmazken diğer üniversiteler sonraki yıllarda yeni fakülteler açmışlardır. Yıllara göre sunulan tabloda her bir üniversitenin lisansüstü mezun sayısı dönüşüm öncesi ve sonrası olmak üzere ayrı biçimde verilmiştir. Selçuk Üniversitesi devir sonrası ilk mezununu 2013 yılında (yüksek lisans) vermiştir.

Temel İslâm Bilimleri üzerinden yapılan tez sorgulamasında günümüz itibariyle 14481 adet teze erişim sağlanmaktadır. Aynı tarama bilim dalı (Arap dili ve belâgati) bazlı yapıldığında ulaşılan tez sayısı 1052'dir. Tarafımızca gerçekleştirilen taramalara göre Arap dili ve belâgati bünyesinde (Temel İslâm Bilimleri çatısı dahil) toplamda 1852 adet tez tamamlanmıştır. Tüm çalışmalar tema, cinsiyet, yıl, dil, üniversite ve lisansüstü düzey bakımından incelenmiştir. Tarafımızca belirlenen 18 adet temanın kapsamı hakkında açıklama yapmakta yarar vardır. Tabloların sayfa sınırını aşmaması adına bazı temaların isimleri kısaltılmıştır.

Tez çalışmalarını bazen tek bir kategori ile ilişkilendirmek mümkün olmamıştır. Zira gerçekleştirilen tüm çalışmalar alt disiplin dışında üst disiplinlerle de ilintilidir. Örneğin; "İmruülkays'ın şiirlerinde belâgat sanatları" başlıklı bir tez çalışması bir şahsiyet olarak İmruülkays, tematik açıdan bir şiir, dil sanatı olarak belâgat alt disiplinlerden meydana gelir. Öte yandan komplike yapıya sahip bu tür çalışmaların yalnızca bir başlık altında toplanması gereklidir. Bu sebeple belirlediğimiz temaların mahiyetleri hakkında gerekli açıklamalarda bulunarak sayısal verilerin daha isabetli biçimde anlaşılması sağlanacaktır.

Konu kapsamına Arap dilini konu edinen diğer fakülte ve bölümlerde hazırlanmış tezler dahil edilmemiştir. Makalede yıllar ve çeşitli temalara ek olarak birtakım parametreler ışığında pek çok istatistiğe yer verilmektedir. Makale formatının imkanları ölçütünde tüm alanları ihtivâ eden bir çalışma gerçekleştirmek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan bu çalışmanın daha geniş ölçekli araştırmalara zemin hazırlaması umulmaktadır.

Toplam sayısı on sekiz olan temalar şu şekilde sıralanabilir; Belâgat, dilbilim, edebiyat, kavram, klasik edebiyat, katalog, lehçe, medya, modern edebiyat, nahiv, pedagoji, roman, sarf, sözlük, şahsiyet, tahkik, Kur'an, usul. İlgili temaların mahiyetine dair bilgiler ise aşağıdaki şekildedir:

Belâgat: Belâgat sanatları dışında tefsir, şiir ve nahiv gibi alanların belâgat ile ilişkisine dair çalışmalar bu başlık altında toplanmıştır.

Dilbilim: Fonetik, fonoloji, morfoloji, sözdizimi gibi alanların semantik ile birleştiği ve konunun merkeze alındığı çalışmalar bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Edebiyat: Bu tema Arap dili edebiyatının herhangi bir sanatı ve temasını ya da edebi yönden belirli bir mekânı (şehir ve ülke gibi) konu edinen çalışmaları kapsar. Örneğin genel anlamda "Arap dilinde sevgi teması" konulu bir çalışma bu kategoride değerlendirilmiştir. Modern dönem edebî şahsiyetleri özelinde yürütülmüş çalışmalar da bu başlık altında mütalaa edilmiştir.

Kavram: Belâgat ve nahiv dışında Kur'an-ı Kerîm ve hadis odaklı kavramların ele alındığı çalışmalar bu kategoride yer almaktadır.

Klasik Edebiyat: "Klasik" kavramı zamansal açıdan miladi 16. Yüzyıl ile sınırlandırılmıştır. Esasında binlerce yıllık edebiyat literatürünü zaman düzleminde birçok kısma ayırmak mümkündür. Makale formatının bu tür bir yaklaşıma imkân sağlamamasından dolayı 16. Asır öncesi klasik dönem olarak kabul edilmiştir. Bu temanın "edebiyat" isimli diğer temadan farkı şudur: Belirli bir zaman dilimine münhasır olan çalışmalar klasik edebiyat başlığı altında değerlendirilmiştir (Abbâsî edebiyatına dair bir tez çalışması buna örnektir). Aynı durum klasik döneme ait şahsiyetler için de geçerlidir (İmruülkays hakkındaki çalışmalar gibi).

Katalog: Şahsî veya resmî nitelikteki kütüphanelerde bulunan Arap diline dair eserlerin listelenmesini amaçlayan bibliyografya çalışmaları “katalog” başlığı altında toplanmıştır.

Lehçe: Ağız ve lehçe özelliklerine dair tezler bu kapsamda değerlendirilmiştir.

Medya: Dilin özel amaçlı bir bölümü olan medya diline dair çalışmalar bu temada yer alır.

Modern Edebiyat: 16. Yüzyıldan sonraki dönemi veya dönemde yaşamış şahsiyeti kapsayan çalışmalar “modern edebiyat” başlığı altında değerlendirilmiştir.

Nahiv: Arapça sentaksına ilgilendiren çalışmalar bu başlık altında yer almaktadır.

Pedagoji: Tez başlığı itibariyle Arap dilinin öğretimini ön plana çıkaran çalışmalar bu temaya dahil edilmiştir.

Roman: Son yıllarda sayısı ciddi oranda artan ve edebî bir tür olan roman müstakil bir tema olarak belirlenmiştir. Buna ek olarak Arap öykücülüğüne dair az sayıda çalışma sayfa bütünlüğünü olumsuz etkilememesi adına ayrı olarak değil, roman teması içerisinde mütalaa edilmiştir.

Sarf: Bu temada lafızların morfolojik ve etimolojik yapısını ele alan tezler yer almaktadır. Etimoloji ile semantiğin bir arada yürütüldüğü çalışmalar ise “dilbilim” kapsamında değerlendirilmiştir.

Sözlük: Leksikolojik ve leksikografik mahiyete sahip araştırmalar bu başlıkta yer almaktadır.

Şahsiyet: Şair olmayan dilci ve nahivcilerin ele alındığı çalışmalar bu tema içerisinde değerlendirilmiştir. Sibeveyhi (ö. 796/180) veya Temmâm Hassân (ö. 2011) özelinde yürütülen çalışmalar buna örnek gösterilebilir. Herhangi bir şahsın merkeze alındığı nahiv meseleleri de bu kapsama dâhil edilmiştir. Sibeveyhi'nin nahve dair görüşleri kümülatif kapsamlı bir çalışma olacağından “nahiv” başlığında, aynı ismin fiil cümlesi konusundaki görüşleri küçük ölçekli bir çalışma olacağından “şahsiyet” kapsamında değerlendirilmiştir.

Tahkik: Yazma nüshalardaki farkların kıyaslandığı çalışmalar tahkik kategorisinde yer almaktadır.

Kur'an: Belâgatten farklı olarak, Kur'an Kerîm'i merkeze alan ve tefsir ilmiyle iç içe kabul edilebilecek çalışmalar (vücûh-nazâir, furûk, kıraat gibi) bu başlıkta toplanmıştır. Arap dili ve belâgati içerisinde tefsir ile ilişkilendirilecek konuların var olduğu söylenebilir.

Usul: Arap dili ekolleri, istişhâd geleneği, kıyas-semâ-illet gibi metodolojik meseleler bu başlıkta toplanmıştır.

Tüm bunlara ek olarak, aşağıda sunulan tablolarda boyut açısından tasarruf sağlanması için YL (yüksek lisans), DR (doktora), E (erkek) ve K (kadın) sembolleri dışında bazı üniversite isimleri de kısaltılarak yazılmıştır. İlgili tabloların gayesi Arap dili ve belâgati hakkında nicel veriler sunarak alandaki tarihsel gelişimi özetlemektir.

4. Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı Bünyesinde Yürütülmüş Olan Lisansüstü Tezler

Bu başlık altında ilâhiyat fakültesi Arap dili ve belâgati anabilim dalı bünyesinde tamamlanmış lisansüstü tezlerin tema, cinsiyet, yıl, dil, üniversite ve lisansüstü düzeye göre analizine yer verilmiştir.

Tablo 1: 1979-1982 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türü Göre İstatistiği

	1979				1980				1981				1982				
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	
Edeb.						1	1							1	1		
Şahsiyet									1	1	2						
Kur'an														1	1		
Usul	1		1														
Toplam	1		1			1	1		1	1	2			2	2		

Taramalar sonucu en eski lisansüstü tezinin İSAM kataloğunda bulunduğu görülmüştür. 1979 yılı öncesine dair YÖK ve İSAM kayıtlarında herhangi bir veriye ulaşılamamıştır. 1979-1982 yılları arasında tamamlanan tez sayısının oldukça az olduğu dikkat çekmektedir.

Tablo 2: 1983-1987 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türüne Göre İstatistiği

	1983				1984				1985				1986				1987				
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	
Belâgat						1	1			1	1										
Edeb.		4	4							1	1										
M. Edeb.													1	1							
Nahiv										1	1										
Sözlük						1	1														
Şahsiyet																		1	1		
Usul										1	1										
Toplam		4	4			2	2			4	4			1	1			1	1		

1979-1987 yılları arasındaki çalışmalardan yalnızca iki tanesinin belâgata dair olması dikkat çekicidir. Ayrıca nahiv, edebiyat ve şahsiyet temalı çalışmaların daha fazla olduğu, tamamlanan tez sayısının yıl bazında çok değişmediği söylenebilir.

Tablo 3: 1988-1993 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türüne Göre İstatistiği

	1988				1989				1991				1992				1993				
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	
Edeb.	1	1	2																		
M. Edeb.									1		1										
Nahiv	1		1		1		1														
Pedagoji													1		1						
Şahsiyet									1		1						1	2	2	1	
Usul									1		1										
Toplam	2	1	3		1		1		3		3		1		1		1	2	2	1	

1988-1993 yılları arasında belâgat temasında herhangi bir çalışmanın yapılmadığı, pedagojiye dair ilk tezin 1992 yılında tamamlandığı görülmektedir. Tez sayısı önceki yıllara yakın düzeyde seyretmiştir.

Tablo 4: 1994-1998 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türüne Göre İstatistiği

	1994				1995				1996				1997				1998			
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K
Belâgat		1	1		2		2						2	1	3		1		1	
Dilbilim	1		1																	
Edeb.					2		2		1	1	2		3	1	4					
K. Edeb.									2		2		2		2		1	2	3	
M. Edeb.					1		1		1		1									
Nahiv					3		3		1		1		1		1		1		1	
Pedagoji										1	1		2		2					
Şahsiyet	2		2		2		1	1	9		7	2	3		3		2		2	
Tahkik					3		2	1					1			1	2	2	4	
Usul										1	1		1	1	2		1		1	
Toplam	3	1	4		13		11	2	14	3	15	2	15	3	17	1	8	4	12	

Arap dili ve belâgati alanında yıllık bazda çift haneli tez sayısına 1995 itibariyle ulaşıldığı, belâgat çalışmalarında gözle görülür bir artışın yaşandığı söylenebilir.

Tablo 5: 1999-2003 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türüne Göre İstatistiği

	1999				2000				2001				2002				2003			
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K
Belâgat		1	1			1	1											1	1	
Dilbilim						1	1						1			1	1		1	
Edeb.	1	2	2	1	2	3	4	1					2	2	4					
Kavram													1		1		1			1
K. Edeb.		1	1		1	3	4		1		1									
Katalog					1		1						1			1				
Lehçe	1		1																	
M. Edeb.					2		1	1					1	1	2			1	1	
Nahiv	5	1	6		1			1	2		2		2		2		3		2	1
Pedagoji						1	1						1	1	1	1				
Roman	2		2							1		1								
Sözlük						1	1													
Şahsiyet	1		1		3	1	4		3	1	3	1	1	2	3		4	1	5	
Tahkik	1		1		1	1	1	1	1	3	2	2	2		2		1	2	3	
Usul	1		1		3	1	4		2	1	3		3	1	4		5		4	1
Toplam	12	5	16	1	14	13	23	4	9	6	11	4	15	7	19	3	15	5	17	3

1999-2003 yılları arasında – önceki dönemlerde olduğu gibi – erkek öğrenci sayısının kadın öğrenci sayısından fazla olduğu ve toplam tez sayısının bir önceki grafikte uyumlu olduğu görülmektedir.

Tablo 6: 2004-2008 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türüne Göre İstatistiği

	2004				2005				2006				2007				2008			
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K
Belâgat	2	1	3		2		2		3	1	4						2		1	1
Dilbilim	1		1										1	1			1			1
Edeb.	1	3	4		2		2		2		2		2	1	3		2		2	
K. Edeb.					3		2	1	1		1		2	1	3		2		2	
Katalog																1		1		
M. Edeb.						2	1	1					1	1		1				1
Nahiv		1	1		4	1	5		7		4	3				2		1	1	
Pedagoji		1	1																	
Sözlük									3		3		2		2					
Şahsiyet	1	1	2		3	1	4		7	2	8	1	4	1	5		1	1	1	1
Tahkik	5	2	6	1	3		3		3		2	1	3	1	4		3	3		
Usul					2	2	3	1	2	1	2	1	2		2		1		1	
Toplam	10	9	18	1	19	6	22	3	28	4	26	6	15	6	21		12	5	12	5

2004 yılında dokuz doktora öğrencisi mezun olurken bu sayının zamanla azaldığı görülmüştür. 2006 yılında tamamlanan yüksek lisans ve doktora tez sayısı 2008 yılının iki katına yakındır. İlerleyen zamanla mezun olan öğrenci sayısı arasında anlamlı bir artışın yaşandığı söylenemez.

Tablo 7: 2009-2013 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türüne Göre İstatistiği

	2009				2010				2011				2012				2013			
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K
Belâgat					4		4		2	1	1	2	1		1			5	4	1
Dilbilim					1		1		1		1						1	1	2	
Edeb.					5		5		6		6		3		3		3		2	1
Kavram													1		1					
K. Edeb.					2		1	1	2		2		1	1	2		3	1	4	
Medya	1		1																	
Nahiv	2		1	1	4		3	1	3		3		6		5	1	8	2	10	
Pedagoji	1		1		1		1		1	1	2						1		1	
Sarf	2		2						1		1									
Sözlük																	1		1	
Şahsiyet	1	1	2		8		8		2	1	3						4	3	6	1
Tahkik	7		7		2	2	3	1	1		1		4		4		3	3	6	
Usul	2		2		1		1		2		2		1		1		2		2	
Toplam	16	1	16	1	28	2	27	3	21	3	22	2	17	1	16	2	26	15	38	3

2010 ve 2013 yıllarında tamamlanan tez sayısında gözle görülür bir artış yaşanmıştır. Bu durumu yeni açılan fakülteler ve öğrenci sayısındaki artışa bağlamak mümkündür. 2013 yılındaki artışındaki 1/3'lük kısmın özellikle doktora tezinden oluşması dikkat çekicidir.

Tablo 8: 2014-2018 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türüne Göre İstatistiği

	2014				2015				2016				2017				2018			
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K
Belâgat	1		1		7		5	2	2	1	3		18	1	12	7	9	1	8	2
Dilbilim	1		1		1		1		2	1	3		4	1	5		2	2	4	
Edeb.	4	2	5	1	6	2	6	2	16		10	6	14	2	14	2	3	1	4	
Kavram	1		1						2		1	1	5	1	4	2	1		1	
K. Edeb.	5	1	5	1	2		2		2	1	3		5	1	6		6	1	5	2
Lehçe	2		2		1		1		2		2		2		1	1	2		1	1
M. Edeb.					1		1		4	1	5		9	1	9	1	10	4	10	4
Nahiv	10	3	12	1	13	1	13	1	9	2	11		9		9		15	1	13	3
Pedagoji	3		2	1	4		2	2	4	2	4	2	7		4	3	10	2	11	1
Roman	2		1	1	2	1	2	1	4	1	4	1	1	1	2		2		1	1
Sarf	3		3		1		1		2	1	3		1		1		4		3	1
Sözlük	1		1		2		2		1		1		2	2	4		2	1	1	2
Şahsiyet	7	1	8		9		7	2	9	1	8	2	12	1	11	2	12	1	12	1
Tahkik	3		3		9		9		10	1	8	3	10		8	2	11	2	11	2
Kur'an	3		3						5	1	4	2	4		4		2		2	
Usul	4		4		6	1	7		7		7		4	3	5	2	5	5	9	1
Toplam	50	7	50	7	64	5	59	10	81	13	77	17	107	14	99	22	96	21	96	21

2014-2018 yılları arasında önceki senelere nazaran mezun sayısında ciddi bir yükseliş yaşanmıştır. 2012'den yalnızca beş sene sonra, 2017'de tamamlanan tez sayısındaki artış altı kattan fazladır. İlerleyen yıllarla birlikte fakülte ve mezun olan öğrenci sayısının da düzenli olarak arttığı söylenebilir.

Tablo 9: 2019-2023 Arasında Yapılan Tezlerin Konulara, Cinsiyete ve Öğrenim Türüne Göre İstatistiği

	2019				2020				2021				2022				2023			
	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K	YL	DR	E	K
Belâgat	21	2	15	8	9	8	11	6	17	4	16	5	22	5	21	6	22	7	22	7
Dilbilim	4	3	6	1	7	3	6	4	3			3	11	3	9	5	7	5	8	4
Edeb.	9	3	11	1	5	1	5	1	8	4	8	4	14	3	14	3	7	3	8	2
Kavram	7	1	3	5	2		2		6		4	2	4	1	3	2	1	1	1	1
K. Edeb.	7	6	10	3	10	4	11	3	8	1	5	4	25	6	22	9	13	4	13	4
Katalog	1			1																
Lehçe	5		2	3	1	1	1	1	2	1	2	1	2	1	3		2	1	2	1
Medya	2		1	1																
M. Edeb.	10	7	10	7	7	2	8	1	11	2	10	3	26	8	26	8	16	9	20	5
Nahiv	30		24	6	2	2	3	1	15	1	13	3	15	2	12	5	5	2	5	2
Pedagoji	19	2	12	9	10	2	8	4	6	3	8	1	15	8	10	13	7	5	11	1
Roman	10	2	7	5	9	4	8	5	5	4	8	1	18	1	9	10	7	4	9	2
Sarf	10	1	7	4	7	1	7	1	4		3	1	3		3					
Sözlük	1		1			1	1						4	1	3	2	1	1	2	
Şahsiyet	20	8	22	6	20	5	17	8	15	3	11	7	19		11	8	3	3	4	2
Tahkik	17	6	21	2	4	4	6	2	11	1	11	1	20	1	15	6	18	3	17	4
Kur'an	3		1	2	1	1	1	1	2	3	4	1	5		5		11	3	11	3
Usul	9	2	10	1	4	2	5	1	6	5	9	2	12	8	15	5	3	1	2	2
Toplam	185	43	163	65	98	41	100	39	119	32	112	39	215	48	181	82	123	52	135	40

2019-2023 yılları arasındaki tez sayılarında dalgalanmalar olmuştur. 2018'deki toplam tez sayısı yalnızca bir sene sonra (2019) iki kata yakındır. 2020'de toplam tez sayısı bir önceki seneye göre yarı yarıya

düşmüştür. Bu durum YÖK'ün 20 Nisan 2016 tarih ve 29690 Sayılı Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'ndeki değişikliğinden kaynaklanıyor olabilir. İlgili karara göre azami süre itibarıyla tezli yüksek lisans programına kayıtlı öğrenciler altı, doktora programına kayıtlı öğrenciler ise on iki yarıyıldan fazla mezun olmak zorundadırlar. Lisansüstü eğitime yeni başlayanlar dışında, öğrenci kaydı olanların süreleri sıfırlanmış, bu durumda olan öğrencilere yüksek lisans 2019, doktora 2022 yılı sonuna kadar mühlet verilmiştir. Bu durumun tabii olarak 2019 yılında yüksek lisans mezun sayısı ciddi biçimde artmasına neden olduğu söylenebilir. Aynı şekilde 2021'deki tez sayısı bir sonraki sene (2022) iki katına yakın artmıştır. 2022'de yaşanan yükseliş 2019 yılında yaşanan Covid-19 salgını ile ilişkilendirilebilir. Pandemi sürecinde insanların kapalı mekânda bulunma alışkanlıklarının lisansüstü tez yazımlarını olumlu yönde etkilediği söylenebilir. Pandemi şartlarının giderek değişmesiyle 2023 yılında mezun öğrenci sayısının 2021 yılındaki seviyelere döndüğünü söylemek mümkündür.

"18.05.2018 tarih 30425 sayılı Resmî Gazetede yayımlanarak yürürlüğe giren 7143 sayılı Kanun'un 15'inci maddesi ile 2547 sayılı Yükseköğretim Kanununa Öğrenci Affıyla İlgili Geçici Madde 78 eklenmiş ve bu maddenin uygulanmasına ilişkin usul ve esasları belirleme konusunda Yükseköğretim Kuruluna yetki verilmiştir."²⁷ 2018 yılında çıkarılan öğrenci affının son yıllardaki lisansüstü tez sayısındaki artışın nedenlerinden biri olması muhtemeldir. 2023 yılında çıkarılan öğrenci affının da benzer etkilere neden olacağı, dolayısıyla önümüzdeki yıllarda lisansüstü tez sayısında kayda değer bir artışın yaşanacağı söylenebilir.

Tablo 10: 1979-1983 Yılları Arasında Yapılan Tezlerin Üniversiteler Bazında İstatistiği

Üniversite	1979		1980		1981		1982		1983	
	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR
Atatürk	1							2		
Bursa Uludağ			1							
Marmara					1					4
Ondokuz Mayıs					1					
Toplam	1		1		1	1		2		4

Taramalar neticesinde en eski lisansüstü tezinin 1979 yılında Atatürk Üniversitesi bünyesinde tamamlandığı tespit edilmiştir. Atatürk Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü ile de (Arap dili ve edebiyatı kürsüsü) Arap dili alanında büyük bir birikime sahiptir. Üniversitenin kurumsal hafızasında Arap dili alanında silsile şeklinde önemli isimler yetişmiştir. Sonraki yıllarda ülkemizin köklü ilâhiyat fakültelerindeki tez çalışmaları da büyük oranda Atatürk Üniversitesi'ni takip etmiştir.

Tablo 11: 1984-1991 Yılları Arasında Yapılan Tezlerin Üniversiteler Bazında İstatistiği

Üniversite	1984		1985		1986		1987		1988		1989		1991	
	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR
Atatürk							1	2			1			
Bursa Uludağ		1											1	
Dokuz Eylül		1		1					1					
Ondokuz Mayıs				1										
Selçuk				2		1								2
Toplam		2		4		1		1	2	1	1		3	

1984-1991 yılları arasında yürüten tez çalışmaları bir önceki dönem ile sayısal bakımdan paralellik arz etmektedir. Selçuk ve Atatürk Üniversiteleri'nin mezun sayısında başta geldikleri görülmektedir. Tez merkezlerinde 1990 yılına kayıtlı herhangi bir veriye ulaşılamamıştır.

²⁷ Yüksek Öğretim Kanunu (YK), Resmî Gazete 30425 (18 Mayıs 2018), Kanun No. 7143, md. 15/78.

Tablo 12: 1992-1999 Yılları Arasında Yapılan Tezlerin Üniversiteler Bazında İstatistiği

Üniversite	1992		1993		1994		1995		1996		1997		1998		1999	
	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR
Atatürk			1	1	1				2		2	1			1	1
Bursa Uludağ	1				1	1	3				4	2			5	
Dokuz Eylül				1			2				2					
Dicle													1			
Harran							4		5		1		1	3		3
Marmara							1		1		3		4		2	
Ondokuz Mayıs							1			1						1
Selçuk					1		2		3	2			1	1	2	
Siirt															1	
Sivas Cumhuriyet											1		1			
Süleyman Demirel									2		2				1	
Toplam	1		1	2	3	1	13		14	3	15	3	8	4	12	5

1992-1999 yılları arasında lisansüstü öğrenci mezun eden üniversite sayısının giderek arttığı, özellikle Harran Üniversitesi'nde 1995 ve 1996'da tamamlanan tez sayısının toplam mezun sayısını yukarılara taşıdığı söylenebilir.

Tablo 13: 2000-2007 Yılları Arasında Yapılan Tezlerin Üniversiteler Bazında İstatistiği

Üniversite	2000		2001		2002		2003		2004		2005		2006		2007	
	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR
Atatürk	1	1	2		2	1	1	1		1					1	1
Bursa Uludağ	4	2	2		3		1	2	1	1	1	4	1			1
Dokuz Eylül	1		3		2	1	3			1			1	2	1	
Fırat					1		2				2					
Harran							1		1		1		1		1	
Kahramanmaraş Sütçü İmam							1				2					
Karadeniz Teknik													2			
Marmara	4	1	1	3	7	2	4		7	2	6	1	10	1	4	2
Ondokuz Mayıs	1	2				2		1								
Selçuk	3	6	1			1		1	1	3	7	1	5	1	6	2
Sivas Cumhuriyet													4			
Süleyman Demirel		1		3						1						
Van							2						4		2	
Toplam	14	13	9	6	15	7	15	5	10	9	19	6	28	4	15	6

2000'deki toplam tez sayısının 2007'den daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Bu dönemki ortalama tez sayısı 20 civarındadır.

Tablo 14: 2008-2015 Yılları Arasında Yapılan Tezlerin Üniversiteler Bazında İstatistiği

Üniversite	2008		2009		2010		2011		2012		2013		2014		2015	
	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR
Akdeniz													1		1	
Ankara Yıldırım															2	
Atatürk							2	1	5	1	2	6	5	2	5	
Bingöl													3		2	
Bursa Uludağ	1	1			2		2						2	1	2	
Çanakkale													2	1	2	1
Çukurova					2						2		1			
Dicle							2					1	2	1	3	
Dokuz Eylül		3	1	1											3	
Ege																
Erciyes											2		3		2	
Erzincan Binali Yıldırım											1		1			
Eskişehir													1		2	
Fatih Sultan Mehmet Vakıf											2				1	
Fırat													3		3	
Gaziantep													2			
Gümüşhane													1		1	
Harran											1					
Hitit													1		1	
İstanbul													3		5	
Kahramanmaraş Sütçü İmam	1		1		1		1		2				2		7	
Marmara	2		10		8		2	1	5		3	3	3		4	
Necmettin Erbakan							1		1		1	5	2	1	3	3
Ondokuz Mayıs					1		1	1	1		3		1	1	1	
R. Tayyip Erdoğan					1		1		1							
Sakarya							1		1		2		3		3	1
Selçuk	5	1	1		6	2	5				1					
Sivas Cumhuriyet	2		1		4								2		1	
Süleyman Demirel							1		1		2		1		5	
Şırnak															1	
Van	1		2		3		2				4		5		2	
Yalova															2	
Toplam	12	5	16	1	28	2	21	3	17	1	26	15	50	7	64	5

Tez sayısında 2010'daki artış sonrası 2012'de bir miktar düşüş yaşanmıştır. 2013 ile birlikte iki katına çıkan tez sayısı 2015'e kadar normal seyrinde devam etmiştir.

Tablo 15: 2016-2023 Yılları Arasında Yapılan Tezlerin Üniversiteler Bazında İstatistiği

Üniversite	2016		2017		2018		2019		2020		2021		2022		2023	
	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR
Adıyaman							1						2		2	
Ağrı									3		1		2		1	
Akdeniz	2				1				1		1	1				1
Aksaray					1		1				2		2	1		
Ankara Sos. Bil.									1				1			

Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalındaki Lisansüstü Tezlerin Tema, Cinsiyet, Üniversite ve Öğrenim Türü Bakımından Analizi

Analysis of Postgraduate Theses in the Department of Arabic Language and Rhetoric in Terms of Theme, Gender, University and Type of Education

Ankara Üniv.			4		4		2		2		4		5	2	3	4
Ankara Yıldırım	2				1		3	3	4	2	2	2	8			3
Ardahan Üniv.													1		3	
Atatürk	3		3	1	3	1	3	4	1	4	2	1	1	1		1
Bartın							2									
Batman													2			
Bayburt			1		5				2		1		4			2
Bilecik															1	
Bingöl	9		25		9		6	7	3	1	2	2	8		9	1
Bitlis													1			
Bolu Abant											3					
Bursa Uludağ	2	1	5	3	2	2	6	2	3	2	2		7	4	3	5
Çanakkale	2				3	1	1		2						1	
Çankırı Karatekin					1				1		1		45		34	
Çukurova	3		1		4	1	3	1	1		2	1		3		
Dicle	4	2	6	3	3	1	7	1	2	2	3	1	2	1		1
Dokuz Eylül	2	1	1		1		4		3				1			
Ege															1	
Erciyes	5		3		3		6	1	2	3	2		12	3	3	5
Erzincan Binali Yıldırım	2				3		2		1				1		1	1
Eskişehir	1				2		3			2	4	1	4	1		3
Fatih Sultan Mehmet Vakıf	3		5		1		4				3	1		2	5	
Fırat	1		6		3		5		3	1	3		4		4	
Gaziantep				1	1			1			2		3	2	3	
Gümüşhane			1				1				1		2	1		
Harran	2		2		1		4	1	2		4		1			
Hitit	1		1		5		6			1		1	3			
Iğdır							7		1		2		4		1	
İbn Haldun													1			
İnönü					2		2	1	4		1	1	5	4	1	
İstanbul	2	2	3	1	1	4	4	1	7	2	2	3	3	3	1	3
İstanbul Sabahattin Zaim							6				3		4		3	
İstanbul 29 Mayıs											1					
İzmir Katip Çelebi	2		1				4		5		4		4	2	4	
Kahramanmaraş Sütçü İmam	1		1				1	2			1	3			1	2
Karabük Üniversitesi							2				3	1	11	3	3	1
Karamanoğlu Mehmet Bey							1				1		2		1	
Kastamonu			1		2		2		4		9		3	3		
Kıbrıs Sos. Bil.													1			
Kilis									1		1					
Kocaeli													1		2	
Kütahya													1		2	
Mardin Artuklu							6		7		6		2		4	
Marmara	7		10		11		16	2	9	3	6		7	1	5	4
Muş Alparslan											2		1		2	
Necmettin Erbakan	6	2	3	3	3	2	17	10	5	1	6	2	7	2	6	3
Ondokuz Mayıs	3	2	1			1	5	1	2	4	4	1	2	1	3	

Ordu							1		1		1		1			
Pamukkale											3		1		1	
R. Tayyip Erdoğan			1	1	3	1	1	1	2				3		3	1
Sabahattin Zaim															1	
Sakarya	1				1	1	4		1	1	3	1	1	1		
Selçuk											1		1		1	
Siirt							1		1				1			
Sinop													1			
Sivas Cumhuriyet	1				1	1	4		2	3	2	3	1	1	1	2
Süleyman Demirel	2	1	4		6	4	9	2	2	5	3	3	3	1		5
Şırnak			2				4				1		5			
Tokat Gazi Osm.			1				3						4		2	
Trabzon											1		5			
Trakya							1									
Uşak					1				1		2		2		1	
Van	10		13		3		5	1	4	2	6	3	3	5		3
Yalova		1	2	1	5	1	8	1	3	1			1			1
Yozgat	2	1					1									
Toplam	81	13	107	14	96	21	185	43	98	41	119	32	215	48	123	52

2016-2023 yılları arasında bir önceki döneme kıyasla fakülte sayısı iki kat, tamamlanan tez sayısı ise beş kat artmıştır. Tüm yıllar itibara alındığında yıllık bazda en çok tez sayısına ulaşan üniversite Çankırı Karatekin Üniversitesi'dir. İlahiyat fakültesinin Arap dili ve belâgati anabilim dalında son iki yılda savunulan toplam tez sayısı 79'dur. Ayrıca bu tezlerin yazı dilinin Arapça olduğu, danışmanlarının da genellikle Arap uyruklu oldukları dikkat çekmektedir. Çankırı Üniversitesi'nin 6 Ocak 2020 tarihli "2019-2020 Eğitim-Öğretim Yılı Bahar Yarıyılı Yabancı Uyruklu Öğrenci Alımı" başlıklı duyurusunda Temel İslâm Bilimleri bölümüne toplamda 100 kişilik kontenjan ayrıldığı görülmektedir. Bunun tabii bir sonucu olarak ilerleyen yıllarda çok sayıda öğrenci mezun olmuştur.

Bingöl Üniversitesi'nde 2017 yılında tamamlanan tez sayısı 25'tir. Gerek köklü kurumsal yapılanmaya gerekse akademik kadro zenginliğine sahip Bursa, Marmara, Atatürk ve Necmettin Erbakan Üniversiteleri'nde yıl bazlı savunulan tez sayısı Çankırı ve Bingöl Üniversitelerini geçmemektedir. Cumhuriyetin ilk üniversitesi olan Ankara Üniversitesi'nde (Arap ili ve belâgati kürsüsünde) ilk lisansüstü tezinin kuruluşundan yıllar sonra (2017'de) tamamlanmış olması tabloda dikkat çeken bir diğer husustur.

Tablo 16: Cinsiyet-Konulara Göre Lisansüstü Tez İstatistiği

Belâgat		Dilbilim		Edeb.		Kavram		Katalog		K. Edeb.		Kur'an		Lehçe		Medya	
E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K
146	47	51	20	141	25	21	15	2	2	107	33	36	9	18	8	2	1
M. Edeb.		Nahiv		Pedagoji		Roman		Sarf		Sözlük		Şahsiyet		Tahkik		Usul	
E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K	E	K
109	32	169	31	84	38	53	28	34	7	24	4	187	46	163	30	111	18

Tüm zamanlarda yüzdesele açıdan en çok tercih edilen tema erkeklerde usul (%86) kadınlarda ise katalog (%50) olmuştur. Tüm yıllarda sayısal açıdan erkek araştırmacıların sayısı kadınlardan üstündür. Kadınların genellikle pedagoji, belâgat, roman ve şahsiyet türü çalışmalara; erkeklerin ise belâgat, klasik edebiyat, nahiv, modern edebiyat, şahsiyet ve usul araştırmalarına yöneldiği söylenebilir. İlahiyat fakültesi bünyesinde belâgat ile bütünleştirilen Arap dili alanında nahiv, tahkik ve şahsiyet temalı tezler sayısal olarak belâgatın önünde yer almaktadır.

Tablo 17: Temaların Yıl Bazlı Değerlendirmesi

Belâgat	İlk yüksek lisans tezi 1995, doktora tezi ise 1994 yılında tamamlanmıştır. 2017 yılı itibariyle belâgat temalı tez sayısında ciddi bir artmış yaşanmıştır.
Dilbilim	İlk yüksek lisans tezi 1994, doktora tezi ise 2000 yılında tamamlanmıştır. 2020 yılı itibariyle dilbilim alanındaki tez sayısında gözle görülür bir yükseliş olmuştur.
Edeb.	İlk yüksek lisans tezi 1988, doktora tezi ise 1980 yılında tamamlanmıştır. Edebiyat alanında 2011 yılı itibariyle gözle görülür bir artış yaşandığı söylenebilir.
Kavram	İlk yüksek lisans tezi 2002, doktora tezi ise 2017 yılında tamamlanmıştır. Kavram temalı çalışmalarda 2017 yılından itibaren anlamlı bir yükseliş görülmüştür.
K. Edeb.	İlk yüksek lisans tezi 1996, doktora tezi ise 1998 yılında tamamlanmıştır. Klasik edebiyata dair tezlerin 2014 yılından itibaren yoğunluk kazandığı gözlenmektedir.
Katalog	2008 ve 2019 yıllarında toplamda iki adet katalog çalışması yapılmıştır.
Lehçe	İlk yüksek lisans tezi 1999, doktora tezi ise 2020 yılında tamamlanmıştır. 2019 yılı itibariyle lehçe araştırmalarında yoğunluk yaşanmıştır.
Medya	2009 yılında bir, 2019 yılında iki adet olmak üzere toplamda üç adet tez çalışması bulunmaktadır.
M. Edeb.	İlk yüksek lisans tezi 1991, doktora tezi ise 1986 yılında tamamlanmıştır. 2017'den itibaren bu alana olan ilginin arttığı söylenebilir.
Nahiv	İlk yüksek lisans tezi 1988, doktora tezi ise 1985 yılında tamamlanmıştır. 2014 itibariyle bu alana olan ilgili giderecek artmıştır.
Pedagoji	İlk yüksek lisans tezi 1992, doktora tezi ise 1996 yılında yapılmıştır. 2018 itibariyle bu temadaki tez çalışmalarında yükseliş yaşanmıştır.
Roman	İlk yüksek lisans tezi 1999, doktora tezi ise 2001 yılında tamamlanırken 2019 itibariyle bu alana olan ilgi artmıştır.
Sarf	İlk yüksek lisans tezi 2009, doktora tezi ise 2016 yılında tamamlanmıştır. 2019 yılında ciddi bir artışın gözle görüldüğü bu tema son yıllarda düşüş yaşamıştır.
Sözlük	İlk yüksek lisans tezi 2006, doktora tezi ise 1984 yılında tamamlanmıştır. Çalışmaların yoğunlaştığı yıl 2022'dir.
Şahsiyet	İlk yüksek lisans ve doktora çalışması 1981'de tamamlanmıştır. 2014 itibariyle bu alana olan ilgi artmıştır.
Tahkik	İlk yüksek lisans tezi 1995, doktora tezi ise 1998'de tamamlanmıştır. 2016 itibariyle tahkik çalışmalarında gözle görülür bir artış yaşanmıştır.
Kur'an	İlk yüksek lisans tezi 2014, doktora tezi ise 1982'de tamamlanmıştır. Bu temaya gösterilen ilginin 2023 yılı itibariyle arttığı söylenebilir.
Usul	İlk yüksek lisans tezi 1979, doktora tezi ise 1985 yılında tamamlanmıştır. 2015 itibariyle usul çalışmalarına olan ilginin arttığı görülmektedir.

Yukarıdaki tablo göz önüne alındığında tez konusu olarak çalışılan ilk temaların edebiyat, klasik edebiyat, nahiv, usul, tahkik ve modern edebiyat olduğu görülmektedir. Modern edebiyat alanındaki ilk çalışmalar daha erken başlasa da klasik edebiyattaki sayısal yoğunluğa daha önce ulaşılmıştır. Son yıllarda modern edebiyatın klasik edebiyatı sayısal bakımdan geçtiği söylenebilir.

Tablo 18: Lisansüstü Düzeyde En Çok Mezun Veren Üniversiteler İstatistiği

Marmara		Necmettin Erbakan		Bursa		Atatürk		Bingöl		Van		Çankırı		Ondokuz Mayıs	
YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR	YL	DR
162	31	116	58	67	36	53	34	76	11	71	14	82	-	31	20
193		174		103		87		87		85		82		51	

Marmara Üniversitesi, Arap dili ve belâgatî alanında mezun veren toplam yetmiş ilâhiyat fakültesi içerisinde sayısal olarak ilk sırada yer alır. Selçuk İlahiyat 2012 yılı itibariyle Necmettin Erbakan Üniversitesi'ne bağlandığında Selçuk Üniversitesi bünyesinde yeni bir İlâhiyat Fakültesi kurulmuş, böylece köklü kurumsal yapısını Necmettin Erbakan Üniversitesi'ne devretmiştir. Bu sebeple Necmettin

Erbakan Üniversitesi'nde yapılmış lisansüstü tezler Selçuk Üniversitesi (2012 yılına kadar) ile birlikte hesaplanmıştır. Bu itibarla yapılan hesaplama göre 1985-2011 yılları arasında 79, yeni ismiyle de 95 olmak üzere toplamda 174 tez (116 yüksek lisans, 58 doktora) ile Necmettin Erbakan Üniversitesi Türkiye'de ikinci sırada yer almaktadır. Ayrıca Karadeniz Teknik Üniversitesine bağlı İlahiyat Fakültesinin 2018 yılı itibariyle Trabzon Üniversitesine, Gazi Üniversitesine bağlı olan İlahiyat fakültesinin ise 2006 yılı itibariyle Hitit Üniversitesine bağlandığını/dönüştüğünü belirtmekte yarar vardır. Tablolarda sunulan verilerde de İlahiyat fakülteleri eski ve yeni isimleriyle ayrı şekilde sunulmuştur.

5. Değerlendirme

Toplanan veriler ışığında YÖK, enstitüler, tez danışmanları ve öğrencilere dair bazı mülahazalarda bulunmakta yarar vardır. Öncelikle Türkiye'de lisansüstü düzeydeki tezlere erişim noktasında bazı aksaklıkların yaşandığını belirtmek gerekir. Temel İslâm Bilimleri bölümü kapsamında tamamlanan Arap dili ve belâğati tezleri için sistemde yer alan "anabilim dalı" kısmına Arap dili ve belâğatinin işaretlenmesi bu sorunu ortadan kaldıracaktır. Ancak YÖK'ün anabilim dalı programları için belirlemiş olduğu yeterlilik şartlarına uymayan üniversitelerde lisansüstü öğrenci kabulleri bölüm üzerinden gerçekleştirilmektedir. Haliyle Arap dili ve belâğati kapsamında yer alan çalışmalar Temel İslâm Bilimleri çatısı altında diğer kürsülerle karışık bir vaziyette sisteme kaydedilmektedir. Bu sebeple tez veri giriş formunda yer alan "konu" ve "dizin" bölümlerinde ortak bir uygulamanın tesis edilmesi oldukça önem kazanmaktadır. Arap dili ve belâğati kürsüsünde tamamlanan tezlerin "konu" kısmında şu anahtar kelimeler yer almaktadır: Dilbilim, dilbilim-din, dilbilim-din-doğu dilleri ve edebiyatı, dilbilim-doğu dilleri ve edebiyatı, dilbilim-eğitim ve öğretim, din, din-doğu dilleri ve edebiyatı, doğu dilleri ve edebiyatı. Dil ile doğrudan ilintili olan kavramlar yalnızca dilbilim ve doğu dilleri ve edebiyatıdır. Birden fazla anahtar kelime işaretleme imkânı sunan formda iki kavramdan bir tanesi veya her ikisi tercih edilebilir. Öte yandan formdaki "dizin" kısmının genellikle boş bırakılmış olması Arap dili alanındaki çalışmalara ulaşmayı zorlaştıran bir diğer etmendir. Bu sebeple öğrencilerin YÖK Tez Merkezi'ne çalışmalarını kaydederken Arap diline dair konu ve dizin bilgilerini eksiksiz doldurmaları gereklidir.

Lisansüstü düzeyde yapılan çalışmaların tümü YÖK Tez Merkezi'ne kayıtlı değildir. Özellikle 1997 yılı ve öncesine dair çalışmalar için bu durum geçerlidir. İlgili tarih aralığındaki tezleri tespit ederken İslâm Araştırmaları Merkezi'nde daha fazla veriye ulaşılmıştır. YÖK ve enstitülerin bu konuda harekete geçerek ortak bir çalışma başlatmasında büyük fayda vardır.

Arap dili ve belâğati her ne kadar müstakil bir alan olsa da içerisinde pek çok temayı barındırmaktadır. Akademisyen/danışman olma kriterleri arasında anabilim dalının her temasında çalışma yapmak gibi bir şart bulunmamaktadır. Yerleşik akademi yapılanmasında tüm konulara tam manada vakıf olmak gibi bir zorunluluk da bulunmamaktadır. Bu sebeple akademisyenlerin çalıştıkları ve uzman oldukları alanda danışmanlık yürütmeleri çözüm olabilir.

Lisansüstü düzeyde mezun olan erkek öğrenci sayısı (1458) kadın öğrenci sayısından (394) yaklaşık dört kat daha fazladır.²⁸ Son yıllarda kadınların lisansüstü alana sağladıkları katkının giderek arttığını söylemek gerekir. Tema bakımından kadınların pedagoji, edebiyat ve şahsiyet türü çalışmalara yöneldiği görülmüştür.

Gerçekleştirilen taramalar neticesinde Arapça hazırlanan ilk tezin 2014 yılında Sakarya Üniversitesi'nde tamamlandığı tespit edilmiştir. Bugün itibariyle sayıları 293'ü bulan Arapça tezler, Çankırı, Bingöl, Fırat, Dicle, Karabük, Van Yüzüncü Yıl, Kilis, Ardahan, Çankırı, Ondokuz Mayıs, İnönü, Mardin, Süleyman Demirel Üniversiteleri'nde kabul görmüştür. Çankırı, Bingöl, Van ve Karabük Üniversiteleri'nin bu konuda başı çektikleri söylenebilir.

²⁸ Yükseköğretim Program Atlası'nda bulunan lisans verilerinde kız öğrencilerin erkek öğrencilere sayısal açıdan ciddi bir üstünlük sağladıkları görülmektedir. Lisansüstü mezuniyetinde cinsiyet dağılımı ciddi bir farkla erkeklerin lehine değişmektedir. Buradan hareketle kadınların lisansüstü düzeyde akademik araştırmalara - çeşitli sebeplerle dolayı - devam edemedikleri sonucu çıkmaktadır.

Tespitlerimiz doğrultusunda yıllara ve lisansüstü seviyeye göre yazı dili Arapça olan tezlerin istatistiği şu şekildedir:

Tablo 19: Yazı Dili Arapça Olan Tezlerin Yıllara Göre İstatistiği

	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022	2023
YL	1	4	16	47	14	28	20	26	65	38
DR	-	-	-	1	-	6	4	5	10	8
Toplam	1	4	16	48	14	34	24	31	75	46

Tahkik çalışmalarında bazı öğrencilerin YÖK Tez Merkezi'nde dil olarak Arapçayı işaretledikleri görülmektedir. Bu araştırmaların temel gayesi yazma eserlerin edisyon kritiğini yapmaktır. Sunduğumuz verilerde tahkik çalışmaları yazı dili Arapça olan eserler arasında değerlendirilmemiştir. Tahkik çalışmalarının Arapça olmasının sebebi ilgili eserlerin Arapça orijinalini karşılaştırmalı biçimde ortaya koymalarından kaynaklanır. Tahkikte araştırmacının, araştırmaya konu olan metnin dilini seçmek gibi bir imkânı yoktur. Çalışılan eser Arapça olduğundan yazı dili de Arapçadır.

Eğitim hayatlarının belli kademelerini Arap dünyasında tamamlayan öğrenciler anadilleri Arapça olması haricinde Türkiye dışında farklı bir eğitim sisteminden geçmişlerdir. Bu öğrencilerin ülkemizdeki yerleşik akademi kültürüne uyum sağlamada zorlanmaları olağandır. Aynı durum ilâhiyat fakültelerinde tez danışmanlığı yapan Arap akademisyenler için de geçerlidir. Bu açıdan yazı dili Arapça olan çalışmaların aynı zamanda - akademik bakımdan - farklı eğitim sistemlerini de temsil ettiği unutulmamalıdır.

Yabancı dilde tez yazımı günümüzde tartışmalı konuların başında gelir. YÖK, 06.11.2023 tarihinde "lisansüstü tez yazım dili" konulu yazısında, "öğretim dili Türkçe olan lisansüstü programlarda öğrencinin talebi danışmanın gerekçeli görüşü, Anabilim Dalı Kurul Kararı ve ilgili Enstitü Yönetim Kurulu'nun onayı ile tezlerin ¼'ünden az olmamak üzere geniş bir Türkçe özet verilmek kaydıyla, başka bir dilde de yazılabilmesi" kararına varmıştır. Çok kısa bir süre sonra alınan bu karar iptal edilmiştir. Bu durumu Arap dili ve belâgati alanındaki tezler üzerinden değerlendirmek mümkündür.

Yazı dili Arapça olan tezleri kısaca değerlendirmekte yarar vardır. Son birkaç yıl içerisindeki çalışmalara danışmanlık yapan akademisyenlerin tamamına yakınının Arap olduğu görülmektedir. Bu durum özünde herhangi bir olumsuzluğu barındırmaz. Ancak sayısal veriler ve içeriğe dair bazı hususlar özellikle son iki yılda yürütülmüş bazı tezlerin birtakım eleştiriler almasına sebep olmaktadır. En dikkat çeken husus, ilgili tezlerin başlıklarında ve Türkçe özetlerinde ciddi anlatım bozukluklarının bulunmasıdır. Başlık ve özetlerin Arapça veya İngilizceleri Google Translate ve Yandex Translate gibi çeviri motorları üzerinden kontrol edildiğinde hataların eşleştiği görülmüştür. Bu noktada özellikle tez danışmanlarının dikkatli olmasında yarar vardır.

Akademik özgünlük bakımından seçilen konuların birbirine oldukça benzediği söylenebilir. Modern dönem şairlerine ait divanlar yaygın biçimde tez konusu olmuştur. Bu çalışmalarda divan örnekleri alıntılandıktan sonra öğrenciler konuyla alakalı kişisel yorumlarını aktarmışlardır. Ayrıca kaynak eserlerden yapılan blok alıntı miktarlarının dikkat çekici olduğu söylenebilir. İntihal programları yazı dili Arapça olan tezleri sağlıklı şekilde kontrol edemediğinden bu eksikliklerden bazısının tespiti çok kolay olmamaktadır.

Arapça tezlere dair en çok dikkat çeken ve Türkiye'nin yerleşik eğitim sisteminde çok karşılaşılmayan mesele ise danışman sayısı ile mezun edilen öğrenci sayısı arasındaki orantısızlıktır. Bazı İlâhiyat fakültelerinde az sayıda öğretim üyesi bulunmasına rağmen çok sayıda lisansüstü tez çalışmalarının tamamlandığı görülmüştür. Örneğin birkaç öğretim üyesi yalnızca iki yıl (2022-2023) içerisinde yetmiş yakın tez çalışmasına danışmanlık yapmıştır. Tez yazımı üniversitelerin nicel yeterliliklerini

artırmalarından önce bir problemi çözme, toplumsal katkı sağlama gibi birçok amacı özünde barındırır. Bu tür uygulamaların Arap akademi dünyasında normal karşılanma ihtimali mevcuttur. Ancak Türkiye'nin yerleşik eğitim kültüründe bu rakamların normal karşılanması oldukça zordur.

Genel olarak tez danışmanlığı noktasında değinilmesi gereken mesele Arap dili ve belâgatine ait çalışmaların farklı fakülte, bölüm veya kürsülerdeki akademisyenlerin danışmanlığında yürütülebilmesidir. Yeterli akademik kadroya sahip olmayan üniversitelerde Arap dili konusundaki tez çalışmaları Temel İslâm Bilimleri çatısında yer alan kürsüler (özellikle tefsir anabilim dalı) veya Arap dili ile alakalı olan edebiyat/eğitim fakültesindeki akademisyenlerin danışmanlığında yürütülmüştür. Meselenin daha da problemlili olabilecek kısmı ise Arap diliyle ilgisi olmayan akademisyenlerin danışman seçilmesidir. Örneğin modern dönem şairlerinden birinin şiirlerindeki temayı konu edinen yüksek lisans tez çalışmasına İslâm felsefesi anabilim dalındaki bir öğretim üyesi danışmanlık yapabirmiştir. Bu tür örneklerin daha fazla sayıda yaşandığını belirtmekte yarar vardır. Enstitüler tez danışmanlıklarını onaylama noktasında çalışılan konuda uzman olma kriterini şart koşmamaktadır. Anabilim dalı baz alınarak yeterli sayıda öğretim üyesi bulundurmayan üniversitelerde lisansüstü öğrenci kabulünün yapılmaması bu sorunları azaltmada başvurulacak etkili yöntemlerden biri olabilir.

6. Sonuç

YÖK Tez Merkezi ve İSAM Tez Kataloğundan elde edilen verilere göre ülkemizde 2023 yılı itibariyle Temel İslâm Bilimleri çatısı altında toplam 14.186 tez tamamlanmıştır. Tezlerden 1.852'si Arap dili ve belâgati anabilim dalına aittir. Bu sayı Temel İslâm Bilimleri bünyesindeki tezlerin %14'üne tekabül etmektedir. Son iki yılda Arap dili ve belâgati alanında yapılan tezlerin (868 adet) Temel İslâm Bilimleri bölümünün geneline (2823) oranı ise %31'dir. Bu bağlamda ilâhiyat eğitiminde özellikle son yıllarda Arap diline büyük bir teveccüh gösterildiği söylenebilir.

Arap dili alanında yapılan tezler arasında şahsiyet, nahiv, tahkik, belâgat, edebiyat, usul ve sentaks temaları öne çıkmaktadır. İlgili konular içerisinde din temelli (konfesyonel) ilâhiyat müfredatıyla bağdaştırılacak olanlar belâgat, tahkik, usul (metodoloji), sarf ve nahivdir. Bu konu başlıklarının tüm temalara oranı %41'dir. Buna karşılık Arap dili ve belâgati alanındaki tezlerden %59'u din merkezli olmayan temalar üzerine çalışılmıştır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında Arap dili ve belâgati anabilim dalında konfesyonel olmayan yönün daha ağır olduğu söylenebilir. Bu nedenle Arap dilinin bir alet ilmi olarak kabul edilmemesi gerektiği ortadadır. Arapça İslâm medeniyeti içerisinde dini ilimler çatısı altında kök salmış otantik bir yapıyı haizdir. Edebiyat ve eğitim fakülteleri dışında Arap dili ve belâgatine dair çalışmaların gerek tarihsel tecrübe gerekse istatistikî veriler ışığında ayrıca önemli olduğu söylenebilir.

Taramalar sonucu en eski teze İSAM kayıtlarından ulaşılmıştır. Kataloğlarda 1979 yılı öncesine dair herhangi bir veriye rastlanmamıştır. 1979 yılından 2000'lerin başına kadar yapılmış çalışmalar YÖK sisteminden ziyade İSAM kataloğuna kaydedilmiştir. Bunun sebebi, İSAM'ın ilâhiyat fakültelerine belli aralıklarla hazırlanan ve hazırlanmakta olan tezleri yazmalarını talep eden formlar göndermesidir. Son zamanlarda tamamlanan tezlerin YÖK Tez Kataloğundaki sayısı daha fazladır. Bazı dönemlerde İSAM kataloğunun YÖK'ten daha etkin kullanıldığı veya İSAM'ın tezlerin kayıt altına alınmasına önem verdiği söylenebilir. Bu bakımdan YÖK ve/veya enstitülerin eski kayıtları sisteme yüklemesi, yeni kayıtlarda da bilgileri eksiksiz doldurma noktasında daha hassas davranması yarar sağlayacaktır.

Günümüz itibariyle lisansüstü düzeyde tez çalışmasının tamamlandığı üniversite sayısı yetmiştir. Tüm bunlar içerisinde Marmara, Necmettin Erbakan, Bursa ve Atatürk Üniversiteleri en çok tezin tamamlandığı fakültele sahiptir. 2015 yılında lisansüstü mezunu veren fakülte sayısı yirmi altı iken 2023 yılında mezun veren fakülte sayısı elliye yaklaşmıştır.

Arap dili ve belâgatinde çalışılan ilk konular ağırlıklı olarak usul, edebiyat ve şahsiyet merkezli olmuştur. Belâgat çalışmalarında 2017 yılı itibariyle gözle görülür bir artış yaşanmıştır. Mezun öğrenci sayısındaki yükseliş 2013 yılı ile birlikte daha da belirginleşmiştir. 2019'daki mezun öğrenci sayısı 2018 ve 2020 yıllarına kıyasla yaklaşık iki kat fazladır. Aynı şekilde 2022 yılındaki toplam tez sayısı 2021 ve 2023 yıllarındaki toplam tez sayısının iki katıdır. Böylesi bir dalgalanmayı YÖK tarafından uygulanan öğrenci affı ile ilişkilendirmek mümkündür. Buna ek olarak Covid-19 ile birlikte yaşanan pandemi sürecinin

lisansüstü derslere uzaktan katılma imkanı sağladığı, böylece mezun sayısının artmasına sebep olduğu söylenebilir.

Erkek öğrencilerin genellikle belâgat, klasik edebiyat, nahiv, modern edebiyat, şahsiyet ve usul; kadın öğrencilerin ise pedagoji, belâgat, roman ve şahsiyet türü temalara yöneldiği görülmektedir. Kadınların pedagoji ve edebiyata özel bir ilgisinin olduğu söylenebilir. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap dili ve belâgati alanında en çok lisansüstü çalışmasının tamamlandığı fakültedir. Yıl bazlı en çok mezun veren üniversite ise Çankırı Karatekin Üniversitesi'dir.

Son olarak elde edilen veriler ışığında YÖK'e ve enstitülere şu teklif ve öneriler getirilebilir:

- ⊙ Kadro zenginliğine sahip olmayan kürsülerde lisansüstü çalışmalar sınırlandırılabilir.
- ⊙ Arap uyruklu danışmanlıklarda ek olarak Türk uyruklu ikinci danışman uygulaması getirilebilir.
- ⊙ Arap dili ve belâgati alanındaki tezlere danışmanlık yapacak öğretim üyelerinin aynı anabilim dalında görev yapma şartı getirilebilir.
- ⊙ İlahiyat fakültelerinin öğretim üyesi sayısı ile orantılı olarak lisansüstü öğrenci alım ve danışmanlık kotası getirilebilir.
- ⊙ Arapça olarak kaleme alınan tezlerin intihal kontrollerini sağlamak için gerekli altyapı çalışmaları yürütülebilir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Acar, Ömer – Özçelik, Ayten. "Başlangıçtan Günümüze İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi". *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*. ed. İrfan Aycan, Esra Gözeler, Nurullah Yazar. 497-534. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2023.
- Arslan, İclal. "2018-2022 Yılları Arası Arap Dili Eğitimiyle Alakalı Yapılmış Lisansüstü Tezler", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (Ağustos 2022), 771-804.
- Aydın, Muhammed Şevki. "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. ed. Ekrem Sarıkçıoğlu. 19-25. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004.
- Aydın, Muhammed Şevki. "İlahiyat Eğitiminde Geleceğe Yönelik Öneriler". *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*. ed. İrfan Aycan vd. 191-214. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2023.
- Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/70-72. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Avrupa'da Din Eğitimi*. İstanbul: Önder Yayıncılık, 2012.
- Bedeve, Abdullah. "Şark Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemlerinden Biri Olarak 'Şiir'in Yeri ve Önemi". *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. İsmail Narin. 1/667-674. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Beken, Ahmet – Muhammed Türkmen. "Nizâmiye ve Müstansırıyye Medreselerinde Arap Dili Öğretimi" *ATEBE Dergisi* 9 (Haziran 2022), 145-175.

- Eliaçık, Muhittin. "Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları". *Ulakbilge* 2/4 (2014), 31-39.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Fazlıoğlu, Şükran – Fazlıoğlu, İhsan. "Varlık, Bilgi ve Değer Birliği Olarak Osmanlı Medrese Müfredatının Yapısal Tahlili", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. ed. Fuat Aydın vd. 15-30. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Harmancı, Hasan. *Türkiye'de Arap Dili, Edebiyatı ve Belagatı Alanında Yayımlanan Türkçe Eserler Dizini 1928-2018*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Hızlı, Mefail. "Kuruluşundan Osmanlılara Kadar Medreseler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (1987), 273-281.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008), 25-46.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed. *el-Uşûl fi'n-Nahvi*. thk. Abdülhüseyn, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi. "İlahiyat Fakülteleri (1953-2023) Tezler Kataloğu Veri Tabanı". Erişim 10 Ekim 2023. <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>
- Kılınçkaya, Abdullah. "Türkiye'de Arap Dili Alanında yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (2004-2013)". *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/27 (Bahar 2005), 95-130.
- Kütükoğlu, Mübahat. "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/507-508. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Terkan, Fahrullah. "Yüksek Din Tedrisatında Uluslararası Uygulamalar ve 'İlahiyat'ın Disipliner Kimliği, Tanıtım ve Mülahazalar". *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*. ed. İrfan Aycan, Esra Gözeler, Nurullah Yazar. 15-149. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2023.
- Tosun, Cemal. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Akademik Yapılanma ve Öğretim Programları Gelişimi (1949-2019)". *Türkiye'nin İlahiyat Birikimi Ankara İlahiyat'ın 70 Yılı (1949-2019)*. 73-150. ed. Eyüp Baş vd. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Uzunoglu, M. Vecih. "Türkiye'de Arap Dili Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-II (1956-2004)", *NÜSHA Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 5/17 (Bahar 2005), 7-36.
- YK, Yüksek Öğretim Kanunu. *Resmi Gazete* 30425 (18 Mayıs 2018), Erişim 29 Eylül 2023. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/05/20180518-3.pdf>
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu, "Ulusal Tez Merkezi". Erişim 1 Ekim 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu, "YÖK Akademik". Erişim 18 Ekim 2023. <https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/>
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu, "Yükseköğretim Program Atlası", Erişim 08 Şubat 2024. <https://yokatlas.yok.gov.tr/>

**İslâm Hukuk Metodolojisinde Hâs Lafız ve Fûrû'-u Fıkha Tesiri**

Lafz al-Khâşş in Islamic Legal Methodology and its Effect on Furû' al-Fiqh

Yahya BİLGİNER¹

Geliş Tarihi (Received): 27.01.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 15.04.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Kur'an ve Sünnette yer alan bazı hâs lafızlara usûlcüler tarafından farklı anlamlar yüklenmiş ve bunun da fûrû'-u fıkha yansıyan etkileri olmuştur. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de lafızların kullanımından kaynaklanan anlam çeşitliliğinin pratik tezahürleri söz konusudur. Usûl ilminde lafızlar konusu, Kur'an ve sünnet lafızlarının delâlet yönlerinin incelenmesini içermektedir. Ameli hükümlerin elde edildiği bu iki kaynağın dili ise Arapçadır. Bu iki kaynağın fûrû'-u fıkha tesirinin isabetli bir tespitin yapılmasında, lafızların vaz' olduğu mâna bakımından ele alınmasını önemli kılmaktadır. Çalışmada bu maksadın gerçekleşmesine yönelik olarak vaz' olunmuş mânaları bakımından lafızların kısımları olan hâs lafız ve fûrû'-u fıkha tesirine örnekler verilmeye gayret gösterilmiştir. Bu kapsamda görüş farklılıklarının dayanakları ve her bir görüş sahibinin diğer görüşlere ilişkin yaklaşımları ele alınarak ihtilafların şekillenmesinde etkili olan sebepler tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada istikra yöntemiyle nitel veri analizi kullanılmıştır. Ayet ve hadislerdeki metinler anlamlandırılırken dilin ve hâs lafızlar ile ilgili yaklaşımların önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Metodoloji, Usûl, Hâs Lafız, Delâlet.

&

Abstract: Some specific words in the Qur'ân and Sunnah have been attributed different meanings by the jurists, and this has had an impact on furû' al-fiqh. As in every language, there are practical manifestations of the diversity of meanings arising from the use of words in the Arabic language. In the science of usûl al-usûl, the subject of words includes the examination of the aspects of the signification of the words of the Qur'ân and the Sunnah. The language of these two sources from which practical judgements are obtained is Arabic. In order to make an accurate determination of the effect of these two sources on the fiqh, it is important to examine the words in terms of the meaning in which they were given. In this study, an effort has been made to give examples of the effect of the parts of the words in terms of the meanings in which they were given and their effect on furû' al-fiqh. In this context, the bases of the differences of opinion and the approaches of each opinion holder to the other opinions were discussed and the reasons that were effective in shaping the disagreements were tried to be determined. Qualitative data analysis with the method of al-istiqrâ' was used in the study. It has been seen that language and the approaches related to the lafz al-khâşş have an important place in the interpretation of the texts in the verses and hadîths.

Keywords: Islamic Law, Methodology, Usûl, Special Word, Dalâlah.

Atıf/Cite as: Bilginer, Yahya. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Hâs Lafız ve Fûrû'-u Fıkha Tesiri". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 259-274. doi: 10.33931/dergiabant.1426702

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr., Yahya Bilginer, Milli Eğitim Bakanlığı, yahyabilginer@hotmail.com.

1. Giriş

İslâm'ın ilk yıllarından itibaren ictihad faaliyetleri başlamış ve daha sonraki dönemlerde de uygulanmaya devam edilmiştir. Fakihler, Şâri'in kastının ortaya çıkarılabilmesine yönelik nasslarda hükmü açıkça yer almayan meselelerin hükümlerini, şeriatin külli kaidelerini de dikkate alarak lafızların muhtemel delâletleri üzerinde ictihad faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Sahabe ve tâbiîn dönemlerinde ferdî ictihadî faaliyetler, hicri ikinci asırdan sonraki dönemlerde mezhepler vasıtasıyla kurumsallaşarak devam etmiştir. Bu bağlamda her mezhep hüküm kaynaklarını kendi yöntemleri doğrultusunda yorumlamaya ve bu doğrultuda nasslardan hüküm çıkarmaya çalışmıştır.

Müctehidler, hüküm çıkarırken lafızların yorumlanmasına büyük önem vermişlerdir. Geliştirdikleri önemli bir taksonomi, özellikle Hanefî metodolojisi bağlamında kelimelerin anlamlarının anlaşılmasıdır. Debûsî (ö.430/1039), Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî (ö.493/1100) ve Serahsî (ö.483/1090) gibi âlimler, kapsamı bakımından lafızları hass, âm, müşterek ve müevvel gibi kategorilere ayırarak Hanefî fıkıh usûlünün gelişimini şekillendirmişlerdir. Bu tasniflerden hareketle Hanefî fıkıh usûlünde, mezhep içinde farklı görüşler olmadığı düşünülmemelidir.² Fıkıh usûlünde, hüküm çıkarma sürecinde âyet ve hadislerde yer alan ifadelerin doğru bir şekilde tespit edilmesi önemli konulardan biridir. Bu nedenle nasslardaki ifadelerin daha iyi anlaşılmasını sağlayan lafızlar bahsi fıkıh usûlünde önemli bir yer tutmaktadır. Lafız bahisleri konusunda ele alınması gereken en önemli hususlardan biri de lafızların konulduğu mâna bakımından analizinin yapılmasıdır. Bu bağlamda fıkıh usûlünde İslâm hukukunun iki temel kaynağındaki lafızlar, bazı açılardan sınıflandırıldığı görülmüştür. Bu sınıflandırmalardan biri de vaz'/konulduğu mâna açısından yapılan taksimlerdir. Ayet ve hadislerdeki lafızlar, konulduğu mâna bakımından; âm, müşterek ve hâs olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulduğunu görmekteyiz. Bazı Hanefî usûlcülere göre "müevvel" lafızların da bu sınıflandırma altına ele alınması gerekir. Ancak Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) ve onun halefi olan diğer usûlcülere göre "müevvel" müşterek lafızdan ictihad sonucunda elde edilmiştir.³ Bazı tasniflerde "müevvel" lafzın da bu sınıflandırma altında ele alınmış olduğu görülse de çalışmada sadece üçlü taksim ele alınarak fûru'-u fıkha yansımalarına değinilecektir. Konu tümevarım (istikrâ) yöntemiyle nitel veri analizi kullanılarak ele alınmıştır. Kapsam olarak çalışma, vaz'/konulduğu anlam bakımından lafızlar ile sınırlı tutulmuştur. Çalışmanın bilhassa hâs lafızların fûru'-u fıkha yansımaları ve bunlar üzerindeki görüş farklılıklarının konu edinilmesi bakımından önemli olduğu düşünülmektedir. Çalışma hâs lafız ekseninde olsa da âm ve müşterek lafızlar da hâs lafızlarla ilişkileri bağlamında ele alınarak ve her bir başlık altında fûru'-u fıkha yansımaları örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır.

2. Âm Lafız

Tek başına başka kelimelerle bir araya geldiğinde yahut belirli bir anlamı olan,⁴ ağızdan çıkan ya da yazılan söz veya cümlelere lafız denilmektedir.⁵ İslâm hukuk usûlünde lafzın vaz' olunduğu mânasından kaynaklanan görüş farklılıklarının sebeplerinden ilki âm/العام lafızdır. Âm/العام, "tek vaz' ile bir mânayı göstermek üzere konulmuş ve muayyen bir miktar ile sınırlı olmaksızın bu mânanın kendisinde gerçekleştiği bütün fertlerini kapsayan lafızdır."⁶ Umum ifade eden birçok lafız bulunmaktadır. Bunlardan; "külli/كل" ve "cemî'/جميع" (tamamı, hepsi) lafızları, istiğrak ve şümül anlamındaki elif-lam takısı almış isimler, ism-i mevsûller, şart isimleri, soru isimleri âm lafızlardır.⁷ İslâm hukuk usûlcüleri, âm lafzın tahsisi ve delâleti konusunda görüş farklılığı içine girmişlerdir. Usûl kitaplarında geniş bir şekilde incelenen bu meseleyle ilgili ihtilaflar, mezheplerin fûru'-u fıkha dair birçok meselelerde farklı görüşler benimsemelerine

² Salih Güner, "Hâs Lafzın Delâleti Çerçevesindeki Tartışmalar ve Fûrû Fıkha Yansımaları (Hanefî ve Şâfiî Mezhebi Özelinde)" *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2022), 34.

³ Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 94.

⁴ Kemal Demiray, *Temel Türkçe Sözlük* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1980), "Lafız", 2/615.

⁵ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş., 2006), "Lafız", 1839.

⁶ Nizamüddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak, *Usûlü'ş-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi), 1982, 17.

⁷ Zekiyuddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 345-348.

sebebiyet vermiştir.⁸

2.1. Âm Lafzın Tahsisi

Âm lafzın kapsamını daraltıp bazı fertlerinin kapsamından çıkarılarak umum anlamını engelleyen unsura muhassıs denilmektedir.⁹ Hanefî hukukçulara göre tahsis için muhassısın, âm lafzı içeren nasstan bağımsız ve zaman bakımından ona mukârin/مقارن olması gerekir. Aksi takdirde tahsisten söz edilmez.¹⁰ Şayet âm bir nassı bazı fertlerine hasrederek umum anlamından çıkararak delil, mukârin/مقارن olup müstakil değilse kasr, müstakil olup mukarin değilse nesih söz konusu olur.¹¹

2.2. Âm Lafzın Delâleti

Hanefî hukukçulara göre tahsise uğrayan âm lafız delâlet yönünden kat'îdir.¹² Tahsise uğramış âm bir lafzın tahsisten sonra kapsamında kalan fertlerine delâleti ise zannîdir.¹³ Âm lafzın delâletiyle ilgili olarak Hanefî hukukçular ile Cumhur ulemâ, muhassıs âmın delâletinin zannî olduğu hususunda ortak görüştedir. Ancak tahsise uğramış âmın tahsis ve delâleti hususunda, furu'-u fıkha yansıyan farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî hukukçulara göre muhassıs âmın delâleti kat'î olduğundan Kur'an'daki âm bir hükmün âhâd haber ve kıyas gibi zannî bir delille tahsis olunması caiz değildir.¹⁴ Bir ayetteki âm hüküm ancak kendi seviyesinde bir ayet veya mütevatir yahut meşhur sünnetle tahsis olunabilir. Fakat tahsise uğramış olan âmın delâleti zannî olduğundan ikinci kere zannî bir delille tahsise uğrayabilir.¹⁵ Cumhur ulemâya göre ise âm lafzın delâleti kat'î kabul edilmediğinden Kur'an'da yer alan âm bir lafzın haber-i vâhid ve kıyasla tahsise uğraması mümkündür.¹⁶ Ayrıca Cumhur'a göre tahsis, tağyir değil; bir çeşit beyânü't-tefsirdir. Tefsir için de delilin kat'î olmasına gerek yoktur.¹⁷

Âm lafzın delâletinin furu'-u fıkha yansımalarına örnek olarak, sebzenin zekâta tâbi olup olmadığı hakkındaki görüşler zikredilebilir: Diğer mezhepler ve Ebû Yûsuf ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye göre¹⁸ sebze zekâta tâbi değildir.¹⁹ İmam Ebû Hanîfe'ye göre sebze, zekâta tâbi diğer toprak mahsulleri ile aynı kategoridedir. Dolayısıyla sebze hasat eden kimsenin zekât vermesi vâcibtir.²⁰ İmam Ebû Hanîfe ve onunla aynı görüşte olan Hanefiler, bu konuda "Ey İnananlar! Kazandıklarımızın temizlerinden ve size yerden çıkardıklarımızdan sarfedin..."²¹ ayetinin umumundan hareket etmişlerdir. Onlara göre bu ayet âm olup sebze de şamildir. Bu hükmü daraltabilmek için ayet seviyesinde bir delil (muhassıs) bulunmalıdır.²² Diğer mezhepler ayetin âm olduğunu, fakat "Sebzede zekât yoktur"²³ hadisi ile tahsise uğradığını

⁸ Muhammed Mehdi Aksoy, *Aile Hukuku ile İlgili Ayetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları* (Kahramanmaraş: KSÜ, Doktora Tezi, 2023), 47.

⁹ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1994), 1/142.

¹⁰ Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr 'ala Tahrîri'l-Kemâl İbnü'l-Hümâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 1/242-243.

¹¹ Cessâs, *Füsûl*, 1/250; Alâüddîn Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhü usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.), 1/453-458; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 352.

¹² Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 96; Şemsüleimme Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 105.

¹³ Serahsî, *Usûl*, 132.

¹⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/155.

¹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 107; Serahsî, *Usûl*, 144-146.

¹⁶ Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh* (Riyad: y.y., 1990), 2/552.

¹⁷ Abdullah Azzâm, *Delâletü'l-Kitâbi ve's-Sünneti 'ala'l-ahkâm min heysü'l-beyânî ve'l-icmâl* (Cidde: Dârü'l-Müctema, 2001), 809; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 299; Aksoy, *Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 48.

¹⁸ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed eş-Şiblî el-Gaznevî, *el-Gurretü'l-münîfe fi tahkiki ba'di'l-mesâilü'l-İmami Ebî Hanîfe* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1986), 59.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlîbî el-Bağdâdî Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf 'ala nüketi mesâilü'l-hilâf* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999), 1/396.

²⁰ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010), 2/287.

²¹ el-Bakara 2/267.

²² Ebû'l-Hüseyn Ahmed Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 3/1278-1279.

²³ "لَيْسَ فِي الْخَضِرَاتِ زَكَاةٌ" Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 4/118; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr* (Karaçi: Câmietü'd-Dirasâtü'l-İslamiyye, 1989), 2/51.

belirtmişlerdir.²⁴ Hanefîler bu hadisin haber-i vâhid niteliğinde olduğunu ifade ederek ayeti tahsis edemeyeceğini beyân etmişlerdir. Hatta bazı Hanefîler hadisin zayıf olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁵

3. Müşterek Lafız

Konulduğu mânâ bakımından lafızlardan birisi de müşterek lafızdır. Birden fazla mânâya sahip lafız mânâsında olan²⁶ müşterek, terim olarak ayrı konularla birden çok mânâya delâlet ederek mânâlarından biri, karine vasıtası ile anlaşılabilen lafız olarak ifade edilmiştir.²⁷ Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de çok anlama sahip lafızlar mevcuttur. İştirak olarak nitelendirilen ve bazı naslarda bulunan bu durum, kelimenin her üç türü olan isim, fiil ve harfte söz konusu olabilmektedir.²⁸ Mesela “temizlik evresi” ve “âdet dönemi” anlamına gelen “kur’/قرء” lafızı müşterek bir isimdir. Hem “yönelme” hem de “yüz çevirme” mânâlarına delâlet eden “عسعس” kelimesi müşterek bir fiildir. Aynı yerde “atıf” ve “ibtida” mânâlarına gelebilen “و” edatı²⁹ müşterek bir harftir.³⁰

Müşterek lafız, birden fazla anlama sahip olması bakımından hâs lafızlardan, her bir anlamı için ayrı ayrı vaz’ edilmiş olması bakımından da âm lafızdan farklı bir kullanıma sahiptir.³¹ Mânâlarından birisi kat’î bir delille sabit olması halinde “müfesser”³² zannî bir delille ya da re’y ile tercih edilmesi durumunda “müevvel”³³ mânâsının hiçbir suretle anlaşılması durumunda “mücmel” lafız kategorisinde yer alabilmektedir.³⁴

Müşterek lafız, tercih edilen anlamı ve mahiyeti itibarıyla olmak üzere iki yönden görüş farklılığı meydana gelmiştir. Bu yöndeki görüş farklılığının fûru’-u fıkha yansımalarının ilk örneği olarak “kur’/قرء” lafız verilebilir. Müşterek lafızın mahiyetine dair görüş farklılıklarıysa kapsadığı bütün anlamların aynı anda hüküm istinbatına dayanak olup olmayacağı konusu çerçevesinde fûru’-u fıkha yansımasıdır. Hanefî hukukçular, temel prensip olarak aynı anda müşterek lafızın bütün mânâlarının esas alınamayacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla Hanefîlere göre müşterek lafızın sadece bir tek mânâsı esas alınabilir. Şayet bir delil varsa o yönde hareket edilir. Delilin bulunmaması durumunda kastedilen anlam ichtihadla tespit edilmeye çalışılır. İctihadla da tespit edilememesi halinde lafız hükümsüz bırakılarak onunla amel edilmez.³⁵ Fakat bazı Hanefî hukukçulara göre nefiy ya da nehiy edatlarının bulunduğu kelimadan sonra gelen müşterek lafızın tüm mânâları birlikte esas alınabilir.³⁶ Diğer mezhep hukukçuları ise aynı anda müşterek lafızın tüm mânâlarının esas alınabileceğini belirterek müşterek lafızla tek bir mânânın kastedildiğine dair bir delil ya da karinenin bulunması halinde o mânânın esas alınacağını belirtmişlerdir. Ancak böyle bir delil ya da karine yoksa tüm mânâları esas alınabilir.³⁷

4. Hâs Lafız

Hâs (الخاص) kelimesi sözlükte “iki şey arasında farklılık meydana getirmek,³⁸ tek kalmak, temyiz ve tahsis

²⁴ Kâdi Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, 1/396; Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir fi fıkhi mezhebi’l-İmami’s-Şafîi* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 3/240; Ebü Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmu’ şerhü’l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârül-Fikr, ts.), 5/494.

²⁵ Aynî, *el-Binâye*, 3/422.

²⁶ Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 360.

²⁷ Atar, *Fıkah Usûlü*, 254; Muharrem Yılmaz, *Fikhî İhtilafların Usûlî Temelleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 100.

²⁸ Ebü Abdillâh Muhammed Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl ilâ tahkiki’l-hakki min ‘ilmi’l-usûl* (Şam: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1996), 1/59.

²⁹ Müşterek olan “vav” harfi ile ilgili “... والواو في العليم” (Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihü’l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 1420), 7/145).

³⁰ Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 360.

³¹ Yılmaz, *Fikhî İhtilafların Usûlî Temelleri*, 101.

³² Azzâm, *Delâletü’l-Kitâbi ve’s-Sünne*, 229-230.

³³ Atar, *Fıkah Usûlü*, 257.

³⁴ Yılmaz, *Fikhî İhtilafların Usûlî Temelleri*, 101; Atar, *Fıkah Usûlü*, 299; Aksoy, *Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 51.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 104.

³⁶ Alauddin Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an Usûli Fahrü’l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-Arabiyye, 1997), 1/41.

³⁷ Ebü’l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî Karâfî, *Nefâisü’l-usûl fi şerhi’l-Mahsûl* (Kahire: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1995), 2/715; Ebü’l-Menâkub Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr Zencânî, *Tahrîcü’l-fûru’ ala’l-üsûl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1398), 313; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, 1/59.

³⁸ Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, “h-s-s”, *Mu’cemü Mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1979), 2/153.

etmek" gibi anlamlara gelmektedir.³⁹ Hâs, belirli tek bir mânâyı göstermek üzere konulmuş lafızdır.⁴⁰ Hâsın tanımında geçen "tek bir mânâ" ifadesi hâsın ayrıca kullanım alanlarını da ortaya koymaktadır.⁴¹ Mesela Betül, Muhammed gibi özel isimleri; erkek, kadın gibi cins isimleri; sekiz, dokuz gibi sayı isimleri birer hâs lafızdır. Çünkü bunlardan her bir kelime muayyen bir mânaya delâlet etmek üzere konulmuştur.⁴²

4.1. Mâna Bakımından Hâs Lafzın Kısımları

Hâs lafız tek bir mânâyı ifade etmek maksadıyla konulsa da tekliğin birden çok yönde gerçekleşmesi mümkündür. Buradaki teklikle kastedilen fertler arasındaki tek bir ferdin ifade edilmesi olmayıp hâs lafzın teklik ifade etmesi itibarıyla gözetilmesidir. Yani hâs lafız ne zaman kullanılırsa onun kapsamında ve muradında tekliğin kastedilmesidir. Hâs lafızla kastedilen teklik, hakiki veya itibari olabilir.⁴³ Bu nedenle hâs lafızları; özel, nev' ve cins isim olmak üzere üç kısma ayırarak incelemek mümkündür.

4.1.1. Özel İsimler

Özel isimler, varlıklar içerisinde tam bir benzerinin olmadığı ve tek olan, hangi cins ve türden olursa olsun tek bir şeyi ifade eden lafızlardır. Ahmet, Ayşe gibi tek bir kullanışla muayyen bir şahsı ifade etmek için vaz' olunan özel isimler, hâs lafzın en dar anlamını oluşturarak bir tek varlığın bizzat kendisini ifade etmek maksadıyla kullanılır.⁴⁴

4.1.2. Nev' İsimler

Bir cinse ait olup da bunun alt gruplarını ifade eden, tür ve çeşit anlamında kullanılan isimlere nev' isimler denilir.⁴⁵ Bu isimler çokluk ihtiva eden külli lafızlardandır. Bunlar kesretin kapsamı için kullanılmış olsalar da hâs olan lafız kategorisine girerler. Kadın veya erkek lafızlarında olduğu gibi bu lafızlar aynı gaye ile kesret ihtiva ederler.⁴⁶

4.1.3. Cins İsimler

Nev' isimden daha şümüllü bir mânâyı kastetmek için kullanılan isimlere cins isim denilir. Bu isimler kesret ihtiva etseler de anlam itibarıyla hâs lafızlar kategorisine girerler. İnsan ve ağaç lafzında olduğu gibi hakikatleri aynı, gayeleri farklı çokluğu ihtiva eden küllî ifadeler cins isme birer örnektir.⁴⁷ Zira insan manasının nev'ileri altında erkek ve kadını; ağaç mânasının nev'ileri altında elma ve kiraz gibi nev'ileri kapsadığından farklı gayeler ile kesret ihtiva eden bir lafız olmalarıyla birlikte hakikat itibarıyla aynıdır.⁴⁸

4.2. Delâlet Bakımından Hâs Lafzın Kısımları

Hâs lafızların delâlet bakımından birçok çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan başlıcaları, emir, nehiy, mutlak ve mukayyed olanlardır. Usûlcüler, hâs lafzın tanımı ve çeşitleriyle ilgili ortak görüşe varmışlardır. Ancak hâs lafız ile ilgili birtakım meselelerin ayrıntısında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bunun sonucunda da bazı furu'-u meselelerde görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

³⁹ Ferhat Koca, "Has", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/264-267.

⁴⁰ Şâşi, *Usûlü'ş-Şâşi*, 13.

⁴¹ Mehmet Cengiz, "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki 'Has Lafız Özelinde'", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (Aralık 2020), 518.

⁴² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 221.

⁴³ Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mücezz fî Usûli'l-Fıkıh* (Kahire: Dârü's-Selam, 1990), 81.

⁴⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Nuri Kahveci-Fatih Kuş, "Has Lafzın Beyanı Konusunun Mezhep Farklılıklarına Etkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), 279-306, 284.

⁴⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 454.

⁴⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/93.

⁴⁷ Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî, *Nürü'l-envâr fî şerhi'l-Menâr* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 2017), 1/101.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Kahveci-Kuş, "Has Lafzın Beyanı", 284.

4.2.1 Emir

Hâs lafız çeşitlerinden olan emir, otoritesi yüksek olanın, bir şeyin/fiilin kesin olarak yapılmasını otoriter bir tarzda istemesi için vaz' olunan lafız şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁹ Usûlcüler, emir ile ilgili bazı konularda ihtilaf etmişlerdir. Bu da bazı fikhî meselelerde farklı görüşlere varmalarına yol açmıştır.⁵⁰ Bu hususların şu şekilde sıralanması mümkündür:

4.2.1.1. Emrin Tekrara Delâleti

Fıkıhçılar Şâri'in emrinin emredilen hususun birden fazla yapılması gerektiğine delâlet edip etmediği hususunda görüş ayrılığına varsalar da en az bir defa yerine getirilmesinin gerektiğine delâlet ettiği hususunda ortak görüşe varmışlardır. Ancak Hanefî,⁵¹ Mâlikî,⁵² Şâfiî⁵³ ve Hanbelî⁵⁴ hukukçular, emrin, mutlak surette tekrara delâlet etmeyeceği görüşündedir. Bazı şer'î tasarrufların tekraren ifa olunması emrin tekrara delâlet etmesinden değil, emredilenin bağlandığı vasıf, şart yahut sebebin tekrar etmesindedir. Bazı Mâlikî ve Şâfiî hukukçular emrin, bir karine ya da delilin bulunması durumunda tekrara delâlet edeceğini belirtmişlerdir.⁵⁵ Bazı Mâlikî ve Şâfiîler ise emrin, bir şarta ya da sığata bağlandığı durumlarda tekrara delâlet edeceğini ifade etmişlerdir.⁵⁶ Hanbelî hukukçular ve bazı Şâfiî hukukçuların görüşü; emrin, aksine bir delil bulunmadıkça mutlak şekilde tekrara delâlet edeceği yönündedir.⁵⁷

4.2.1.1.1. Emrin Tekrara Delâletinin Furu'-u Fıkha Yansıması

Emrin tekrara delâlet edip etmediği hususundaki usûlî ihtilafın furu'-u fıkha yansımasına, bir teyemmümle birden fazla farz namazın kılınıp kılınmayacağı hususundaki görüş farklılıkları örnek olarak verilebilir.⁵⁸ Mezheplerin bu konuda görüş ayrılıklarına varmaları teyemmümle ilgili "...Hasta olur, seferde bulunur, abdest bozar (def-i hacetten gelir) veya kadınlara dokunur da su bulamazsanız, temiz toprakla teyemmüm edin..."⁵⁹ ayetinin etrafında cereyan etmiştir. Zira görüldüğü üzere bu ayette teyemmüme dair "فتيمموا" şeklindeki emrin kullanılmış olmasıdır. Hanefî hukukçular, emrin tekrara delâlet etmediğini, bu nedenle her farz için ayrı bir teyemmüm almanın gerekmediğini ifade etmişlerdir.⁶⁰ Bir kısım Mâlikî ve Şâfiî hukukçuları, emrin delil ve karineyle tekrara delâlet edebileceğini belirtmişlerdir. Teyemmüme dair emrin tekrara delâlet etmesi de bunu gösteren delil (Sünnet) sebebiyledir.⁶¹ Bu iki mezhep hukukçularına göre emrin bir şart ya da sığata bağlanması durumunda, tekrara delâlet edeceğini belirtenlere göre, teyemmümle ilgili emrin tekrara delâlet etmesi, suyun bulunmaması şartına bağlanmış olmasındandır.⁶² Emrin mutlak şekilde tekrara delâlet ettiğini ileri süren Hanbelîler ile bazı Şâfiîlere göre teyemmüm hakkında emrin tekrara delâlet etmesi, aksine bir karine bulunmadığındandır. Zira onlara göre normal şartlarda abdestle ilgili olan

⁴⁹ el-Es'adî, *el-Mûcezz*, 87; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 327; Nuri Kahveci, "Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 28.

⁵⁰ Aksoy, *Fıkıh Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 40.

⁵¹ Şâfi, *Usûlü'ş-Şâfi*, 123; Cessâs, *el-Füsûl*, 2/135; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 40.

⁵² Şerefüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Ali el-Fehrî el-Mısırî İbnü't-Tilimsânî, *Şerhü'l-meâlim* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1/264-272.

⁵³ Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Dubai: Dârü'l-Bühûs li'd-Dirasâtü'l-İslamiyye, 2004), 4/1092.

⁵⁴ Muvaffaküddin İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/564.

⁵⁵ Ebû'l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli'fıkhi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 39; Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed İsfehânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhü Muhtasari İbnü'l-i-Hâcib* (Medine: Dârü'l-Medeni, 1986), 2/32; İ İmamü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Muhammed Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'fıkhi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/74.

⁵⁶ Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'ahkâm*, thk. Abdürezzak el-Affî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), 2/161; Mustafa Said Hinn, *Eserü'l-ihtilaf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi'htilafi'l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 318-319.

⁵⁷ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürü'*, 75; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/275-277; Ebû'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadîr el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Müsevede* (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, ts.), 20; Muhammed ed-Dimesşkî İbn Müflih, *Usûlü'l-Fıkhi*. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Abikân, 1999), 2/670; Aksoy, *Fıkıh Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 42.

⁵⁸ Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 320.

⁵⁹ el-Mâide 5/6.

⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/22.

⁶¹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî İsnevî, *Metâlîü'd-dekâik fi tahriri'l-cevâmi'i ve'l-fevârik* (Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 2007), 1/282.

⁶² Hüsamüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfi şerhü'l-Pezdevî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/367.

emir de tekrara delâlet etmektedir. Fakat bir abdestle birden fazla namazın kılınabileceğine dair aksi yönde delil bulunmaktadır. Oysa teyemmüm hakkında böyle delil bulunmamaktadır.⁶³

Hanefî hukukçulara göre bir teyemmümle farz ya da nafîle fark etmeksizin istenildiği kadar namaz kılınabilir.⁶⁴ Mâlikî⁶⁵ ve Şâfiîlere⁶⁶ göre bir teyemmümle istenildiği kadar nafîle kılabilmesine rağmen bir farzdan fazlası kılınmaz. Bu sebeple kişi, aynı ya da farklı vakitlerde eda ve kaza cinsinden her farz namaz için ayrı bir teyemmüm almak zorundadır. Hanbelî hukukçulara göre, bir teyemmümle aynı vakit içerisinde eda, kaza ve nafîle türünden istenildiği kadar namaz kılınabilir. Ancak iki ayrı vakitte kılınmaz. Dolayısıyla vaktin çıkmasıyla yeni bir teyemmüm alınmalıdır.⁶⁷

4.2.1.2. Emrin Fevre Delâleti

Emir lafzının fevre delâleti hususunda Hanefîler,⁶⁸ Mâlikîler⁶⁹ ve Şâfiîler,⁷⁰ mutlak emrin bir karine bulunmadığı hallerde emredilen hususun derhal yerine getirilmesi gerektiğine delâlet etmeyeceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla emredilen şey, yerine getirilmesi caiz olan herhangi bir zaman diliminde ifa edilebilecektir. Hanbelîlere göre ise emir fevre delâlet ettiğinden, emredilen şeyin derhal yerine getirilmesi gerekir.⁷¹

4.2.1.2.1. Emrin Fevre Delâletinin Furu'-u Fıkha Yansıması

Bu konudaki görüş farklılığının furu'-u fıkha yansımasına örnek olarak hacca gitme imkânı olan kimsenin derhal gitmek zorunda olup olmadığı ile ilgili görüşler zikredilebilir.⁷² Zira hacca gitme imkânına sahip kişinin bu görevi yerine getirmesi Şâri' tarafından emredilmiştir. Bu konuda İslâm hukukçuları ortak görüşe sahiptir. Fakat hacca gitme imkânı olan kimsenin derhal hacca gitme zorunluluğunun olup olmadığını ilgilili farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefîlerin çoğunluğu,⁷³ Şâfiî⁷⁴ ve bazı Mâlikî hukukçular,⁷⁵ hac ayetindeki⁷⁶ emrin hemen yerine getirilmesine delâlet etmediğini belirtmişlerdir. Hanbelî hukukçular,⁷⁷ İmam Ebû Yûsuf⁷⁸ ve Kerhî'nin⁷⁹ yanı sıra Mâlikî mezhebindeki baskın görüşe göre, hacca gitme imkânına sahip kişinin, hac ibadetini geciktirmeksizin derhal hacca gitmesi vâcibtir.⁸⁰

4.2.1.3. Emrin Vücûba Delâleti

Usûlcülerin çoğunluğuna göre aksine bir karine yoksa emir vücûba delâlet eder.⁸¹ Bu hususta ortak görüşe sahip olan İslâm hukukçuları, bazı hallerde karinenin kabulüne ilişkin farklı görüşlere varmışlardır. Bazı usûlcülerin karine olarak saydıklarını diğerleri karine olarak kabul etmemiştir. Bu da aynı emrin bazı

⁶³ Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 320-322; Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 202-204.

⁶⁴ Aynî, *el-Binâye*, 1/555.

⁶⁵ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdi Abdülvehhâb, *el-Meûne 'ala mezhebi âlimi'l-Medine* (Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, ts.), 149.

⁶⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/72.

⁶⁷ Muvaffaküddin İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997), 1/341.

⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/26; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/254.

⁶⁹ Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998), 2/208.

⁷⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/165; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/113.

⁷¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 1/281; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 1/571.

⁷² Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 328-329.

⁷³ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârî Zeylâ, *Tebyînü'l-hakâik şerhi Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313), 2/3.

⁷⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 4/24.

⁷⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Lahmî, *et-Tefsira* (Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 2011), 3/1131.

⁷⁶ Âl-i İmran 2/97.

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/36; Ahmed Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf* (Kahire: Hecer li't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1995), 8/50.

⁷⁸ İmam Ebû Hânife'den de bu yönde görüş nakledilmiştir. bk. Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 2/119.

⁷⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, 3/105.

⁸⁰ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî Kâdi Abdülvehhâb, *et-Telkin fi'l-fikhi'l-Mâlikî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/79.

⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36.

tarafından vücûb, bazısı tarafından ise nedb mânasında esas alınması sonucunu doğurmuştur.⁸²

4.2.1.3.1. Emrin Vücûba Delâletinin Furu'-u Fıkha Tesiri

Emrin vücûba delâleti hususuna Kur'an'da "...Sahip olduğunuz kölelerden "mükâtebe" yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın. Allah'ın size verdiği maldan onlara verin..."⁸³ ayetindeki efendinin mükâtebe sözleşmesi yaptığı kölesine yardım etmek zorunda olup olmadığı hususu, emrin vücûbiyete delâletine örnek olarak verilebilir.⁸⁴ İslâm hukukçuları, ayette geçen "وَأْتَوْهُمْ" şeklindeki emir kipinin, mükâtebe yapılmış köleye yardım edilmesi gerekip gerekmediği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.⁸⁵ Hanefîler ve Mâlikîler ayetteki emir kipinin, vücûb değil, nedb anlamında olduğunu, bu nedenle efendinin mükâtebe yaptığı kölesine yardımda bulunmasının mendûb olacağını belirtmişlerdir. Bu yöndeki karine de söz konusu emrin, "فَكَاتِبُوهُمْ/onlarla mükâtebe yapın" emrine atfedilmiş olmasıdır. Zira ayetteki şart edatı gereği, emir vücûb değil nedb ifade eder.⁸⁶ Nitekim mükâtebe sözleşmesi yapmak vâcib olmadığına göre onun kapsamında köleye yardımda bulunmak da vâcib olmamalıdır.⁸⁷ Şâfiî ve Hanbelîler ise ayetteki emrin zâhirini esas alarak efendinin mükâtebe sözleşmesi yaptığı kölesine yardımda bulunmasının vâcib olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁸

4.2.2. Nehiy

Nehiy, konununun ya da otoritesinin yüksekliği nedeniyle emri altında bulunandan bir fiilin veya bir şeyin yapılmasını, terk edilmesini talep ettiğine delâlet eden lafızdır.⁸⁹ İslâm hukukçularından Hanefîler ve diğer üç mezhep hukukçularına göre nehiy, aksi yönde bir delil veya karine olmadıkça hürmet/haramlık ifade eder.⁹⁰ Emirden farklı olarak nehiy, fevre ve tekrara delâlet eder. Bu konularda ortak görüşe varan usûlcüler, mutlak nehyin tahrime birlikte butlan veya fesâdı gerektirip gerektirmediği hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir.⁹¹ Genel olarak "nehyin delâleti"⁹² oldukça teferruatlı bir meseledir. Ancak çalışma kapsamında kısaca değinilecektir.

Usûlcüler nehyin muktezası konusunu ele alırken farklı taksimlerde bulunmuşlardır.⁹³ Namaz, oruç ve akitler hakkındaki nehiyeler, şeriatin beyanı ile ancak bilinebilen "şer'î" fiillerle ilgili nehiyelerdir.⁹⁴ Zina, insan öldürme ve içki hakkındaki nehiyeler duyu organlarıyla gözlemlenebilen hissi fiillerle ilgili nehiyelerdir.⁹⁵ Usûlcüler, bu tür nehiyelerin, nehyedilen şeyin kabih olduğuna delâlet ettiği ve aksine karine bulunmadıkça butlanı gerektirdiği konusunda ortak görüşe varmışlardır.⁹⁶ Zafî nehiyeler, nehiy edilen şeyin/fiilin bizzat kendisinden kaynaklanan bir sebepten dolayı yasaklandığına delâlet eden nehiyelerdir. Mesela gebe hayvanın karnındaki ceninin satılmasıyla ilgili nehiy bu türdendir. İslâm hukukçuları bu tür nehiyelerin fesâda ya da butlana sebebiyet vereceği hususunda ortak görüşe varmışlardır.⁹⁷ Vasfî nehiy, nehyedilen şeyin/fiilin bir niteliğinden dolayı yasaklandığına delâlet eden nehiyelerdir. Bu tür nehiyelerin, fiilden ayrılmayan bir vasıftan ötürü olan nehiyeler ve fiilden ayrılabilen bir vasıftan ötürü olan nehiyeler

⁸² Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 330; Aksoy, *Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 44.

⁸³ en-Nûr 24/33.

⁸⁴ Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 314-315.

⁸⁵ Aksoy, *Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 45.

⁸⁶ Abdüllatif b. Abdülazîz İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431/2010), 2/532-533.

⁸⁷ Ekmelüddîn Muhammed el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhü'l-Hidâye* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970), 9/157; Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî Kâdi İyâz, *et-Tenbîhâtü'l-müstanbeta 'ala'l-kütübi'l-müdeveneti ve'l-mühâtaletâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 2/926.

⁸⁸ Ebu'l-Hasen Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şâfiî İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi İmami's-Şâfiî* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 8/456; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/458; Mansûr b. Yunus b. İdrîs Buhâtî, *el-Minehü's-şâfiyât bi-şerhi müfredâti'l-İmami Ahmed* (Riyad: Dârü Künuz İşbiliyya, 2006), 2/561.

⁸⁹ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 338.

⁹⁰ Ebû Saîd Salâhüddîn Halîl b. Keykeldî el-Alaî, *Tahkîkü'l-mürâd fi enne'n-nehye yektadi'l-fesâd* (Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 74-209

⁹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/280; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/441.

⁹² Nehyin muktezası ile ilgili geniş bilgi için bk. Fatih Orhan, "Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükmü ve Hukukî Sonuç Doğurması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 72-91.

⁹³ Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 341.

⁹⁴ Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 165.

⁹⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/257; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/34.

⁹⁶ Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 165; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 611.

⁹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 52; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/193; Aksoy, *Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 45.

şeklinde iki alt türü bulunmaktadır.⁹⁸

4.2.2.1. Nehyin Delâletinin Furu'-u Fıkha Tesiri

Usûlcüler nehyin delâletinin furu'-u fıkha yansımalarını iki kategoride ele almışlardır. Bunlardan ilki fiilden ayrılmayan bir vasıftan dolayı olan nehiylerdir. Buna örnek olarak faizin nehyi verilebilir.⁹⁹ Zira faizin nehyedilmiş olması, fazlalık ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁰ Usûlcüler, bu çeşit nehiylerle ilgili farklı görüşe varmışlardır. Hanefî hukukçulara göre bu tür nehiyler, nehyedilen şeyin/fiilin zatının butlanını gerektirmeyip yalnızca vasfının fesadını gerektirir. Bundan ötürü bu vasıf sebebiyle nehyedilen bir tasarruf meydana geldiğinde fiilin vasfı fâsid olur. Ancak meşruiyetinden dolayı aslı bâtil olmaz. Nehyedilen nitelik giderildiğinde de tasarruf tamamen caiz hale gelir.¹⁰¹

Nehyin delâletinin furu'-u fıkha yansımalarının bir diğer çeşidi, fiilden ayrılabilen bir vasıftan kaynaklanan nehiylerdir. Gasp edilen bir arazi üzerinde kılınan namazla ilgili nehyi buna örnek olarak verilebilir. Zira bu nehyi namazın kendisinden dolayı değil, haram yollar ile işgal edilmiş bir yerde/mekânda kılınması niteliğinden dolayıdır. Bu vasfın ise namazdan ayrılabilmesi mümkündür.¹⁰² Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî hukukçulara göre fiilden ayrılabilen nitelikten dolayı bu nehiyler, nehyedilen fiilin fesâdını ya da butlanını gerektirmezler.¹⁰³ Hanbelî hukukçuların çoğunluğu¹⁰⁴ ise bu nehiylerin fesâdı ya da butlanı gerektireceğini belirtmişlerdir.¹⁰⁵ Bu durumda Cumhur'a göre gasp edilmiş arazide kılınan namaz bâtil-fâsid değildir. Zira bu fiiller, bizzat kendilerinden ötürü değil, haricî bir sebep olan gasptan dolayı nehyedilmiştir.¹⁰⁶ Hanbelîlere göre ise bu fiil bâtildir.¹⁰⁷

Nehyin muktezasıyla ilgili İslâm hukukçularının furu'-u fıkha dair konularda ihtilafa düştükleri diğer bir örnek ise Cuma vaktindeki alışverişin haram olup olmadığına yöneliktir. Cumhur ulemâya göre bu akit sahihtir, fakat haramdır. Zira Cuma vaktinde alış-veriş nehyedilmiştir.¹⁰⁸ Haramlığı ise bizzat kendisinden değil, harici bir sebepten dolayıdır.¹⁰⁹ Zira Cumhur ulemâya göre, gasp edilen arazi üzerinde kılınan namaz veya çalınmış su ile abdest alınması fâsid değildir. Bu durum bizzat kendilerinden dolayı olmayıp, nehyedilmiş harici bir neden olan hırsızlık veya gasptan dolayıdır.¹¹⁰ Hanbelîlerin mutemet görüşüne göre ise bu fiiller tamamen haram ve bâtildir.¹¹¹ Bazı Mâlikî hukukçular da bu görüştedir.¹¹²

4.2.3. Mukayyed

Mukayyed lafız, genellikle mutlak lafza izafe edilerek, ziyade bir kayıtla hakikate delâlet eden,¹¹³ muayyen şeyleri bir sıfatla, gaye veya bir hal ile kayıtlayarak gösteren lafız olarak tanımlanmıştır.¹¹⁴ Mutlakın zıddıdır.¹¹⁵ Mesela “işçiler geldi” ifadesinde “işçi” lafzı mutlak iken, “çalışkan işçiler geldi” ifadesindeki “işçi” lafzı çalışkan vasfı ile kayıtlanmıştır. Bazen aynı lafzın bir nassta mutlak, başka bir nassta ise mukayyed olarak geçtiği görülmektedir. Bu durumda lafzın hangi şeklinin esas alınarak hükme dayanak yapılacağı İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığına sebebiyet vermiştir.

⁹⁸ Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 343.

⁹⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 52.

¹⁰⁰ Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 343.

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/90; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/261-262.

¹⁰² Hinn, *Eserü'l-ihtilaf*, 343.

¹⁰³ Bakillânî, *et-Takrîb*, 2/341; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/99.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 83.

¹⁰⁵ Aksoy, *Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 45-46.

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/179; Bakillânî, *et-Takrîb*, 2/269.

¹⁰⁷ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/441.

¹⁰⁸ el-Cuma 62/9.

¹⁰⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 52; Bakillânî, *et-Takrîb*, 2/352.80.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, 2/179; Bakillânî, *et-Takrîb*, 2/269-270.

¹¹¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 2/441; İbn Müflih, *Usûlü'l-Fıkıh*, 1/222.

¹¹² İbnü't-Tilimsânî, *Şerhü'l-meâlim*, 1/387.

¹¹³ Râzî, *el-Mahsûl*, 3/143.

¹¹⁴ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 316.

¹¹⁵ Bâcî, 1/285.

4.2.4. Mutlak

Sözlükte “kaydı çözülmüş, serbest ve başıboş bırakılmış” anlamına gelen¹¹⁶ mutlak kelimesinin terim anlamı, bir sıfatla, zamanla, mekânla, sayıyla veya şartla kayıtlı olmaksızın tayin edilmemiş lafza denilmektedir.¹¹⁷

4.2.4.1. Mutlak Lafzın Mukayyede Hamli

Usûl kitaplarında “mutlakın mukayyede hamli” başlığı altında ele alınan bu mesele, birçok fikhî görüş farklılığına da kapı aralamaktadır. Bunun iki şekilde gerçekleşmesi mümkündür.

4.2.4.1.1. Takyidın Hükmün Bizzat Kendisinde Olmasının Furu’-u Fıkha Tesiri

Eğer takyîd hükmün kendisinde bulunursa, şu dört durumdan birisi söz konusu olabilir. Bunlar; sebebin ve hükmün bir olması, sebebin ve hükmün farklı olması; sebebin bir, hükmün farklı olması ve sebebin farklı, hükmün bir olması şeklindedir. Usûlcüler, sebebin ve hükmün bir olması durumunda, mutlak lafzın mukayyede hamledileceği hususunda ortak görüştedir. Zira hükümle sebebin aynı olması durumunda itlak ve takyîd arasındaki farklılığın düşünülmesi mümkün değildir. İslâm hukukçuları buna “kan” lafzını örnek vererek konuyu açıklamışlardır.¹¹⁸ “Murdar hayvan, kan size haram kılındı”¹¹⁹ âyetinde “kan” mutlak olarak zikredilmiştir. “De ki: “Bana vahyedilende, murdar et veya akmış kan Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum...”¹²⁰ âyetinde ise kan lafzı “akmış/مسفوحا” vasfıyla mukayyed kılınmıştır. Bu ayetlerdeki hüküm kanın haram olması, sebep ise kanın zararlı olmasıdır. Mezhepler, bu durumda mutlakın mukayyede hamledileceği konusunda ortak görüşe varmışlardır.¹²¹ İslâm hukukçuları mukayyed olan ayet mucibince tüm kanlar değil, akan kan haram olmaktadır.¹²² Yoksa et içerisindeki, damarlardaki, ciğerdeki ve kalpteki kan haram değildir.¹²³

Diğer bir örnek olarak şu hadis zikredilebilir. Hadis “kırk koyunda bir koyunun zekât” olarak verilmesini emretmiştir.¹²⁴ Bu hadisteki “koyun” kelimesi nekre olarak gelmiş yaş, kalite veya cins gibi kayıtlı bir ifade kullanılmamıştır. Bu haliyle mutlak/hâs olarak kullanılmıştır. Sadece bu hadise bakarak zekâtla mükellef kişilerin, sahip oldukları hayvanların en iyisini zekât olarak vermelerine herhangi bir engelin olmadığı düşünülebilir. Fakat konuya ilişkin naslar bütüncül bir yaklaşım ile ele alındığında, Hz. Peygamber (s.a.s)’in başka bir hadisinde zekâta tâbî koyunun niteliğine de değinerek bunun “orta hallisinden” alınması gerektiği konusunda zekât memurlarını uyardığı görülecektir.¹²⁵ Böylece “kırk koyunda bir koyunun zekât verileceği” hadisinde mutlak hal, koyunların zekâtında “orta hallisinden” verilmesi gerektiği hadisiyle takyîd edilmiştir. Yine sebebin ve hükmün aynı olmasına “Allah’a, Resulüne ve ulû’l-emre” itaati emreden ayet¹²⁶ örnek olarak verilebilir. Bu ayette itaatin çerçevesi sınırlandırılmamıştır. Mutlak olan bu âyette “أطيعوا/etû” lafzı, emir sığasıdır ve hâs lafızlardandır. Ancak konu ile ilgili nasların bütüncül olarak değerlendirilmesi halinde, mutlak olarak kullanılan itaatin marufla takyîd edildiği ve masiyette hiçbir kula itaat edilmeyeceğidir.¹²⁷

Usûlcüler sebebin ve hükmün farklı olması durumunda hem hüküm hem sebep bakımından aralarında

¹¹⁶ İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, 3/420.

¹¹⁷ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/159; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/3.

¹¹⁸ Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 321-322.

¹¹⁹ el-Mâide 5/3.

¹²⁰ el-En’âm 6/145.

¹²¹ Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 321; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 225.

¹²² Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2004), 1/87; Şemsüddînn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni elfâzi’l-Minhâc* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 1/232; Kâdi Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’ Ebû Ya’lâ, *et-Ta’likü’l-kebîr fi’l-mesâilü’l-hilâfiyyeti beyne’l-eimmeti* (Şam: Dârü’n-Nevâdir, 2014), 2/10.

¹²³ Mustafa Hayta, “Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 150.

¹²⁴ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 5.

¹²⁵ Buhârî, “Zekât”, 41.

¹²⁶ en-Nisâ 4/59.

¹²⁷ Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989), 5/545.

herhangi bir bağ/alaka bulunmadığından hâs lafızların takyidinin de söz konusu olmadığını belirtmişlerdir. Zira nassları bütüncül okumanın temel işlevi, tearuz izleniminin ortadan kaldırılmasıdır. Kaldı ki sebebin ve hükmün farklı olması durumunda tearuzdan da bahsedilmesi doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Öyleyse nassların her birinin gerektirdiği durum ve niteliğine uygun amel edilmesi en doğru yaklaşımdır. Mesela “eller” lafzı, “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin...”¹²⁸ ayetinde mutlak olarak kullanılmıştır. “Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklerle beraber ellerinizi... yıkayın...”¹²⁹ ayetinde ise dirsekle mukayyed olarak geçmektedir. Bu iki ayette geçen “eller” lafzı ve buna bağlanan hüküm ve sebepler farklıdır. Zira ilk ayette elin kesilmesi hükmünde hırsızlık sebep iken ikinci ayette geçen elin yıkanması hükmünde sebep namaza hazırlıktır. İslâm hukukçuları bu durumda mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği hususunda ortak görüşe varmışlardır.¹³⁰ Binaenaleyh bütün mezheplere göre hırsızın eli dirsekten kesilmez. Onlar, hırsızlık haddi ile ilgili ayeti, hırsızın elinin bilekten kesileceğini bildiren mukayyed hadise hamletmişlerdir.¹³¹

Usûlcüler, sebebin bir, hükmün farklı olması durumunda, mutlak ve mukayyed lafızların sebeplerinin aynı olması, hükümlerinin farklı olmasından dolayı takyîde başvurulamayacağı yönünde ortak görüşe varmışlardır.¹³² Mesela, “herhangi bir kişiyi yedir” ve “Yasef kabilesinden herhangi birini giydir” cümlelerindeki “yedirmek ve giydirmek” ifadelerinin farklı olması nedeniyle mutlak lafzın takyide hamledilmek suretiyle yedirilmesi istenen fakirin mutlaka Yasef kabilesine mensup birinin olması gerektiği şart koşulamaz.¹³³ Bunun furu'-u fıkha yansımalarını abdest ve teyemmüm ile ilgili ayetlerde görmek mümkündür. Ayette “Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Şayet su bulamazsanız o zaman temiz toprağa ellerinizi dokundurup onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin”¹³⁴ buyrulurken “eller” lafzı ayetin abdestle ilgili kısmında dirsekler ile kayıtlanmış, teyemmüme dair kısmında ise ifade mutlak olarak geçmektedir. Buna bağlı olarak hükümler de farklıdır. İkisindeki sebep de namaza hazırlıktır. İslâm hukukçuları bu durumda da mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği konusunda görüş birliğine varmışlardır.¹³⁵ Onlar teyemmüm hakkındaki ayeti aynı konuda varit olmuş hüküm ve sebep cihetiyle bir olan mukayyet hadislerle hamletmişlerdir.¹³⁶ Ne var ki, bazı hadislerde teyemmümde ellerin dirseklere kadar meshedilmesi gerektiği, bazılarında ise bileklere kadar meshedilmesinin yeterli olduğu beyân edilmiştir.¹³⁷ Hanefîler¹³⁸ ve Şâfiîler,¹³⁹ dirseklere kadar meshedilmesi gerektiğini, Mâlikîler¹⁴⁰ ve Hanbelîler¹⁴¹ ise bileklere kadar meshetmenin yeterli olduğunu bildiren hadislerle amel etmişlerdir.¹⁴²

Mutlak ve mukayyed lafızların sebeplerinin farklı, hükümlerinin aynı olması durumu da fakihler arasında görüş farklılığına sebep olmuştur. Bu duruma örnek olarak zihâr keffaretini bildiren âyet ile hataen bir mü'min öldürme keffaretini bildiren âyet örnek olarak verilebilir: Zihâr keffaretini bildiren âyette “Kadınlardan zihâr yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etsinler” buyrulurken,¹⁴³ hata ile bir mü'minin öldürmesi keffaretini bildiren âyette “Yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin, mü'min bir köle azat etmesi gerekir...”¹⁴⁴ buyrulmuştur.

¹²⁸ el-Mâide 5/38.

¹²⁹ el-Mâide 5/6.

¹³⁰ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 323.

¹³¹ Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen elvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikhi* (Mekke: Dârü'l-Medeni, 1985), 2/180; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/44.

¹³² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3/6-7.

¹³³ Hayta, *Mutlakın Mukayyede Hamli*, 153.

¹³⁴ el-Mâide 5/6.

¹³⁵ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 324.

¹³⁶ Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/45.

¹³⁷ Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/45.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/107.

¹³⁹ Ahmed et-Taberî. *Bahrü'l-mezheb fî furu'î'l-mezhebi'ş-Şâfiî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/180.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/76.

¹⁴¹ Buhûti, *Keşşâfü'l-kına*, 1/175.

¹⁴² Aksoy, *Fıkhi Görüş Farklılıklarının Usûli Dayanakları*, 39.

¹⁴³ el-Mücâdele 58/3.

¹⁴⁴ en-Nisâ 4/92.

Ayetlerde geçen sebepler farklıdır. Birinde sebep zihâr iken, diğer âyette hata ile bir mü'minin öldürmesidir. İki ayetteki hükümler ise aynıdır. Zira her iki suç için de köle/rakabe azat edilmesi mutlak olarak bildirilmiştir. Müslüman veya gayr-ı müslim bir köle azat edilirse yükümlülük yerine getirilmiş olur.¹⁴⁵ Ancak zihâr kefaretiyle ilgili ayette “köle” herhangi bir sıfatla, sayıyla veya şartla sınırlanmaksızın mutlak olarak geçmiş, diğer âyette mü'min olma vasfıyla kayıtlanmıştır. Mutlakın mukayyede hamliyle ilgili önceki durumlar hakkında ortak görüşte olan usûl âlimleri, bu durumda mutlakın mukayyede hamledilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁴⁶ Hanefî hukukçulara göre burada mutlak mukayyede hamledilmeyip her ayetle ayrı ayrı amel edilir. Dolayısıyla zihârda bulunan kimsenin azat edeceği kölenin “mü'min” olması gerekmez.¹⁴⁷ Diğer mezheplere göre ise burada mutlak mukayyede hamledilir. Bu nedenle zihârda bulunan kimsenin azat edeceği kölenin mü'min olması gerekir.¹⁴⁸

4.2.4.1.2. Takyidin Sebepde Bulunmasının Furu'-u Fıkha Tesiri

Takyidin sebepte bulunması durumunda hükmün ve sebebin bir olması hali söz konusudur. İslâm hukukçuları mutlakın mukayyede hamledilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁴⁹ Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.), fitır sadakası ile ilgili bir hadiste “Her büyük, küçük, hür ve köle için... fitır sadakası verin”,¹⁵⁰ başka bir hadiste “Müslüman olan her hür ve köle için fitır sadakası verin”¹⁵¹ buyrulmuştur. Hadislerde fitır sadakasının vücûbiyetine sebep bakmakla yükümlü olunan kişilerin varlığıdır. Bunlardan biri de köledir. Ancak aynı hükmü barındıran hadislerin birinde hükmün sebebi olan köle mutlak olarak zikredilmiş, diğerinde müslümanlık vasfıyla mukayyet kılınmıştır. Böyle bir durumda Hanefî usûlcüler nezdinde mutlak mukayyede hamledilmez. Her iki hadisle müstakil olarak amel edilir. Dolayısıyla bir kimsenin Müslüman olmayan kölesi varsa ilk hadis, Müslüman bir kölesi varsa ikinci hadis gereğince onun adına fitır sadakası vermelidir.¹⁵² Diğer mezheplere göre ise bu durumda mutlak mukayyede hamledilir. Binaenaleyh sadece Müslüman kölesi bulunan kimsenin fitır sadakası vermesi zorunludur.¹⁵³

5. Sonuç

Usûl ilmi, Kur'an ve Sünnet'in ve özellikle de bu kaynaklarda kullanılan dilin incelenmesine odaklanmaktadır. Bu metinlerin dili Arapça olduğu için, kelimelerin ardındaki anlamı anlamak, pratik hükümler çıkarmak için çok önemlidir. İslâm hukukuna dair furu'-u meselelerde nassların önemli bir kısmının delâlet açısından ictihada açık olması birçok hükmün ictihad ile istinbat edilme sonucunu doğurmuştur. İctihad ise hem farklı usûllerin benimsenmesi hem de müctehitlerin kavrayış ve anlayışlarının farklılık arz etmesi sebebiyle ihtilaflara sebebiyet vermiştir.

Kur'an ve sünnette yer alan nassların anlamlarının tespiti ve bunun için isabetli bir yöntemin belirlenmesi, İslâm hukuk usûlünün en önemli konularından biridir. Zira fikhî ihtilafların birçoğu nasslardaki lafızlara yüklenen mânalardan çıkarılan hükümlere dayanmaktadır. Bu nedendir ki fıkıh kuralları alanında lafızlar konusu önemli görülmektedir. Lafızlar konusu bilinmeden nassların doğru bir şekilde anlaşılması oldukça güçtür. Vaz' olunan mâna açısından lafızlar konusu, bugün disiplinlerarası araştırmalara konu olacak kadar önemli bir konuma sahiptir. Zira din dilinin/lafızların semantik yönden anlam daralmasından veya değişmesinden kaynaklanan anlamlandırma ve yorumlama, hükümde ciddi bir etkiye sahiptir.

Fıkıh usûlünde hâs lafız; emir, nehiy, mutlak ve mukayyed olarak dört kısma ayrılır. Bu taksim fukahâ/Hanefî yöntemini benimseyen usûlcülere ait bir taksimdir. Şâfiî/Mütekellimin usûlcüler, bu

¹⁴⁵ Aksoy, *Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 39-40.

¹⁴⁶ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 325; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 327.

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 7/3.

¹⁴⁸ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Amman: Dârü'l-Kütübî, 1994), 3/87; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/46; Aksoy, *Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*, 40.

¹⁴⁹ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 319-320; H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 216.

¹⁵⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/84.

¹⁵¹ Müslim, “Zekât”, 12; Ebü Dâvûd, “Zekât”, 19.

¹⁵² Cessâs, *el-Füsûl*, 4/204; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 141.

¹⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/351; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/281-283.

lafızları fukahâ/Hanefî usûlcülerden farklı bir sınıflandırmaya tabii tutmuşlardır. Hâs lafız çerçevesinde farklı bakış açılarının varlığı, lafızların fıkıh usûlü üzerindeki etkisini daha da önemli kılmaktadır. Bu ihtilafların teorik alanın ötesine geçen ve furu'-u fıkha yansıyan sonuçları bulunmaktadır. Hanefî usûlünde, hâs lafız; emir, nehiy, mutlak ve mukayyed olmak üzere dört kısma ayrılmıştır. Mütakellimîn metodunda başta hâs lafız, diğerlerinden bağımsız olarak ele alınmıştır. Usûlcüler hâs lafzın aksine bir delil bulunmadıkça, mânaya kat'î bir şekilde delâlet edeceğini ancak bu genel prensibin haricinde eğer hakiki mânasının dışında kullanılmasını gerektirecek bir delil bulunursa kat'î olmaktan çıkarılarak te'vil yoluyla muhtemel başka bir anlama çekilebileceğini belirtmişlerdir. Mutlak lafız, takyid edildiğine dair bir delil bulunmadıkça olduğu gibi kabul edilir ve onunla amel etmek vaciptir. Mukayyed ise bir lafız bir nasda mutlak olarak zikredilmişken başka bir nasda mutlak olarak zikredilmemişse mukayyed şekliyle amel etmek gerekir. Hanefîler'e göre ıtlak ve takyid hükmün sebebindeyse ve her iki nassın hükmü aynıysa mutlak, mukayyede hamledilmeyerek her biri ile ayrı amel edilmesi gerekir. Cumhur ise mutlak lafzı mukayyede hamledilerek yalnızca mukayyed nassla amel edilmesi gerektiğini belirtir. Eğer ıtlak ve takyid, hükmün kendisinde ise dört durum söz konusudur. Eğer hüküm ve sebep birse, mutlak mukayyede hamledilmesi gerekir. Hükümler ve sebepler farklıysa ya da hükümler farklı, sebep birse mutlak, mukayyede hamledilmez. Diğer bir durum ise hüküm bir, sebepler farklıysa Hanefîler, mutlağın mukayyede hamledilmeyeceğini belirtmişlerdir. Cumhur, mutlağın mukayyede hamledileceğini belirtir. Hâs lafzın diğer bir çeşidi olan emir, emredilen şeyin vücûbiyetine delâlet eder. Ancak özel bir karineye dayanılarak emrin, vücûbiyetin haricinde bir şeye delâlet etmesi mümkündür. Nehiy ise hem Hanefî usûlcülere hem de Cumhur'a göre tahrîme delâlet eder. Hanefîler'e göre bu delâletin, subûtü zannî ya da delâleti zannî olması halinde yasaklanan şey tahrîm değil, tahrîmen mekruh olur.

Son olarak, İslâm hukuk metodolojisinde müctehidlerin hâs lafza bakışları ekseninde oluşan görüşler, aynı zamanda usûl ve furu'-u da farklı görüşleri benimsemelerine sebep olmuştur. Bu görüş farklılıklarının ve furu'-u fıkha yansımalarının en önemli faktörlerinden biri de usûlcülerin lafızları vaz' olunduğu mâna yönünden değerlendirmeye tabi tutarlarken bu görüş ve fikirlerini yine bir nassla destekleme gayreti içerisinde olmalarıdır. Bu durum, İslâm hukuk metodolojisinde furu'-u fıkha dair meseleler ele alınıp değerlendirilirken ve çözüm aranırken Kur'an ve Sünneti merkeze alan bir yaklaşım sergilemelerinin önemini ortaya koymaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Aksoy, Muhammed Mehdi. *Aile Hukuku ile İlgili Ayetler Bağlamında Fikhî Görüş Farklılıklarının Usûlî Dayanakları*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürezzak el-Affî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmi, 2. Basım, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2013.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mas Matbaacılık A.Ş., 2006.
- Azzâm, Abdullah. *Delâletü'l-Kitâbi ve's-Sünneti 'ala'l-ahkâm min heysü'l-beyâni ve'l-icmâl*. Cidde: Dârü'l-Müctema, 2001.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed. *el-İnâye Şerhü'l-Hidâye*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1970.

- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân. *el-İşâre fî usûli'l-fıkhi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bakillânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım., 1998
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sünenü's-sağîr*. 4 Cilt. Karaçi: Câmietü'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr şerhü usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İslâmi, ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. *el-Minehü's-şâfiyât bi-şerhi müfredâti'l-İmami Ahmed*. 2 Cilt. Riyad: Dârü Künuz İşbiliyya, 2006.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. *Keşşâfü'l-kina' "an metni'l-İkna"*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadise, 1968.
- Cengiz, Mehmet. "Fıkıh Usûlünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki 'Has Lafız Özelinde'". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (Aralık 2020), 511-546. <https://doi.org/10.33420/marife.722485>
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 2. Basım, 1994.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhü Mühtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cüveynî, İmamü'l-Hameyn Ebû'l-Mealî Muhammed. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demiray, Kemal. *Temel Türkçe Sözlük*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1980.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Ebû Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*. 5 Cilt. Riyad: y.y., 2. Basım, 1990.
- Ebû Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. *et-Ta'likü'l-kebîr fî'l-mesâili'l-hilâfiyyeti beyne'l-eimmeti*. 4 Cilt. Şam: Dârü'n-Nevâdir, 2014.
- el-Es'adî, Muhammed Ubeydullâh. *el-Mûcezz fî Usûli'l-Fıkıh*. Kahire: Daru's-Selam, 1990..
- el-Leknevî, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh). *Nâru'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 2017.
- Gaznevî, Ebû Hafis Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed eş-Şibli. *el-Gurretü'l-menîfe fî tahkiki ba'di'l-mesâili'l-İmami Ebî Hanîfe*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Güner, Salih. "Hâss Lafzın Delâleti Çerçevesindeki Tartışmalar ve Fürû Fıkıha Yansımaları (Hanefî ve Şâfiî Mezhebi Özelinde)". *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2022), 31-53.
- Hayta, Mustafa. "Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 143-170.
- Hinn, Mustafa Said. *Eserü'l-ihtilaf fî'l-kavâidi'l-usûliyye fi'htilafi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1982.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Emîru Hâc, Şemsüddîn Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr 'ala Tahrîri'l-Kemâl İbnü'l-Hümâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Mekâyis'l-Luga*. Bayrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İbn Müflih, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Müflih b. Muhammed ed-Dimeşkî. *Usûlü'l-Fıkah*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Abikân, 1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî. *el-Müsevvede*. Kahire: Matbaatü'l-Medeni, ts.
- İbnü't-Tilimsânî, Şerefüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Ali el-Fehrî el-Mısrî. *Şerhü'l-meâlim*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- İmrânî, Ebü'l-Hasen Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şafîî. *el-Beyân fî mezhebi İmami's-Şafîî*. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İsfehânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Beyânü'l-mühtasar şerhü Mühtasari İbni'l-i-Hâcib*. 3 Cilt. Medine: Dâru'l-Medeni, 1986.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî. *Metâliü'd-dekâik fî tahrîri'l-cevâmi'i ve'l-fevârik*. Kahire: Dâru's-Şürûk, 2007.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-İşrâf 'ala nüketi mesâili'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-Meûne 'ala mezhebi âlimi'l-Medine*. Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, ts.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *et-Telkîn fî'l-fikhi'l-Mâlikî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî. *et-Tenbîhâtü'l-müstanbeta 'ala'l-kütübî'l-müdevveneti ve'l-mühtaleta*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Kahveci, Nuri. "Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. 9 Cilt. Kahire: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1995.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Koca, Ferhat. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/582-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Lahmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *et-Tebşira*. 14 Cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 2011.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmami's-Şafîî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alâuddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. Kahire: Hecer lî't-Tibaeti ve'n-Neşri, 1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Orhan, Fatih. "Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükmü ve Hukukî Sonuç Doğurması". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 71-91.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 3. Basım, 1420.
- Râzî, Fahrüddîn. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed et-Taberî. *Bahrü'l-mezheb fî Fürû'î'l-mezhebi's-Şâfiî*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfi şerhü'l-Pezdevî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm - Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 7 Cilt. Dubai: Dârü'l-Bühûs li'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, 2004.
- Şa'bân, Zekiyuddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2013.
- Şâfi, Nizamüddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usûlü's-Şâfi*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1982.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed. *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Şam: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1996.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin. *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 2010.
- Yılmaz, Muharrem. *Fikhî İhtilafların Usûlî Temelleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr. *Tahrîcü'l-Fürû'-u 'ala'l-üsûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1398.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Amman: Dârü'l-Kütübî, 1994.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Şam: Dârü'l-Hayr, 2. Basım, 2006.



Din Eğitiminin Kültürel Temelleri: 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Bağlamında Bir İnceleme

Cultural Foundations of Religious Education: A Review in the Context of the 2018 Secondary Education Religious Culture and Ethics Course Curriculum

Çetin DOĞRU¹ 

Geliş Tarihi (Received): 09.03.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 10.05.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Öğretim programları, bütün eğitim ve öğretim faaliyetlerinin bir planıdır. Öğretim programlarının planlanma aşamasında Milli Eğitim Temel Kanunu'nda belirtilen genel amaç ve ilkeler dikkate alınmaktadır. Öğretim programları hazırlanırken temel hedefler belirlenmektedir. Bunlar arasında Türk toplumunun millî ve manevî kaynaklarından ortaya çıkararak günümüze ulaşan dini, kültürel değerlerin kazandırılmasına ilişkin hedefler de yer almaktadır. 2018 Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının milli kültür unsurlarıyla uyumluluk durumunun tespitini konu edinen bu araştırma, durum çalışması deseninde desenlenmiş ve yöntem olarak da doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmada veri kaynağı olarak ele alınan 2018 Ortaöğretim Din Kültürü Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında din, dil, tarih, dünya görüşü, sanat, gelenek ve görenek gibi milli kültür unsurlarının yer alma durumunun tespiti hedeflenmiştir. Araştırmanın veri kaynağından elde edilen veriler, içerik analizi yaklaşımı ile derinlemesine analiz edilmiş ve böylelikle anlamlı çıkarımlar ortaya konulması hedeflenmiştir. Araştırma sonucunda Ortaöğretim DKAB öğretim programında; din, dil, tarih, dünya görüşü, sanat, gelenek ve görenek gibi milli kültür unsurlarına ilişkin birtakım anlam ve ifadelere yer verildiği, bunlarla ilgili bilgi ve konulara değinildiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretim Programları, DKAB Öğretim Programları, Milli Kültür, Milli Kültür Unsurları.

&

Abstract: Curriculum is a plan of all education and training activities. During the planning phase of the curriculum, the general objectives and principles specified in the Basic Law of National Education are taken into consideration. While preparing curriculum, basic objectives are determined. Among these, there are also targets related to the acquisition of religious and cultural values that emerged from the national and spiritual resources of the Turkish society and have survived to the present day. This research, which is about determining the compatibility of the 2018 Secondary Education DKAB course curriculum with national cultural elements, was designed as a case study and the document review method was used as the method. In this research, it was aimed to determine the inclusion of national cultural elements such as religion, language, history, world view, art, traditions and customs in the 2018 Secondary Education Religious Culture and Ethics course curriculum, which was used as a data source. The data obtained from the data source of the research was analyzed in depth with the content analysis approach, thus aiming to reveal meaningful inferences. As a result of the research, in the Secondary Education DKAB curriculum; It is possible to say that some meanings and expressions related to national cultural elements such as religion, language, history, world view, art, traditions and customs are included, and information and topics related to these are touched upon.

Keywords: Religious Education, Curriculums, DKAB Curriculums, National Culture, National Culture Elements.

Atıf/Cite as: Doğru, Çetin. "Din Eğitiminin Kültürel Temelleri: 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Bağlamında Bir İnceleme". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 275-299. doi: 10.33931/dergiabant.1450028

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr., Çetin Doğru, Milli Eğitim Bakanlığı, sufi_476@hotmail.com.

1. Giriş

Öğretim programları, bütün eğitim ve öğretim faaliyetlerinin bir planıdır. Bütün eğitim ve öğretim faaliyetlerinin çerçevesini öğretim programları belirlemektedir. Milli Eğitim Bakanlığı, bütün derslerin öğretim programlarını planlarken Milli Eğitim Temel Kanunu'nda belirtilen ilke ve hedefleri dikkate almaktadır. DKAB öğretim programları dâhil Milli Eğitim Temel Kanunu'nda belirtilen ilke ve hedeflere göre şekillenen bütün öğretim programlarıyla yürütülen tüm eğitim öğretim çalışmaları; okulöncesi, ilköğretim ve ortaöğretim seviyelerinde birbirini tamamlayacak şekilde milli eğitimin genel ve özel amaçlarını gerçekleştirmek üzere kurgulanmıştır. Bu amaçlar arasında milli kültür ile ilgili olanları da yer almaktadır. Milli kültüre vurgu yapan amaçlar arasında; millî ve manevi değerleri benimsemiş, hayat tarzını bu değerlere göre şekillendirmiş, bireysel ve sosyal haklarını bilen, üzerine düşen sosyal sorumlulukları yerine getiren, ülkesinin iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmasına katkıda bulunan bireylerin yetiştirilmesi şeklinde belirtilen hedefler ön plana çıkmaktadır.² Bütün öğretim programlarında Türk eğitim sisteminin temel amaçlarına vurgu yapılarak; geçmişten gelen milli ve manevi değerleri ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri tutum ve davranışları bireylere kazandırma, bireyleri bu noktada en iyi şekilde yetiştirmenin temel perspektif alındığı belirtilmiştir.³ Öte yandan Türk toplumunun sahip olduğu değerlerin bu milletin millî ve manevi kaynaklarından ortaya çıkararak geçmişten bugüne ulaştığı, bu öz mirasın gelecek nesillere de aktarılacağı ifade edilmektedir. Bunun yanında bu kök değerlerin; öğretim programlarının temel perspektifini oluşturan ilkeler toplamı olduğu, Türk eğitim sürecinin nihai gayesi ve ruhunu teşkil eden bu değerlerin bütün öğretim programlarının her alanında yer aldığı vurgulanmıştır.⁴ Ayrıca Ortaöğretim DKAB Öğretim programının yetkinlik çerçevesinde sekiz anahtar yetkinlik belirlenmiştir. Bunlar arasında; anadilde iletişim, sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler, kültürel farkındalık ve ifade gibi yetkinliklerin milli kültür unsurlarıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür.⁵ Bu çalışmada, 2018 Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının milli kültür unsurlarıyla bir uyumluluk gösterip göstermediği incelenmiştir.

2. Araştırmanın Problemi

Öğretim programları; hedef, içerik, öğrenme ve öğretme süreci, ölçme ve değerlendirme boyutlarıyla bütün eğitim öğretim faaliyetlerinin çerçevesini oluşturmaktadır. Öğretim programlarının yapıları dikkate alındığında bunların bütün boyutlarının birbirleriyle bir uyum içerisinde olduğu görülebilir. Nitekim öğretim programları, bireyin nasıl yetiştirileceği üzerine kurgulanmaktadır. Dolayısıyla bireyin yetiştirilmesine hizmet edecek birtakım hedeflerin belirlenmesi de programların önemli bir boyutunu teşkil etmektedir. Öğretim programlarının diğer boyutlarını teşkil eden içerikler, öğrenme ve öğretme süreci, ölçme ve değerlendirme öğretim programlarının hedef boyutuna göre şekillenmektedir. İdeal bir bireyin yetiştirilmesi üzerine kurgulanan öğretim programlarının bu noktada ortaya koyduğu hedefler arasında genel anlamda kültürü özelde ise milli kültürü bireylere aktarma, kazandırma ile ilgili hedefler de yer almaktadır. Bir topluma özgü bütün bir yaşam biçimini ifade eden ve o toplumun bireylerinin çoğuna göre ortak özellik gösteren kültürün nesilden nesile aktarılışında çeşitli sosyal kurumlar etkilidir. Bunlardan birisi de eğitimidir. Eğitimin işlevleri arasında, bir millete özgü olan milli kültürün sonraki kuşaklara aktarılması da yer almaktadır. Eğitimde kültürün sonraki nesillere aktarılması hedefi, milli bir hedeftir. Eğitimin bu manadaki işlevi de toplumlar tarafından değerli bulunmaktadır. Ulusal hedefler gözetilerek buna göre bireylerin yetiştirilmesini önemseyen bir eğitim sisteminde genel anlamda kültür özelde ise milli kültürün malzeme yapılması, eğitimin sağlam bir yapıya kavuşması ve somut bilgi, malzemeler üretmesi açısından önemlidir. Kısaca ifade etmek gerekirse kültürel alan, genel anlamda eğitim özelde ise din eğitimi için önemli bir temel oluşturmaktadır. Bu çalışmada, din eğitiminin bir alanını oluşturan 2018 ortaöğretim DKAB dersi öğretim programında; programın temel felsefesi ve genel amaçları, vizyonu, programın uygulanması/kitap yazımına ilişkin ilke ve açıklamalar, programda belirtilen sınıf düzeylerine ilişkin ünite, kazanım ve açıklamalar bölümünde milli kültürün

² MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12.Sınıflar)* (Ankara: Devlet Kitapları, 2018), 1-2.

³ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12.Sınıflar)*, 2-3.

⁴ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12.Sınıflar)*, 3.

⁵ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12.Sınıflar)*, 3-4.

kazandırılmasına ilişkin hedeflere yer verilip verilmediği, öğretim programının milli kültür unsurlarıyla bir uyumluluk gösterip göstermediği problemi üzerinde durulmuştur. Öte yandan araştırmada, şu alt problemlere de cevaplar aranmıştır:

- 2018 Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programında milli kültür unsurlarından birisi kabul edilen din unsuru nasıl ele alınmıştır?
- 2018 Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programında kültür olgusu nasıl ele alınmıştır?
- Dinin; sanat, dil, dünya görüşü, tarih, gelenek ve görenek gibi milli kültür unsurlarına olan etkisi nasıl ele alınmıştır?

3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırma, 2018 Ortaöğretim DKAB Dersi öğretim programında din, dil, tarih, dünya görüşü, sanat, gelenek ve görenek gibi milli kültür unsurlarının yer alma durumunun ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu gibi unsurlar; programın temel felsefesi ve genel amaçları, vizyonu, programın uygulanması/kitap yazımına ilişkin ilke ve açıklamalar, programda belirtilen sınıf düzeylerine ilişkin ünite, kazanım ve açıklamaları bağlamında ele alınmıştır. DKAB dersi öğretim programlarının kültürel temellerine ilişkin araştırmaların azlığı, bu çalışmayı din eğitimi literatürü için önemli kılmaktadır.

4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma; 2018 Ortaöğretim DKAB Dersi öğretim programında yer alan verilerle sınırlı tutulmuştur.

5. Araştırmanın Yöntemi

Yöntem, eğitim araştırmalarında veriyi toplayarak analiz etmek ve bunlara ilişkin yorumlar geliştirmek için kullanılan araç ve tekniklere işaret etmektedir. Yöntemler genelde nitel ve nicel olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁶ Bu araştırma nitel bir araştırma olarak tercih edilmiştir.

5.1. Araştırmanın Modeli/Deseni

Araştırma, nitel araştırma desenlerinden birisi olan durum çalışması deseninde desenlenmiştir. Araştırmalarda desen, bir araştırmada bir olay, olgu ya da duruma ilişkin bir gerçekliğe ulaşmada işe koşulacak bütün unsurlar arasında mantiki bir kurgu sağlayarak araştırmanın başından sonuna kadar araştırmanın problemini çözmeye, amacını gerçekleştirmeye götüren bir eylem planı olarak düşünülebilir.⁷ Nitel araştırma desenlerinden birisi olan durum çalışması, bir veya birden çok olay, ortam, sosyal grup ya da sistemlerin belli bir zaman veya alan içerisinde derinlemesine çalışarak bunu tanımlamak, değerlendirmek veya yorumlamak şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Mesela eğitim sisteminin parçalarını birer durum olarak kabul ederek bunlardan bir ya da birden çoğunu araştırma konusu yaparak derinlemesine çalışılabilir. Bu araştırmada güncel Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programı bir durum olarak ele alınarak belli etken ya da etkenler bağlamında incelenmiştir.

5.2. Araştırmanın Veri Kaynakları

Bu araştırmada elde edilen verilerin kaynağı olarak 2018 yılında yürürlüğe giren ortaöğretim DKAB öğretim programı esas alınmıştır.

⁶ Zeki Arslantürk-E. Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010), 60; David Scott-Marlene Morrison, *Eğitim Araştırmasında Temel Fikirler ve Kavramlar*, çev. Ümit Tathıcan (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 352-353.

⁷ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 67-68.

⁸ Şener Büyüköztürk, vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 21.

5.3. Araştırma Verilerinin Toplanması ve Analizi

Nitel bir araştırma olarak tasarlanan ve durum çalışması deseninde desenlenen bu çalışmada yöntem olarak nitel araştırmalarda sıkça kullanılan doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi yönteminde, araştırılması amaçlanan olay, olgu ya da durumlarla ilgili bilgi içeren yazılı materyallerin analizi söz konusudur. Bir araştırma için kullanılacak dokümanların seçiminde araştırmanın problemi önemli bir yer tutmaktadır. Mesela eğitim araştırmalarında ders kitapları, öğretim programları, eğitimin temel aktörleriyle ilgili tutulan dosya ve tutanaklar, resmi belgeler, ders ve ünite planları vb. gibi dokümanlar veri kaynağı olarak kullanılabilir.⁹ Araştırmanın veri kaynağı olarak belirlenen 2018 ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının; temel felsefesi ve genel amaçları, vizyonu, programın uygulanması, kitap yazımına dair uyulması gereken kural ve ilkeler, programda belirtilen sınıf düzeylerine göre ünite, kazanım ve açıklamalar gibi bölümleri incelenerek milli kültür unsurlarıyla ilişkisi olduğu düşünülen ve araştırmanın problemini çözmeye hizmet edecek verilere ulaşılması hedeflenmiştir. Araştırma verilerinin analizi için içerik analizi yaklaşımı kullanılmıştır. İçerik analizi yaklaşımı, bir yazılı materyal ya da doküman içerisinde yer alan bir metindeki araştırma probleminin çözümüne hizmet edebilecek sözcüklerin belirlenerek bunların daha küçük içerik kategorileri ya da kodlamalarla özetlenmesini ifade eden sistematik ve yenilenebilir bir teknik olarak tanımlanabilir. Başka ifadeyle içerik analizi, bir metin kümesinde bir amaca dönük kelime ve kavramların varlığını tespit etme, aralarındaki ilişkiyi ortaya koyarak bunları anlama, metnin vermek istediği mesajla ilgili bir çıkarımda bulunma girişimidir.¹⁰ Bu çalışmada da toplam 6 tema belirlenmiş ve temalara ilişkin kodlar da oluşturulmuştur. Araştırma verilerinin analizinde MAXQDA 2024 nitel veri analiz programından yararlanılmıştır.

6. Araştırmanın Teorik ve Kavramsal Çerçevesi

Bu başlık altında kültür, milli kültür, din eğitiminin kültürel temellerine ilişkin teorik bilgilere yer verilmiştir.

6.1. Kültür

Kültür olgusu, düşünce tarihi bakımından en çok tanım yapıldığı bir kavram olmasından dolayı kendisi üzerinde herkesin uzlaşabileceği ortak bir tanımın yapılmasını zorlaştırabilmektedir. Nitekim geçmişten günümüze kadar birçok düşünür ya da sosyal bilimci, kültüre ilişkin farklı yorumlar ve anlamlar geliştirdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla kültürün ne olduğu ile ilgili ortak bir tanıma varılamamıştır. Mesela kültürün ne olduğu ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda kültüre ilişkin ortak bir tanıma ulaşılmasını engelleyen birtakım güçlükler ortaya konulmuştur. Kültürün tarihsel süreçte geçirmiş olduğu evrim ve disiplinlere göre farklılaşan anlamlar kazanması, karşılaşılan bu güçlüklerin temel nedenleri belirlenmiştir. Her ne kadar kültüre ilişkin herkesin üzerinde uzlaşabileceği net bir tanım ortaya konulmamışsa da bu durumun, kültürün ne olduğu ile ilgili bazı genellemelere ulaşılmasını da engellememiştir¹¹ Bizim açımızdan kültür kavramının bugün tam olarak neye gönderme yaptığının anlaşılabilmesi ya da kültürle ilgili bazı genellemelere ulaşılabilmesi adına kavramın tarihsel süreçte nasıl bir evrim geçirdiğine bakmayı gerekli kılmaktadır.¹²

Her toplum, toplumsal anlamda yapısal farklılıklarla ve yaşamsal anlamda farklı sorunlarla karşılaşmıştır. Karşılaşılan sorunların toplumdaki topluma, devirden devire göre değişik özellikler gösterdiği ve bu sorunlar karşısında farklı çözüm yollarının geliştirildiği bilinmektedir. Kendi dönemi içinde her sosyal oluşum ve bu oluşumu meydana getiren insanlar, karşılaştıkları toplumsal sorunlara çözümler getirmek için ne Aristo'yu referans göstermiş ne de Auguste Comte ve Karl Marx gibi sosyal bilimcilere başvurma imkanı bulmuştur. Başka bir ifadeyle 18. yüzyıldan önceki insanların, her ne kadar bilimsel veya sistematik olmasa da toplumsal yapı, örgütlenme ve düzenle ilgili ilkeler ortaya koymak ya

⁹ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016), 189-190.

¹⁰ Büyüköztürk, vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 240.

¹¹ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Yayınları, 1979), 95; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2016), 27.

¹² Denys Cuche, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, çev. Turgut Arnas (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2013), 14.

da toplumda meydana gelen bunalımlara çözümler geliştirebilmek için sosyal olaylar üzerinde bir düşünme faaliyeti içerisine girdikleri söylenebilir.¹³ Özellikle bu yüzyıldan önce yaşayan filozof ya da düşünürler; insan ve toplumların birbirleriyle benzerlikleri ve farklılıkları, nasıl değiştikleri ya da değişme nedenlerinin ne olduğunu sorgulamıştır. Bu sorulara teolojik, irksal, psikolojik, etnolojik, coğrafi, ekonomik, sosyal, siyasi ve daha birçok ekseninde farklı cevaplar ya da açıklamalar getirmiştir. Ancak bu açıklamalar bütünsellikten uzak, parçalı açıklamalar olması hasebiyle tam bir nedensellik ya da evrensellik özelliği kazanmamıştır. Ancak 19. yüzyılın ortalarında kültür denilen bir kavramla bu sorulara daha kapsayıcı cevaplar verilmeye çalışıldığı görülmüştür. Bu açıdan kültür, özellikle tarih felsefesiyle ortaya çıkıp daha sonra tarih bilimiyle gelişen ve antropolojinin insan-toplum ilişkisini tanımlamada kullandığı bir kavrama dönüşmüştür. 19. yüzyılın ortalarında kültüre ilişkin yapılan tanımlamalar, daha çok toplumların veya onu oluşturan insanların birbirleriyle benzer/farklı durumlarının ya da toplumdaki değişimlerin açıklanması etrafında şekillenmiştir.¹⁴ Ancak Şunu ifade etmek gerekir ki, kültürün temel bir olgu kabul edilerek buna göre insan-toplum ile ilgili sorulara daha kapsayıcı cevaplar verilmeye çalışılmasının, kavramın çağrıştırdığı anlam ya da anlamların herkesin zihninde ortak bir şeyi karşıladığı ya da herkes tarafından aynı anlamın anlaşıldığı manasına yorulmaması gerekir. Kavramın zihinlerde karşılık bulan anlamsal farklılıkları ve kullanımlarındaki farklılaşmalar, insan denen varlığın içinde yaşadığı toplum, toplumsal değişim ya da ideal toplumla ilgili oluşturmuş olduğu inanç ve değerlerle alakalıdır.¹⁵

Tarihselci bilim anlayışında filizlenen ve günümüze kültür kavramı olarak evirilen tin/geist kavramı, kültür kavramının tarihsel süreç içerisindeki anlamsal değişim ve dönüşümünde ön plana çıkan önemli kavramlardan birisidir. Bu kavram, Alman düşünce geleneğinde kurgusal tarih ve kültür anlayışında kaynağını bulmuş ve olgucu veya başka bir ifadeyle pozitivist anlayışın da hep kuşkuyla karşıladığı bir kavram olmuştur.¹⁶ Söz konusu kavramın farklılaşan ve evirilen anlamlarının anlaşılması isteniyorsa sosyal tarihin birbirini izleyen dönemlerinde bu kavrama nasıl anlamlar yüklendiğinin iyi kavranması gerekir. Öncelikle köken olarak tin kavramının, kullanıldığı ilk anlam itibariyle bugünkü nesnelleştirilme veya toplumsallaştırılma anlamında kullanılmadığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla ilk anlamıyla aşkın ve metafiziksel bir anlama gönderme yapmaktadır. Hegel’de ifade olunan “mutlak tinsel gerçeklik” ifadesinin aslında tam da bu manada karşılığını bulmaktadır. Kısaca kavram, ilk anlamıyla akıl ve kültürden bambaşka bir mana ifade etmekteydi. Kültür/tin, sonradan modern yeni yorumlarla birlikte - özellikle aydınlanma çağıyla birlikte- sosyolojik bir perspektiften bilinçsizlik ve akıl-ötesi, metafiziksel ve aşkınlık anlamlarından uzaklaştırılmış ve akıl ve bilince yakınlaştırılmıştır.¹⁷ Kültür/tin kavramlarının akıl ve bilinç temalarında tanımlanmasında özellikle Troeltsch, Rothacker, Ma Weber, K. Mannheim, Cassirer gibi antropolog, sosyolog ve düşünürlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Mesela Rothacker, kültürü; bir toplumun tarihsel süreçte oluşturduğu, geliştirdiği “yaşam stili” olarak tanımlamıştır. Cassirer ise, bunu toplumsallaşmayla birlikte varlık bulan ve sürekliliği olan toplumsallaşmanın olduğu her zaman diliminde az ya da çok sürekli değişebilen “işaret ve simgeler topluluğu”na göre şekillenebilen yapay bir dünya olarak tanımlamıştır.¹⁸

Kültür kavramı, köken olarak “cultura” sözcüğünden gelmekte ve Latince karşılığı “colere”dir. Colere; ekmek, işlemek, sürmek, biçmek, yetiştirmek, düzenlemek, onarmak, inşa etmek, bakım ve özen göstermek gibi çok zengin bir anlam yüküne sahiptir. Bu fiilden türeyen “cultura” ise, Türkçedeki «ekin» karşılığında tarımsal faaliyetleri nitelendirmek için kullanılmıştır. Romalılar, doğal yoldan ortaya çıkıp yetişen, büyüyen bitkilerle insan emeğiyle büyütülüp yetiştirilen bitkileri ayırmak için insan uğraşısı neticesinde yetişen bitkileri adlandırmada “cultura” sözcüğünü tercih etmiştir. Tarımsal faaliyetlerin

¹³ Doğan Ergun, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı* (Ankara: Gerçek Yayınları, 1973), 7-8.

¹⁴ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 5.

¹⁵ Anthony Giddens, *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, çev. Günseli Altaylar (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 33.

¹⁶ Giddens, *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, 48.

¹⁷ Mannheim, *Kültür Sosyolojisi*, 80-85.

¹⁸ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2008), 48.

insan emeğine dayalı olmasından dolayı tarım için de “agricultura” terimi kullanılmıştır. Nitekim “Culture” sözcüğü, XVI. Yüzyılın ortalarına kadar Fransızcada ekili biçili yer ve bir toprağın ekilmesi, işlenmesi ve biçilmesi anlamında kullanılmıştır. Sonrasında kavram, XVI. Yüzyılın ortasına doğru anlamsal bir değişime uğrayarak zihin yetisinin işlenmesi ve geliştirilmesi anlamında mecaz bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Ancak kavramın XVII. yüzyılın sonuna kadar zihin yetisinin işlenmesi ve geliştirilmesi anlamıyla kullanışı akademik çevrelerce pek rağbet görülmemiştir. XVIII. Yüzyıldan itibaren kavramın mecazi anlamda kullanımı daha çok rağbet görülmüştür. “Culture” sözcüğünü, insan zekâsı ya da zihninin oluşması, gelişmesi ve yüceltilmesi anlamında ilk kez kullanan ise Voltaire olmuştur.¹⁹ Zihin ve zekânın formasyonu ve geliştirilmesi anlamıyla kullanılmaya başlanan kültür, zamanla insanın yetiştirilmesi ve terbiye edilmesi anlamlarında kullanımları yaygınlık kazanmıştır. Kültür olgusunu, insanın eğitilmesi anlamında ilk defa kullanan Romalı iki filozof olan Marcus Tullius Cicero ve Horatius’tur. Mesela Cicero, bu anlamda “cultura animi” terimini kullanmıştır. Cicero’ya göre, insan başta doğal ve nefesine düşkün bir varlıktır. Asıl mesele böyle bir varlığın işlenmesi, yetiştirilmesi, terbiye edilmesi gerektiğidir. Kavramın, 18. yüzyılda başta zihin ve zekânın formasyonu ve geliştirilmesi sonrasında insanın yetiştirilmesi veya eğitilmesi şeklinde tekil manada kullanımları devam etmiş hatta bu tekil anlamlar rağbet görülmeye başlanmıştır.²⁰ Bu dönemde kültür sözcüğüne yüklenen anlamlara bakılınca genelde eğitim, zihin, gelişme, akıl, yetiştirme, evrim gibi temaların çok kullanıldığı göze çarpmaktadır. 18. yüzyıl kültürle ilişkin yapılan tanımlarda bu gibi temaların ön plana çıkması ya da rağbet edilmesinin bir sebebi var mıydı? Şeklinde bir soruya şöyle cevap verilebilir: O dönemde İngiltere’de ortaya çıkan ve sonrasında diğer ülkeleri de etkileyen Aydınlanma hareketinin temalarına bakıldığında yukarıdaki kültürle ilgili işlenen temalarla bir benzerlik olduğu görülmektedir. Yani dönemin Aydınlanma ideolojisinde bu temalar rağbet görülmekteydi. Bu dönemdeki filozof ve düşünürlerin düşünce merkezlerinde bu temalar çok işlenmiş ve dolayısıyla kültürün tanımlanmasında söz konusu temaların izleri görülebilmektedir. Kısacası kültür olgusu Aydınlanma hareketinin merkezinde yerini aldığı ve bu ideolojinin temalarıyla yüklendiğini söylemek mümkündür.²¹

Johann Gottfried Herder (1784-1791) kültür kavramını bilinçli bir şekilde tek bir toplum için kullanılan tekil anlamından kurtararak «kültürler» şeklinde bir kullanımla çoğulluk anlamını kastedecek şekilde genişletmiştir. Sonradan kavram, antropolojinin de gelişmesine paralel olarak anlamsal açıdan geniş ve çoğulcu bir yapı kazanmıştır. Böylece kavram, antropoloji ve sosyolojideki kullanımlarıyla bir topluluğun ya da toplumun bütün bir yaşam biçimini ifade bir anlama dönüşmüştür.²² Bu yeni anlamıyla kültür, artık bir insan topluluğunun ya da daha geniş anlamıyla bir toplumun düşüncesini, sanatını, felsefi anlayışını, bilimsel ve teknik anlamda tüm üretim ve varlıklarını temsil eden, anlamlandıran bir içerikle yüklenmiştir.²³

XIX. Yüzyılda insan ve toplum üzerine düşünme faaliyetlerinde pozitif bir yaklaşımın benimsenmesi, sosyoloji ve etnoloji biliminin de ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Etnoloji’nin ortaya çıkışıyla birlikte kültür, etnolojinin de önemli problemlerinden biri haline gelmiştir. Özellikle tanımlanmasındaki güçlükler, belirsizlikler, kavramın tekil mi, çoğul mu, evrensellikten yana mı kullanmak gerektiğine ilişkin değişik düşünce grupları arasında tam bir uzlaşma sağlanamamıştır.²⁴ Her ne kadar kültürle ilgili düşünce tarihinde tanımlanması en zor kavramlardan biri olarak ortaya çıkıp bunun üzerine farklı yorum ve anlamlar geliştirilmişse de geliştirilen bu farklı anlam ve yorumlar, kültürün ne olduğuna ilişkin bazı genellemelere ulaşmasını kolaylaştırdığını söylemek mümkündür.²⁵

Kültürü ilk defa bilimsel perspektifte tanımlamaya çalışan düşünür, E.B. Taylor’dur. Taylor’un kültüre dair yaptığı tanım, kültür olgusuyla ilgilenen birçok düşünürde de ilham kaynağı olmuştur. Taylor kültürü; bir toplumun bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve görenek gibi maddi ve manevi

¹⁹ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 153; Cuhe, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, 15-16.

²⁰ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 153-154.

²¹ Cuhe, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, 17.

²² Raymond Williams, *Kültür*, çev. Suavi Aydın (Ankara: İmge Yayınları, 1993), 8-10.

²³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 154.

²⁴ Cuhe, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, 24-25.

²⁵ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 27.

değerlerini, o toplumdaki bireylerin ayrıca kazanmış olduğu diğer yetenek ve alışkanlıklarını ihtiva eden karmaşık bir bütün şeklinde tanımlamaktadır.²⁶ Böylece Taylor, kültürün hem toplumla ilgili boyutunu hem de bireye bakan yönünü ön plana çıkarmıştır. Bir topluma ve bireylerine özgü bütün değerler kültürü meydana getirmektedir. Kültürü meydana getiren insandır. Yani kültürün merkezinde insan vardır. Kültür, insanın doğa dünyasında meydana getirdiği, tasarladığı yapay bir dünyadır. İnsan, doğal düzeni manipüle ederek kültür âlemini genişletmektedir. Doğal düzeni manipüle eden ve böylece kültür âlemini genişleten insan, bu süreçte kendi türü üzerinde de bir etkinlik alanı oluşturmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde kültür, insanın insan üzerinde yürüttüğü bir faaliyet olarak da düşünülebilir. Yani insani faaliyetin olduğu her yerde kültürün izine rastlamak mümkündür. Başka bir ifadeyle insanın meydana getirdiği ve bizzat kendisini de içinde var ettiği, geliştirdiği şey olarak düşünülen kültür, insanın doğa dünyasını insanlaştırma, kendine bir dünya var etme çabasıdır.²⁷ Kültürü insanlar tarafından meydana getirilen kurallar bütünü olarak tanımlayan Güvenç, kültürün temel özellikleri ve ilkeleri hakkında şunları söylemektedir: Kültür, içgüdüsel veya doğuştan gelen bir şey değildir. O tamamıyla insanlar tarafından var edilen ve insani bir faaliyet olan eğitimle öğrenilen bir şeydir. Bu açıdan kültür, öğrenmenin kural ve ilkelerine uygun olmak zorundadır. Öte yandan kültür hem geçmişe hem de geleceğe dönük tarafı vardır. Bu bakımdan kültür, süreklilik gösteren bir özelliğe sahiptir. Kültürün bu süreklilik özelliğini devam ettirmesi, kültürel faaliyetlerin bireyin hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarına cevap vermesi ve sorunlarına bir çözüm yolu sunmasına bağlıdır.²⁸

Kültürün farklı çeşitleri olmakla birlikte kültürden bahsedildiğinde akla gelen ilk gelen kültür çeşitlerinden birisi ve araştırma konumuz açısından da önemli olan milli kültürdür. Milli kültür, bir milletin öz yaşam biçimini ifade eden, o millete özgü olan kültüre denilmektedir. Bir milleti oluşturan bütün fertlerin bütünleşmesinde duygu, düşünce ve eylemler bakımından ortak noktalar meydana getiren milli kültür, bir milletin uluslaşmasında adeta bir çimento görevi görmektedir.²⁹ Milli kültür, bir milletin din, dil, ahlak, gelenek ve görenek, tarih, sanat, dünya görüşü gibi başka bir millettten taklit yoluyla dahi alnamayan, o millete has olan, onun özünü oluşturan sosyal, kültürel yaşayışları ifade etmektedir.³⁰ Milli kültürle ilgili maddi ve manevi, somut ya da somut olmayan şekilde sınıflandırmalar yapılabilmektedir. İnsanın tarihsel süreç içerisinde biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarını karşılama noktasında ortaya koyduğu, şekillendirdiği maddi ya da somut değerler, daha çok maddi ya da somut kültürle ilgilidir. Mesela İnsanın doğaya hükmetme noktasında buna karşı verdiği mücadele sonucunda ortaya koymuş olduğu yapılar, teknolojik unsurlar gibi maddi faktörler daha çok maddi kültürle ilgilidir. Esasen maddi kültür, uluslararası bir özellik göstermektedir. Yani bir toplum ya da millete has olmayıp genelde insanlığın ortak bir çabası, bilgi ve tecrübesinden doğarak Uluslararası olma hüviyeti kazanmaktadır.³¹ Ancak maddi ya da somut olmayan diğer bir adıyla manevi kültür, Bir toplumun bilgi, düşünce, tutum, inançları ile gelenek ve görenek, örf ve adetlerini temsil eden manevi unsurlarla ilgilidir. Bir toplumun öz yaşam biçimini ifade etmesi, o topluma özgü olması açısından uluslararası olmaktan ziyade bir ulusa özgü bir özellik sergilemektedir. Bir topluma ait olan manevi kültürel unsurlar, o toplumu diğer toplumlardan farklı ve özgün kılmaktadır.³² Bir topluma özgü bütün bir yaşam biçimi olarak anlaşılan ve toplumu meydana getiren bireylerin çoğuna göre ortak özellik gösteren, milli kültürün nesilden nesile aktarılışında birtakım sosyal, kültürel kurumlar etkilidir. Bunlar arasında; din, eğitim ön plana çıkan önemli sosyal, kültürel kurumlardır.

²⁶ Edward Burnett Taylor, *Primitive Culture* (London: 1871), 1.

²⁷ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 161-162; Nermi Uygur, *Kültür Kuramı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 18; Devlet Planlama Teşkilatı, *Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu: Milli Kültür 1984-1920* (Ankara: DPT, 1984), 8.

²⁸ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 103-107.

²⁹ Köksal Alver, Necmettin Doğan, *Kültür Sosyolojisi* (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 71.

³⁰ Ziya Gökalp, *Kültür ve Medeniyet*, haz. Eyüp Tosun (Konya: Gençlik Yayınları, 2018), 42-49.

³¹ Coşkun Can Aktan, "Bir Sosyal Sabite Sermaye Olarak Kültür", *Pazarlama ve İletişim Kültürü Dergisi* 6/20 (2007), 9.

³² Semiha Doğu, *Sosyoloji 2* (Ankara: MEB Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü Yayınları, 2019), 15.

6.2. Din Eğitiminin Kültürel Temelleri

Yetişkinlerin yetişmekte olan bireyleri toplumsal hayata hazırlama süreci olarak tanımlanan eğitim, hayat boyu sürmekte ve öğrenmeyi de içine almaktadır. Sosyal, kültürel değeri açısından kültür aktarma süreci olarak da anlaşılabilen eğitim, bireyin yeteneklerini en üst düzeye çıkarmakla kalmaz aynı zamanda yeni yetişen nesillere toplumun kültürel ve manevi değerlerini öğreten bir faaliyet olarak da anlaşılabilir. Bu öğretme ya da öğrenme faaliyeti, okul, aile ya da çevre gibi sosyal, kültürel ortamlarda gerçekleşebilmektedir.³³ Ancak okulun temsil ettiği ve öğrenme, öğretme faaliyetinin düzenli ve sistemli bir şekilde gerçekleştiği en önemli kurum eğitim kurumları olan okuldur. Bütün eğitim sistemlerinin hedeflerinde yetişmekte olan kuşaklara kültürel mirasın aktarılması hedefinin de daima ön planda tutulduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, eğitimin daha çok sosyal işlevi ile ilgilidir. Toplumlar kendi bireylerini şekillendirmek ya da sosyalleştirmek adına gerek doğal gerekse planlanmış sosyal ortamlar oluşturarak bu gibi ortamlarda çeşitli eğitim faaliyetleriyle sahip oldukları değer ve normlarını kendi bireyelerine aktarmaktadır.³⁴

Eğitime dair yapılan bazı tanımlarda kültürleme kavramı ön plana çıkmaktadır. Bu kavramı 1948 yılında ilk defa kullanan düşünür, M. J. Herskovits'tur. Literatürde *enculturation* olarak adlandırılan bu kavram, en genel anlamıyla toplumsal boyutlu eğitim olarak anlaşılmaktadır. Bireyin, içinde çıktığı, doğup büyüdüğü toplumun kültürünü yani bütün bir yaşam biçimi öğrenmesi, o toplumun düşünce eylem ve duygularını içtenlikle benimsemesi, kendi yaşantısı haline getirilmesi sürecidir. Bir toplumun kendi bireylerinde görmek istediği ve beklediği insan olma sürecidir. Kültürlemeyi toplumsallaştırma ya da sosyalleştirmekle aynı anlamda kullanan yaklaşımların olduğu bilinmektedir. Ancak kültürleme, toplumsallaştırma kavramından daha kapsamlı bir anlam yüküne sahip olduğu söylenebilir. Toplumsallaştırma ya da toplumsallaştırma, daha çok topluma uyum sağlama süreci anlamında kullanılırken kültürleme, bu iki kavramın da anlamını kendi bünyesine dahil ederek bireyin bilinçli ve bilinç dışı bütün öğrenmelerini kapsayacak şekilde geniş bir anlam yelpazesine kavuşmuştur. Kültürlemenin istendik, bilinçli ve amaçlı öğrenme boyutuna da formal denilmiştir.³⁵

Eğitim ve kültürün merkezinde insan vardır. İnsani yetenek ya da potansiyellerin geliştirilmesi ya da kazandırılması kültürün bir alt ögesi olan eğitimle gerçekleştirilmiştir. Hilmi Ziya Ülken, tarih olgusunu tanımlarken bireye kültürün kazandırılması ya da bireyin eğitilmesi süreci olarak tanımlamaktadır. Ülken, hayvanlardaki yetilerin tabiat yoluyla kazandırıldığı ancak insandaki yetilerin eğitim ve kültür yoluyla geliştirildiği ya da kazandırıldığını ifade etmiştir. Ülken'e göre, insanı diğer canlılardan ayıran ve ona doğuştan itibaren hayatı boyunca içinden çıktığı toplumun kültürünü kazandırma imkânı veren eğitimidir. Ülken, eğitim süreci boyunca bireyin kültürü kazanma sürecindeki çıraklık şekilleri için de, bir adetler sistemi halinde yaptırıcı sınırlar içinde meydana gelen ve bilinçli ya da dış bilinçli bir şartlandırma süreci olarak tarif ettiği "kültürleşme" kavramını kullanmaktadır.³⁶

Kültür, bir topluluğun tarihsel gelişimini sağlama hususunda sahip olduğu bir bilinçtir. Dolayısıyla bu topluluk, varlığını devam ettirme ve gelişme azmini bu şuur veya bilince borçludur.³⁷ Buna göre bir toplum, varlığını devam ettirme adına sonraki kuşaklarına tarihsel hafızasını aktarma hususunda bir vasıtaya ihtiyaç duyacağı aşikârdır. Geçmişten günümüze kadar bütün toplumlarda önemli görülen bu değer ya da vasıta eğitimidir. Genç nesiller, toplumun ideallerine, görüş ve düşüncelerine, kültürel değerlerine bu vasıta ile alıştırmakta ve şekillendirilmektedir. Böylece kültür, eğitimle kesintisiz olarak nesilden nesle aktarılmaktadır. Zira kültüre ilişkin yapılan bir tanımda kültür için "şuurun akışını sağlayan daimi bir cereyan" ifadesi kullanılmıştır.³⁸ Nitekim genç nesillerde bu şuur akışının sürekliliğini sağlamak eğitimin önemli görevleri arasında yer aldığı söylemek mümkündür.

³³ İsmail Doğan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 189.

³⁴ Hakkı Kızılloluk, *Eğitimin Toplumsal Temelleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2013), 53.

³⁵ George F. Kneller, "Kültür Kişilik ve Eğitim", çev. Mahmut Tezcan, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 10/1 (1977), 257; Sanem Bengü Uygunkan, "Kültürleme Kavramı ve Televizyon", *Kurgu Dergisi* 21 (2005), 207.

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Doğubatu Yayınları, 2013), 161-165.

³⁷ DPT, *Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu: Milli Kültür*, 8-9.

³⁸ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 33.

Bir toplumdaki bireylerin sosyal bir kişilik geliştirmeleri ve bağlı buldukları toplum ya da topluluğun esaslı bir üyesi olmaları, o toplum ya da topluluğun ortak sosyal, kültürel değerlerini kazanmalarına bağlıdır. Öğrenme yoluyla gerçekleşen bu kültür kazanımı sayesinde birey, kültürü taşıyan bir konum kazanmakta aynı zamanda kazandığı bu kültürün de taşıyıcılığını yapmaktadır. Böylece toplumsal süreklilik daima devam edebilmektedir. Kısacası öğrenme ve öğretme yoluyla gerçekleşen eğitim, toplumsal sürekliliğin sağlanması işlevini üstlenerek bireyin sosyal bir kişilik kazanması amacını da göz ardı etmemektedir.³⁹

Kültür, öğrenilebilen bilgi, davranış ve alışkanlıklardan ibarettir. Hilmi Ziya Ülken, genel anlamda eğitimi özelde ise okulu, kültürün esaslı rükünlerinden görmektedir. Dolayısıyla kültür, eğitimin kural, yasa ve ilkelerine uygun olmak durumundadır.⁴⁰ Kısacası eğitim ve kültür, birbirlerini besleyen iki olgudur. Tabii burada eğitimin temel işlevi ya da hedefi sadece kültürü aktarmak değildir. Eğitimde kültürün sonraki nesillere aktarılması hedefi, ulusal bir hedefdir. Eğitimin bu manadaki işlevi de toplumlar tarafından değerli ve önemli görülmektedir. Ancak eğitimin evrensel değerleri kazandırma hedefleri, ulusal hedefleri kazandırmak kadar önemlidir. Başka bir ifadeyle eğitim, ulusal kültürü kazandırmak, toplumu korumak ve sürekliliğini sürdürmek kadar bireylerin evrensel kültüre katılımlarını ve bu kültürün değerlerini kazanmalarını önemli görmektedir. Nitekim bu hedefler, kültür olgusunun da özünde yer almaktadır. Bu açıdan eğitim ile kültür arasında kaçınılmaz bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Eğitim, göz ardı edilirse kültürün kuşaklar arasında düzenli ve denetimli dolaşımında sorunlar yaşanabileceği gibi kültürü malzeme yapmayan eğitimin de somut bilgi ve malzemeler üretmesi ya da sağlam bir yapı oluşturması mümkün görünmemektedir.⁴¹

Eğitim, kültüre ilişkin unsurları kendisine konu etmektedir. Bu unsurlardan birisi de dindir. Dinin eğitime müsait hale getirilerek öğretilmesi meselesi daha çok din eğitimiyle gerçekleşebilmektedir. Din Eğitimi ve kültür ilişkisinin anlaşılması noktasında din ve kültürün birbiriyle olan ilişkisinin ele alınıp irdelenmesi önem arz etmektedir. Ancak din ve kültür birbirleriyle olan ilişkisini ortaya koymak, derin felsefi ve teolojik temelli araştırmalar yapılmasını gerektirmektedir. Tek bir dini merkez alarak bunun üzerinden kültürle olan ilişkiyi irdelenmek, bununla ilgili genellemelere ulaşmak doğru görünmeyebilir. Nitekim bütün dinlerin özel durumları göz önüne alınarak din-kültür ilişkisinin bağımsız bir şekilde ele alınıp çözümlenmesi gerekir. Neticede her toplumun kültürü, inandığı dine göre biçimlenmekte ve anlaşılmaktadır.⁴²

Din ve kültür ilişkisini irdeleyen çalışmalar dikkate alındığında; din ya da kültürü birer başlangıç noktası yaparak birinin ötekenden doğduğu, bunların birbirinden farklı şeyler olduğu ancak birbirinden etkilendikleri, birbirlerini bütünleyen sistemler olduğu ya da birbirinin aynısı olduğu şeklinde düşünce yönelimlerinin olduğu görülebilmektedir.⁴³ Mesela T.S Eliot, din ve kültürün aynı şeyler olmadığı ancak birbirlerinden de tamamen farklı olmadığını ifade etmiştir. Eliot'a göre din ve kültür, birbirlerini karşılıklı olarak bütünleyen sistemlerdir.⁴⁴ Bunun gibi daha birçok felsefeci ve düşünür, din ya da bir inanca dayalı ahlakın toplum yaşam biçimleri üzerindeki biçimlendirici, dönüştürücü rolünü inkâr edememiştir. Bu açıdan kültür belli düzeylerde dini etkilerken dinin ilke ve kurallarıyla da biçimlenip zenginleşebilmektedir. Dinin yaptığı şey kültürel formları tahrip etmekten ziyade bunları kendi prensiplerine uyacak şekilde bir değişim ve dönüşüme koymaktadır.⁴⁵

³⁹ Emre Kongar, *Kültür Üzerine* (İstanbul: Remzi Yayınları, 2017), 72.

⁴⁰ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 101-104; Ülken, *Eğitim Felsefesi*, s. 175.

⁴¹ İsmail Doğan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012), 393; Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 219.

⁴² Recep Kılıç, *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2015), 44.

⁴³ Yümnü Sezen, *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 59-60.

⁴⁴ T.S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 22-26.

⁴⁵ Kılıç, *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine*, 14-15; Mustafa Korlaelçi, "Din Kültür İlişkisi", *Felsefe Dünyası* 8 (1993), 46.

Din, varoluşsal problemlere bir çözüm getirmesinin yanında sosyal hayatın problemleriyle başa çıkma hususunda çeşitli kural ve ilkeler de ortaya koymuştur. Bu açıdan din, kültürün sosyal realitedeki değeri de göz önüne alınacak olursa kültür ya da kültürlerin oluşumunda şekillendirici bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür.⁴⁶ Eğitimde kültürün dinle şekillenen boyutunun aktarılması bu yönüyle önemlidir. Bunu da din eğitimi gerçekleştirir. Kültür, din eğitiminin temellerinden birisini oluşturmaktadır. Bir toplumun kültürünü şekillendirmede büyük bir rol oynayan din gibi önemli bir kültürel unsurun göz ardı edilerek bir kültürü ya da toplumu anlamak mümkün görünmemektedir. Bu açıdan eğitimin, dini yok sayarak kültürel değerleri bireye aktarması düşünülemez. Aksi halde kültürel değerlerin nesiller tarafından anlaşılması zorlaşabilir ya da kültürü anlama noktasında belirsizlik ya da eksiklikler meydana gelebilir. Bu durum ise kültürel yabancılaşmayı meydana getirebilir. Mesela İslam dini, Türklerin; mimarisini, edebiyatını, güzel sanatlarını, örf, adet ve geleneklerini, bilim ve felsefe anlayışını, tarihini, dünya görüşünü kısacası yaşamının her alanını derinden etkilemiştir. Dolayısıyla bu toplum içinde üzerinde dünyaya gözlerini açan bir bireye bu mirasın din olgusu yok sayılarak anlatılması veya kazandırılması mümkün görünmemektedir.⁴⁷ Bu noktada eğitim; kültürü etkileyen, biçimlendiren aynı zamanda kültürden de etkilenen bir unsur olarak kabul ettiği dini öğretmek mecburiyetindedir. Kültürü biçimlendiren aynı zamanda da kültürden etkilenen dinin hem bireye hem de topluma bakan yönlerinin eğitimin amaçlarına uygun olarak eğitime müsait hale getirilmesi meselesi din eğitimiyle çözüme kavuşabilmektedir. Tabi genel eğitim içinde din eğitime olan ihtiyacın tespiti, sosyal sorunlara çözümler sunup sunmadığı, genel eğitime bir katkı sağlayıp sağlamadığının belirlenmesi gerekir. Bunun için de din eğitimi faaliyetlerinin bilimsel bir temele oturtulması ve buna göre gerçekleştirilmesi, din eğitimi ile ilgili bir teorinin geliştirilmesi, bilimsel konumunun belirlenmesi ve kültürel temellendirme başta olmak üzere çok yönlü ve bütüncül yaklaşımla sağlam temellendirilmelerinin yapılması gerektiğini belirtmek gerekir.⁴⁸ Buna göre bu çalışma, din eğitiminin kültürel temellerini irdelemeye dönük bir hedef üzerine yapılandırılmıştır. Bu amaçtan yola çıkarak örgün din eğitimi ve öğretiminin bir boyutunu oluşturan 2018 Ortaöğretim Din Kültür ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı araştırmanın veri kaynağı olarak belirlenmiş ve bu programda kültürel unsurlara yer verilip verilmediği, bunun kültürel unsurlarla bir uyumluluk gösterip göstermediğini ortaya koymak amaçlanmıştır.

7. 2018 Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Milli Kültür Unsurları

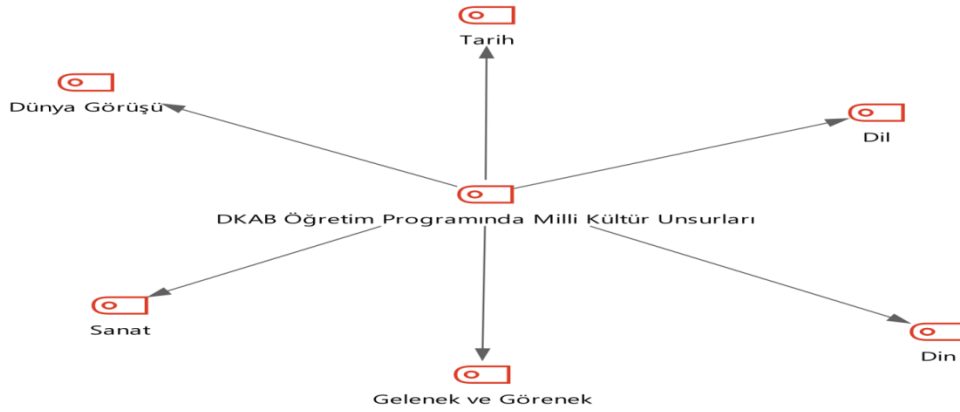
Milli Eğitim Temel Kanunu'na göre şekillenen Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programına bakıldığında; tarih, dünya görüşü, dil, din, sanat, gelenek ve görenek gibi Türk toplumuna ait bazı milli kültürel unsurlara rastlamak mümkündür. 2018 Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının içeriğinden elde edilen nitel veriler, araştırmanın problemini çözmeye ve amacını gerçekleştirmeye dönük analiz edilerek; "Din", "Dil", "Gelenek ve Görenek", "Tarih", "Sanat", "Dünya Görüşü" olmak üzere toplamda 6 tema belirlenmiştir. Araştırmada belirlenen her bir milli kültür unsuru birer tema olarak seçilmiştir. 2018 Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının milli kültür unsurlarıyla uyumluluk durumuna ilişkin belirlenen her tema için de kodlar belirlenmiştir.

⁴⁶ Hasan Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/3 (2018), 595.

⁴⁷ Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 333-335; Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Yayınları, 2015), 98; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 45-46.

⁴⁸ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 310; Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 92-94; Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 38-40.

Şekil 1: Milli Kültür Unsurlarına İlişkin Örüntü



7.1. Kültüre Etki Eden Bir Unsur Olarak Din

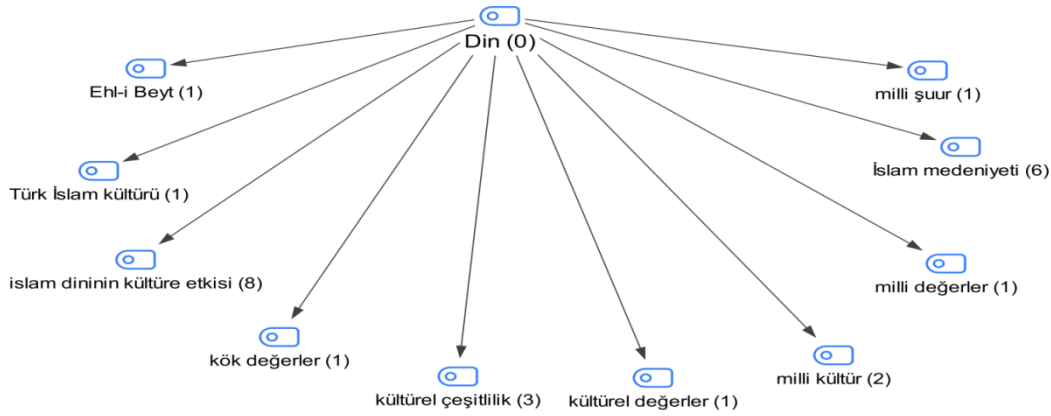
Milli kültür unsurları içerisinde din unsuru; bir milletin sanatını, gelenek göreneklerini, dünya görüşünü, dilini, tarihini etkileme, şekillendirme açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bir toplumun ya da kültürün anlaşılabilmesi, o toplum ya da kültürün üzerinde izler bırakan dini inancın anlaşılmasını gerektirir. Din, sadece varoluşsal problemlere bir çözüm getirmez. O aynı zamanda sosyal realiteye yansıyan bir takım ilke ve kurallar da ortaya koyarak içinden çıktığı toplumu ya da kültürü kendi ilke ve kuralları doğrultusunda düzenlemekte, şekillendirmektedir. Öte yandan din, içinde doğduğu toplumun kültürünün temel kodlarına göre şekillenerek din-kültür sentezli bir yaşam ve uygulama anlayışı ortaya çıkmaktadır.⁴⁹ Genellikle bir din, içinden çıktığı kültür ya da medeniyete ait bir parça ya da bunların temelini oluşturan bir öz ve yapıtaş olarak anlaşılabilir. Nitekim buna ilişkin Henri Bergson; tarihte toplumların herhangi bir ilme, felsefeye ya da sanata sahip olmayabildikleri ancak hiçbir toplumun dinsiz olamadığı ya da olamayacağını ifade ederek⁵⁰ dinin bir toplum için vazgeçilmez bir olgu olduğu gerçeğini vurgulamıştır. Mesela Türk toplumunu örnek vermek gerekirse; Türklerin İslamiyet'e girmesiyle birlikte İslam dini, bu toplumun mimarisini, edebiyatını, sanatını, hukukunu, örf, adet ve geleneklerini kısacası Türklerin yaşamının her alanını derinden etkilemiştir. 2018 Ortaöğretim DKAB öğretim programının; hedef, ünite, kazanım ve açıklamalarına bakıldığında milli kültüre ilişkin bir takım anlam ve ifadeler yer verildiği görülmektedir.

Bu araştırmada programın milli kültür unsurlarıyla uyumluluk durumuna ilişkin belirlenen "Din" teması altında; Ehl-i Beyt, Türk-İslam kültürü, İslam dininin kültüre etkisi, kök değerler, kültürel çeşitlilik, kültürel değerler, milli kültür, milli değerler, İslam medeniyeti, milli şuur olmak üzere toplamda 10 kod oluşturulmuş olup tema ve kodların birbirleriyle olan ilişkileri aşağıda şekil 2'de sunulmuştur.

⁴⁹ Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", 595.

⁵⁰ Suat Cebeci, "Milli Kimlik Bağlamında Din - Kültür İlişkisi", *Akademik İncelemeler* 3/2 (2008), 8.

Şekil 2: Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Milli Kültür Unsurlarından Birisi Olan Din Unsurunun Yer Alma Durumuna İlişkin Örüntü



Ortaöğretim DKAB dersi öğretim Programında genel olarak kültürün öğretilmesine ilişkin bir hedefin gözetilmediği, daha çok kültürün birer unsuru kabul edilen dinle ilgili genel bir kültür kazandırma, birtakım dini uygulamaların zamanla toplumun kültüründen etkilenerek kültürel bir hüviyet kazanmaları, dinin etkisiyle şekillenen kültürel unsurlar üzerinde durulduğunu söylemek mümkündür. Programda kültür ifadesi birçok yerde tekrarlanmakta ancak kültürün ne olduğu ile ilgili derinlemesine bir tanımının yapılmadığı görülmektedir. Programda din unsuru başlangıç noktası kabul edilmiş ve kültürle ilgili bütün unsurlar dinin etkisine göre ele alınmıştır. Ortaöğretim DKAB öğretim programına bakıldığında din unsuru betimleyici bir yaklaşımla ele alınmış ve bireylere genel anlamda din özelde ise İslam hakkında bir bilgilendirmenin gerçekleştiği görülmektedir. Öte yandan DKAB öğretim programında din unsurunun Türk toplumunun sanatını, gelenek göreneklerini, dünya görüşünü, dilini, tarihini nasıl etkilediği ya da şekillendirdiği ortaya konulmuştur. Dinin bütün yaşam alanlarına olan etkisine ilişkin DKAB öğretim programının temel felsefesi ve genel amaçlarında; öğrencilerin din ile şekillenen kök değerlere sahip olmaları, vatanseverlik dâhil bu değerleri anlamaları, benimsemeleri ve bunlara uygun hareket etmelerinin hedeflendiği belirtilmiştir. Bunun yanında İslam dininin temel kaynaklarının bilinmesi, Türk milli kültür unsurları (dil, edebiyat, sanat, gelenek, görenek, hukuk, dünya görüşü, tarih) üzerindeki etkisinin anlaşılması ve bu noktada milli şuurun kazandırılması açısından DKAB Öğretim programının din bilimsel yaklaşımında İslam dininin Kuran ve Sünnet merkezli bir anlayışla öğretiminin yapılmasının hedeflendiği ifade edilmiştir. Ortaöğretim DKAB öğretim programında, 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nun amaç ve ilkelerine uygun olarak öğrencilerin;

- Millî, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimsemeleri,
- İslam dininin; temel kaynaklarını tanınması,
- İslam dininin kültür, dil, sanat, örf ve âdetler üzerindeki etkisini fark etmesi,
- Türk-İslam kültürünün oluşmasına etki eden bazı önemli şahsiyetleri tanınması,
- İslam dininin; insanlar, toplumlar ve milletlerarası ilişkilerde önemli bir unsur olduğunu fark etmesi gibi milli kültür unsurlarına işaret eden bazı amaçlar ön planda tutulmuştur.⁵¹

Millî kültür unsurlarından birisi olarak kabul edilen ve Türk toplumunun kültürünün oluşması ve şekillenmesinde önemli rol oynayan İslam dininin her yönüyle tanıtılması, hayatın tüm alanlarına olan etkisinin fark ettirilmesi noktasında öğretim programında birtakım kazanımlara yer verilmiştir. Programda "Sınıf Düzeylerine Göre Ünite, Konu, Kazanım ve Açıklamaları" ana başlığı altında 9. sınıflara ilişkin ünite, kazanım ve açıklamalarda "İnsanın doğası ile din arasında ilişki kurar." Ve "İslam'ın inanç esaslarının özelliklerini ayet ve hadisler ışığında analiz eder." kazanımlarına yer verilmiştir. Kazanımlara ilişkin yapılan açıklamalarda ise insan maddi ve manevi doğasına değinilerek tarih boyunca insanın inanma ihtiyacının nedenlerine dair Kur'an-ı Kerim'den ilgili ayetler ışığında ele alınması; din olgusunun

⁵¹ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12.Sınıflar), 8-9.

insan hayatının bütün alanlarındaki yeri ve öneminin örneklerle açıklanması gerektiği ifade edilmiştir.⁵²Öte yandan 10. sınıflara ilişkin ünite, kazanım ve açıklamalarda ise dinin bir toplumun düşünce, sanat, kültür, ekonomik, çevre gibi hayat alanları üzerindeki etkisinin fark ettirilmesi noktasında bazı kazanımlara yer verilmiştir. Programda geçen kazanımlar şu şekildedir: “İslam dininin kültür, sanat ve düşünce üzerindeki etkilerini analiz eder.”, “İslam dininin çevre sorunlarına yaklaşımını ve çözüm önerilerini değerlendirir.”, “İslam dini ve sosyal değişim arasında ilişki kurar.”, “İslam dininin ekonomik hayatla ilgili ilkelerini yorumlar.” ve “İslam dininin sosyal adaletle ilgili ilkelerini açıklar.” Bu kazanımlara ilişkin yapılan bazı açıklamalarda ise, dinin temel sabite ve değişkenlerinin olduğu, dinin birtakım hüküm ve yorumlarının zamanla değişebileceği, İslam dininin kültürel hayatın zenginleşmesine önemli katkıları olduğunun vurgulanması gerektiği belirtilmiştir.10. sınıflara ilişkin programda ön plana çıkan kazanımlardan birisi de “İslam düşüncesindeki yorum farklılıklarının sebeplerini tartışır.” kazanımıdır. Bu kazanıma ilişkin verilen açıklamada da yorum farklılıklarının ortaya çıkmasında birtakım sebeplerin olduğunun belirtilmesi, bunlar arasında; insan unsuru, sosyo-kültürel, siyasi, coğrafi ortam ve dinî metinlere olan yaklaşım ve onları yorumlama farklılıkları gibi sebeplere değinilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Devamında “Hz. Peygamber’e bağlılık ve itaati ayet ve hadislerden hareketle yorumlar.” kazanımına yer verilmiştir. Bu kazanımla ilgili yapılan açıklamada ise, İslam’ın anlaşılmasında sünnetin ne derece önemli olduğuna, Türk kültüründe Hz. Peygamber (as) ve Ehl-i Beyt sevgisinin nasıl olduğunun ön plana çıkarılması gerektiği belirtilmiştir.⁵³

Bir topluma ait kültürel değerlerin sonraki kuşaklara aktarılmasında sistemli, düzenli eğitim olarak da anlaşılan formal eğitimin önemli bir yeri vardır. Ancak formal eğitimdeki düzenli, sistemli olmasa da informal eğitimin de bu noktada önemli bir yeri olduğunu unutmamak gerekir. İnfomal eğitim formal eğitimin gerçekleştirilmediği alanlarda gerçekleşen bir eğitimdir. İnfomal eğitim, birtakım sosyal ve kültürel kurumlarda gerçekleştirilmektedir. İnfomal eğitimin gerçekleştiği kurumlardan birisi de ailedir. Eğitimdeki rolüyle düşünüldüğünde aile, belli bir yaş veya zaman sınırlaması uygulamayan bir temel eğitim merkezi olarak da anlaşılabilir. Aile, kültürün önemli taşıyıcı kurumlarından birisidir. Nitekim toplumsal konumu ve tarihsel bağlamdaki yeri göz önüne alındığında kültürün aile yoluyla aktarılmasının ne denli önemli ve ciddi bir konu olduğu ortaya çıkmaktadır. Topluma ait milli ve manevi değerleri genç kuşaklardan daha iyi bilip, tanıyan yetişkin kuşaklar, önemli bir rol üstlenmektedir. Özellikle aile çatısı altında yer alan yetişme çağındaki bireylerin topluma ait kültürü öğrenme noktasında yetişkinlerin rehberliğine ihtiyaçları bulunmaktadır.⁵⁴ Kısacası aile toplumun temel eğitim merkezlerinden birisidir. Topluma ait bireylere; dil ve iletişim kurma becerisinin, sosyo-kültürel ve dini değerlerin, sosyal kimlik veya kişiliklerin kazandırılması ailede gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla toplumsal yapının sağlam bir zemine oturması ve sürekliliğini devam ettirmesi, ailenin sağlam bir temel üzerinde yetişmesine bağlıdır. Nitekim İslam dininin aile kurumuna verdiği değer fark ettirilmesi hususunda 10. Sınıfla ilgili “İslam dininin aile kurumuna verdiği önemi fark eder.” kazanımına yer verilmiştir.⁵⁵ Sosyal, kültürel kurumlardan birisi olarak kabul edilen ve milli kültürün önemli taşıyıcı unsuru olarak görülen ailenin dindeki önemli konumuna böyle bir kazanımda dikkat çekilmesi, din eğitiminin kültürel temellerinin vurgulanması açısından önemli bulunmuştur.

İslam dini, Müslüman toplumların bilim, düşünce ve felsefi anlayışlarının oluşumu ve şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Nitekim öğretim programında bu hususa ilişkin bazı kazanımlara yer verilmiştir. Mesela 10. sınıflara ilişkin verilen bir kazanımda “İslam’da bilginin kaynaklarını açıklar.” denilmiştir. Kazanıma ilişkin yapılan açıklamada da İslam bilgi kaynaklarından olan selim akıl, doğru haber ve salim duyu organlarına değinilmesi, bunun yanında felsefe ve bilim dünyasının bilgi kaynakları hususundaki değerlendirmelerin İslam kelamının epistemolojik yaklaşımlarına göre ele alınması, rüya,

⁵² MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 16.

⁵³ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 22-26.

⁵⁴ İsmail Doğan, Eğitim Sosyolojisi (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 391-392; Mustafa Köylü, Cemil Oruç, Çocukluk Dönemi Din Eğitimi (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 116.

⁵⁵ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 22.

keşif ve ilhamın İslam âlimlerince bilgi kaynağı olarak kabul edilmediğine vurgu yapılması gerektiği belirtilmiştir. Öte yandan güncel bilgi kaynaklarına (dijital kayıtlar gibi) da değinilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁶ Ayrıca 12. sınıflara dair dinin bilimle ilişkisi, İslam dininin bilim ve düşünce dünyasına olan katkılarının fark ettirilmesi noktasında bazı kazanımlara yer verilmiştir. Bu kazanımlar şöyledir: “*Din-bilim ilişkisini tartışır.*”, “*İslam medeniyetinde bilim ve düşüncenin gelişim sürecini değerlendirir.*” ve “*Müslümanların bilim alanında yaptığı özgün çalışmaları sınıflandırır.*” Bu kazanımlarla ilgili yapılan açıklamalarda da İslam’ın ilme verdiği değerın ayet ve hadisler bağlamında ele alınması, dünden bugüne Müslümanların dini, sosyal bilimler ve doğa bilimleri alanında yaptıkları özgün çalışmalar ve bu çalışmaların diğer ilmi gelişmeler üzerindeki etkisine değinilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁵⁷

7.2. Dil

İnsanların sembolik dünyasında anlam bulan dil, insanın duygu, düşünce ve hayal dünyasındaki şeyleri ifade etmeye ya da somutlaştırmaya çalıştığı bir iletişim aracıdır. Doğa ürünü olmayan ve doğuştan gelmeyen, daha çok insanların eylemlerinin bir sonucu olarak ve önemlisi zorunlu bir ihtiyaçtan ortaya doğan dil, insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Kültürel bir unsur olarak dil nesilden nesle aktarılırken çeşitli sosyal kurumlar etkilidir.⁵⁸ Bir toplumun yaşam biçimini ifade eden kültür olgusu için dil önemli bir unsurdur. Bir toplumun önemli sosyal, kültürel müesseselerinden birisi olarak kabul edilen dil, bir toplumun düşünce dünyasının aynası ve kalıbı gibidir. Bir toplum kendi düşüncesini, felsefesini dil aracılığıyla yansıtır. Öte yandan bir toplum, kendi fertleriyle olan derin ilişkisini sosyal akraba bağı olarak da anlaşılan dil aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bu yönüyle dil, nesiller arasındaki kültürel bağın bir aracı olarak da anlaşılabilir. Dil adeta milli hafıza, hatıra duygu ve düşünceler başta olmak üzere bir topluma ait maddi ve manevi bütün değerlerin muhafaza edildiği bir hazine misalidir. Dil, bir milletin hayatının geçmiş ve geleceğine atılan bir merdiven gibidir.⁵⁹ Nermi Uygur, dilin; kültürün varlık bulmasında önemli bir rol oynadığını, kültürün yapısında adeta bir çimento, kültürün bütün boyutlarını aydınlatan bir güneş,⁶⁰ farklı kültürlerin birbirleriyle iletişime geçtikleri bir pencere gibi olduğunu⁶¹ ifade etmiştir. Kısacası bir toplumun yaşam tarzı ya da kalıbı olarak anlaşılabilen kültürün sonraki kuşaklara aktarılmasında dile büyük bir ihtiyaç duyulabilmektedir. Dolayısıyla kültür için her yönüyle dil önemli bir unsurdur. Dilin varlık göstermesi de kültüre bağlıdır. Esasen dil ve kültürün birbirlerini bütünleyen, besleyen, birbirlerine muhtaç iki olgu olduğunu söylemek mümkündür.⁶²

Dil, kültürün temel ve en önemli taşıyıcı unsurlarından birisidir. Wilhelm Dilthey’e göre geçmişten bugüne toplumların yaşam kalıpları ya da o topluma ait nesnelleşmeler dil aracılığıyla aktarılmaktadır. Dilthey, kültür bilimleri için en önemli malzemelerin dil ürünleri olduğunu ifade etmektedir.⁶³ Dilthey’den başka Edward Sapir, Claude Lévi-Strauss ve Johann Gottfried Herder gibi düşünürler de kültür ve dil arasındaki derin ilişki üzerinde durmuştur.⁶⁴

Dilin; algılama, duyma, bilme ve düşünmeyi sağlama ve insan eylemleri üzerinde bir etki oluşturma gibi işlevleri vardır. İnsanı bir bilince ulaştıran ve onun bütün hayat alanlarına anlamlar katan bir araç olan dil, aynı zamanda iletişim-bildirişim açısından insanlar arasında her yönüyle bir bağ ulaştırmaktadır. Bu bağ sayesinde dil, maddi ve manevi kültürel değerlerin tasarlanması, meydana gelmesinde etkili bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır.⁶⁵ İnsanlar dil ortamı sayesinde kendisi ve evren hakkındaki deneyim ve düşüncelerini dışa vurarak bunları nesnelleştirebilmektedir. Ayrıca dil, kullanıldığı zamanın bütün renklerini geleceğe taşıma görevini üstlenmektedir.⁶⁶ İnsanın evrenle ilişkisi dil sayesinde

⁵⁶ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12.Sınıflar)*, 15.

⁵⁷ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12.Sınıflar)*, 30.

⁵⁸ Ruhattin Yazıcıoğlu, “Dil-Kültür İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 11 (2002), 43; Uygur, *kültür kuramı*, 1-4.

⁵⁹ Devlet Planlama Teşkilatı, *Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu: Milli Kültür 1984-1920*, 27-28.

⁶⁰ Uygur, *kültür kuramı*, 21.

⁶¹ Uygur, *kültür kuramı*, 68.

⁶² Türk Dil Kurumu Sözlükleri (TDK), “Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine” (erişim 18 Kasım 2023).

⁶³ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 92.

⁶⁴ Cuhe, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, 60.

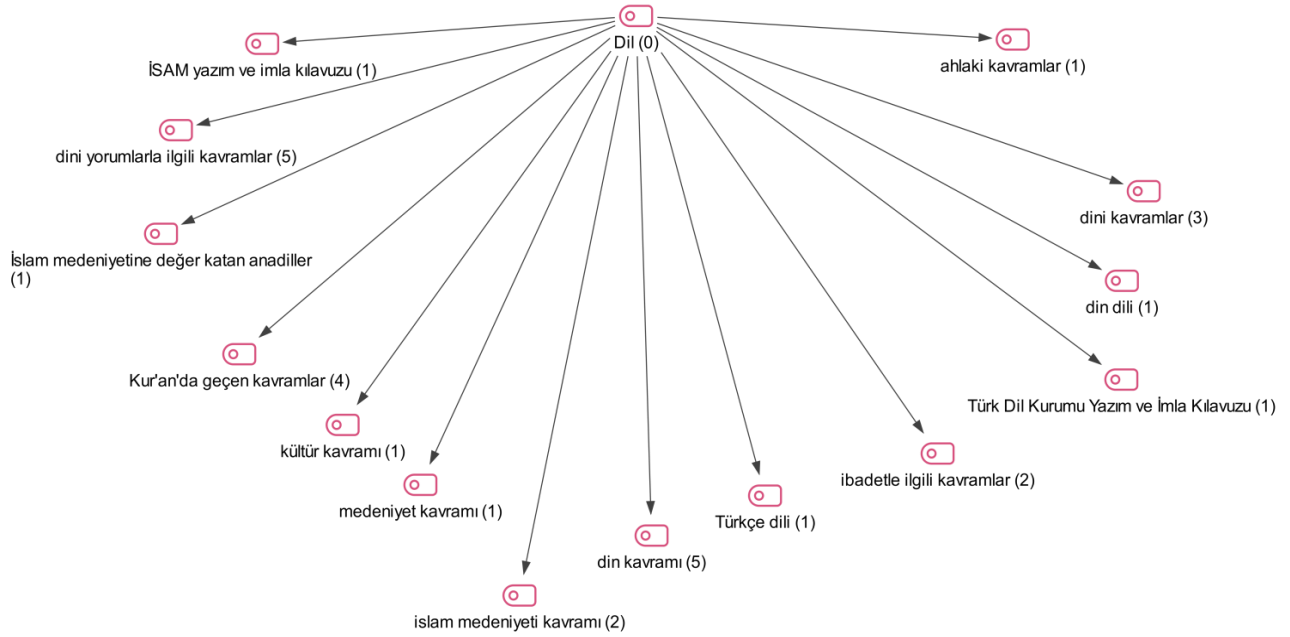
⁶⁵ Uygur, *kültür kuramı*, 15-18.

⁶⁶ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 42-43.

gerçekleşmektedir. Bu ilişki neticesinde ortaya çıkıp biriken ortak bilginin sonraki kuşaklara aktarılmasında yine dil önemli bir rol oynamaktadır.⁶⁷ Toplumsallaşan bir semboller sistemi olarak da anlaşılan dil, bilinçli eylemlere bağlı olarak meydana gelmektedir. Bir milletin dil yapısını yaşadıkları ortak coğrafya, inanç, ihtiyaç ve kültürel ortak noktalar belirlemektedir. İnsanların içerisinde buldukları yaşam durumları, onların günlük yaşamda kullandıkları dili etkilerken inanç dünyalarıyla ilgili ilahi emir, ibadet, ritüel ve semboller de zamanla onların söylemlerini dinleştirmekte ve böylece dinî bir literatürün oluşmasını sağlayabilmektedir. Zamanla oluşan bu dini söylem ya da din dili, ilkin taklide dayalı olsa da zamanla insanın düşünce dünyasında karşılık bularak onların hayatlarına şekil ve yön veren bir güce kavuşabilmektedir.⁶⁸

Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının milli kültür unsurlarıyla uyumluluk durumuna ilişkin belirlenen “Dil” teması altında; Kuran’da geçen kavramlar, Türk Dil Kurumu Yazım ve İmla Kılavuzu, Türkçe dili, ahlaki kavramlar, din dili, din kavramı, dini kavramlar, dini yorumlarla ilgili kavramlar, ibadetle ilgili kavramlar, İslam medeniyeti kavramı, kültür kavramı, medeniyet kavramı, İSAM yazım ve imla kılavuzu, İslam medeniyetine değer katan anahtar kavramlar olmak üzere toplamda 15 kod oluşturulmuş olup tema ve kodların birbirleriyle olan ilişkileri aşağıda Şekil 3’te sunulmuştur.

Şekil 3: Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Milli Kültür Unsurlarından Birisi Olan Dil Unsurunun Yer Alma Durumuna İlişkin Örüntü



Buna göre kültürün temel unsurlarından biri olarak kabul edilen dil teması altında toplumun inanç veya dininden kaynaklanan din dilinin öğrencilere fark ettirilmesi, kazandırılması hususunda programın temel felsefesi ve genel amaçlarında, dinî ve ahlaki kavramların tanınması ve bunlar arasında ilişkilerin fark ettirilmesi hedefine yer verilmiştir. Öte yandan programın uygulanması ve kitap yazımına ilişkin ilke ve açıklamalar bölümünde ise programda yer alacak din eğitimi alanına özgü kavram, kelime ve tamlamaların telaffuzunda *TDK Yazım ve İmla Kılavuzu* ve TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yazım ve imlası tercih edilebileceği belirtilmiştir. Bunun yanında öğretim programının yapısı bölümünde belirtilen anahtar kavramlara ilişkin; din öğretiminin kendine özgü bir kavramsal çerçevesinin olduğu, din öğretiminde anlamlı ve kalıcı bir öğrenmenin gerçekleşebilmesi için bu gibi kavramların din dilinin özellikleri ve kullanım şekillerinin öğrencilere kazandırılması gerektiği ifade edilmiş ve her bir ünite için

⁶⁷ Yazıcıoğlu, “Dil-Kültür İlişkisi”, 25; Mustafa Özkan, *İnsan, İletişim ve Dil* (İstanbul: Akademik Yayınları, 2009), 14-15.

⁶⁸ Ali Yıldırım, “Din Dili Dinî Dil Ayrımı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 323-324.

anahtar kavramların belirtildiğine yer verilmiştir.⁶⁹ Ortaöğretim DKAB öğretim programında sınıf düzeylerine göre verilen ünite, konu ve kazanımlarda 9. sınıflarla ilgili “*Kaynağı ve unsurları bakımından din tanımlarını karşılaştır.*”, “*İbadet yükümlülüğü ile ilgili bazı kavramları sınıflandır.*” ve “*İslam medeniyeti kavramını izah eder.*” kazanımlarına yer verilmiştir. Bu kazanımlara dair yapılan açıklamalarda da Kur’an-ı Kerim’de din kavramı ile ilgili farklı anlamların ele alınması, İslam âlimlerince yapılan tanımlara örnekler verilmesi, ayrıca felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi gibi çeşitli disiplinlere göre yapılan din tanımlarına da birer örnek verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Öte yandan ibadet kavramıyla ilgili mükellef ve ef’al-i mükellefîne (farz, vacip, sünnet, mendup, mübah, haram ve mekruh) yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bunun yanında İslam medeniyeti, kültür ve medeniyet kavramlarının öğrencinin seviyesine uygun olarak ayrıntıya girilmeden ana hatlarıyla ele alınması bunlarla ilgili öğrencilerde bir bakış açısı kazandırılması gerektiği belirtilmiş ve özellikle İslam medeniyetine değer katan ana dillerden birisinin de Türkçe olduğunun vurgulanması gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁰ Bunun yanında din ve dini yorumlarla ilgili bazı kavramların kazandırılması, bu kavramların tanınan İslam’ı doğru anlamadaki önemini fark ettirilmesi hususunda 10. sınıflarla ilgili; *Dinî yorumlarla ilgili bazı kavramları değerlendir.*”, “*Kur’an’ı Kerim’de geçen bazı kavramları yorumlar.*” ve “*Kur’an’ı Kerim’de geçen kavramları tanınan İslam’ı doğru anlamadaki önemini fark eder.*” kazanımlarına yer verilmiştir. Bu kazanımlarla ilgili verilen açıklamalarda ise; fıkıh, itikad, fırka mezhep gibi kavramların öğrencilerin seviyelerine ve kültürel yapılarına uygun olarak ele alınması, cihat kavramının anlam genişliği göz önünde alınarak bu kavramın sadece savaşla sınırlandırılmaması, bunun tüm boyutlarıyla ele alınması gerektiği belirtilmiştir. Öte yandan cihat kapsamında mücahede, ceht, tebliğ, davet, şehadet, irşat, kıtal/mukatele, emr-i bi’l-maruf ve nehy-i ani’l-münker gibi kavramlara da değinilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁷¹ Din dilin kazandırılması noktasında 12. Sınıflara ilişkin yer verilen önemli kazanımlardan birisi de “*Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanı.*” kazanımıdır. Kazanıma ilişkin yapılan açıklamada ise Alevilik-Bektaşilik ile ilgili cem, cemevi, semah, razılık, kul hakkı, Muharrem ve Hızır orucu gibi bütün kavram ve konulara yer verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁷² Alevi-Bektaşilikte önemli ritüellerden birisi olan Semah, 16 Kasım 2010 tarihinde UNESCO 5.COM 6.43 no’lu karar ile İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirasının Temsili Listesi’ne alınmıştır. Kabul edilen dosyada Alevi-Bektaşilikteki “semah” ritüeline ilişkin; Semahların Alevi-Bektaşilik geleneğinin aktarımında en önemli aktif bir öge olduğu, özellikle ibadet şeklinde gerçekleştirilen “cem”lerde gerçekleştirilen on iki hizmetten biri olan “semah”ın “cem”in asli bir unsuru olduğu ifade edilmiştir.⁷³ Bu açıdan önemli kültürel miras örneklerinden birisi olarak tasdik edilen böyle önemli bir kavramın içinde geçtiği konuyla birlikte öğretim programında bir kazanım olarak yer bulması din eğitiminin kültürel temelini sağlamlaştırılması açısından önemli bulunmuştur.

7.3. Tarih

Milli kültür unsurlarından birisi de tarihtir. Tarih, bir toplumun ya da genel anlamda insanlığın zaman içinde yaşamış olduğu realiteler ve bunlar üzerinde yapılan bilimsel araştırmalar neticesinde ortaya konulmuş bilgiler bütünü şeklinde tanımlanabilir. Kültür bir toplumun düşünce ve yaşama biçimi olduğuna göre tarihle kültür bir noktada aynileşmektedir. Yani tarih, adeta kültür unsurlarını muhafaza eden bir depo veya hazîne gibidir.⁷⁴ Örneğin Türk tarihi denildiğinde sadece belirli bir coğrafyada yaşayan tek bir toplum ya da topluluğun tarihi değil, Türk ismi altında ya da Türk ırkına mensup ancak çeşitli adlar altında görünüp varlıklarını sürdüren ve dini, dili, töresi, gelenek ve görenekleriyle aynı olan “millî” kültürün taşıyıcısı konumunda Türk gruplarının çeşitli bölge ve coğrafyalarda ortaya koyduğu “tarih”lerin bütünü olarak anlaşılabilir.⁷⁵

⁶⁹ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 8-12.

⁷⁰ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 16-19.

⁷¹ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 24-27.

⁷² MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 32.

⁷³ Unesco, “Decisions” (erişim 1 Şubat 2024); Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü (Aregem), “Alevi-Bektaşî ritüeli semah insanlığın somut olmayan kültürel mirasının temsili listesine kaydedilmiştir.” (erişim 1 Şubat 2024).

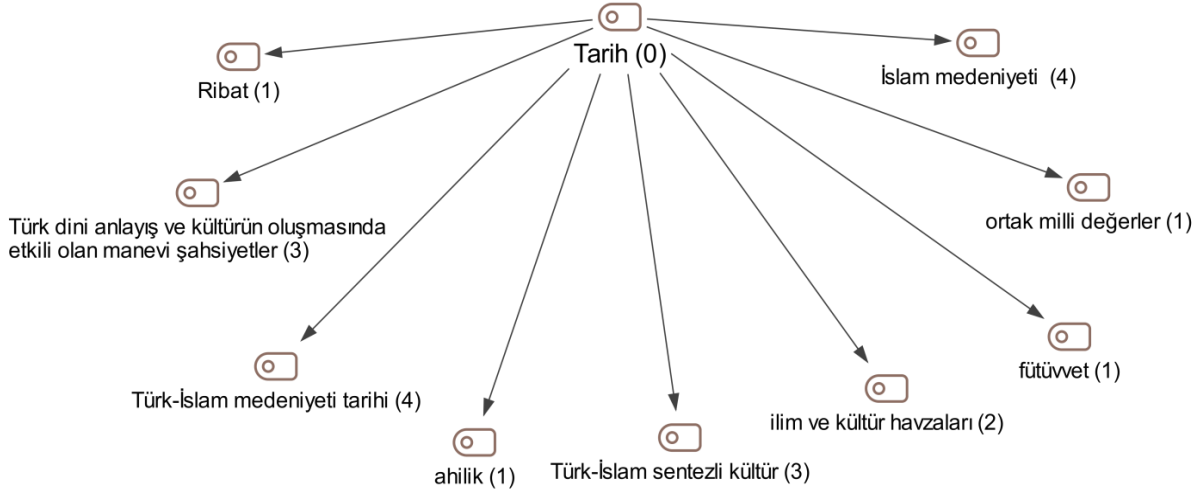
⁷⁴ Yaşar Yücel-Bahaeddin Yediyıldız, “Tarih ve Kültür”, *Erdem* 4/10 (1988), 32-33.

⁷⁵ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1997), 41.

Bir toplumun kültür özgeçmişini aynı zamanda o toplumun tarihinin de önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Tarih, bir toplumu geçmişleriyle bir bağ kurarak onu geleceğe taşımaktadır. Toplumun fertleri arasında kader birliğini ortaya çıkarmakta ve bu fertler tarih sayesinde geçmişleri hakkında bir bilgilenmeye sahip olabilmektedir. Tarih bir milletin geçmişini ortaya koyan bir ayna gibidir. Her toplumun tarihsel geçmişi, o toplumun hayatında önemli bir yer tutmaktadır.⁷⁶ Tarih sayesinde bir toplum geçmişini bilebilir. Geçmişini bilmeyen bir toplum geleceğine yön vermesi mümkün görünmemektedir. Yine tarih sayesinde bir toplum ortak bir hafızaya sahip olabilir. Bu bakımdan bir toplum, kendi fertlerine milli tarih bilincini kazandırması önemlidir. Milli bir kimlik ya da bilincin oluşması, bununla mümkün olabilir. Ayrıca bir millete ait maddi ve manevi değerler geçmişleriyle bir bağ kurduğunda anlam bulur. Bu durum aynı zamanda kültürel yabancılaşmayı engelleyebilmektedir.

Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının milli kültür unsurlarıyla uyumluluk durumuna ilişkin belirlenen “Tarih” teması altında ise; Ribat, Türk dini anlayış ve kültürün oluşmasında etkili olan manevi şahsiyetler, Türk-İslam medeniyeti tarihi, Türk-İslam sentezli kültür, ahilik, fütüvvet, ilim ve kültür havzaları, ortak milli değerler, İslam medeniyeti olmak üzere toplamda 9 kod oluşturulmuş olup tema ve kodların birbirleriyle olan ilişkileri aşağıda Şekil 4’te sunulmuştur.

Şekil 4: Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Milli Kültür Unsurlarından Birisi Olan Tarih Unsurunun Yer Alma Durumuna İlişkin Örüntü



Buna göre programın temel felsefesi ve genel amaçları bölümünde öğretim programının hedeflerinden birisinin de öğrencileri Türk-İslam sentezli kültürün oluşmasında büyük rol oynayan bazı önemli şahsiyetlerin tanıtılmasının hedeflendiği belirtilmiştir.⁷⁷ Zira DKAB ortaöğretim öğretim programında 9. sınıflarla ilgili ünite, kazanım ve açıklamalar bölümünde “İslam medeniyeti kavramını izah eder.” ve “İslam medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder.” kazanımlarına yer verilmiştir. Bu kazanımlara ilişkin yapılan açıklamalarda ise; öğrencinin seviyesi dikkate alınarak kültür, medeniyet, İslam medeniyeti gibi kavramlar hakkında bilgi verilmesi, bunların öğrencilere kavratılması ve İslam medeniyetinin oluşmasında önemli bir yeri olan Türkçe diline de değinilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca İslam medeniyetinin hayat bulduğu ilim ve kültür havzaları hakkında bilgi verilmesi, özellikle Anadolu ve Balkanlarda İslam dininin yayılmasında etkili olan ve Türk kimlikleriyle ön plana çıkan manevi şahsiyetlerin rolüne dikkat çekilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Öte yandan Türkiye ile tarihi, kültürel ve manevi bir bağı olan coğrafyalarla bu gibi bağları öğrencilerde daha da güçlendirecek birtakım etkinliklere de yer verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁸ 12. Sınıflarla ilgili ünite, kazanım ve açıklamalarda ise, “Türklerin Müslüman olma sürecini açıklar.” ve “Dinî anlayış ve kültürümüzün oluşmasında

⁷⁶ İenstitü, “Milli kültür öğeleri nelerdir” (erişim 29 Kasım 2023).

⁷⁷ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 9.

⁷⁸ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 19.

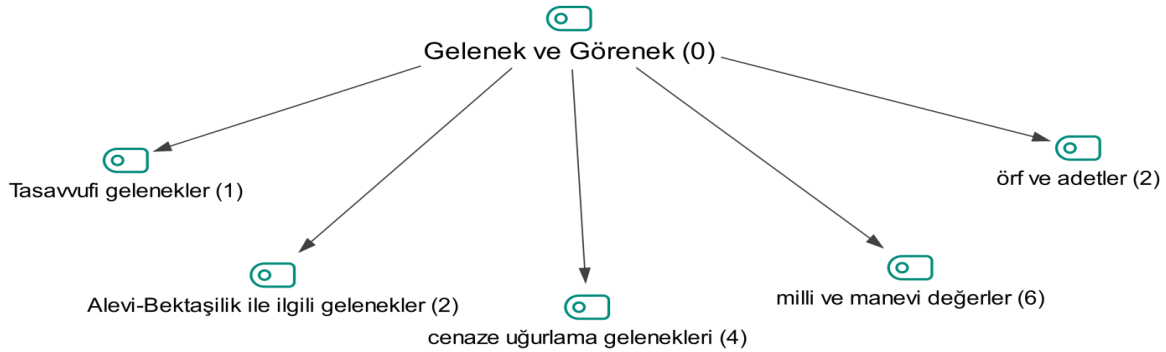
etkili olan bazı şahsiyetleri tanır.” kazanımlarına yer verilmiştir. Bu kazanımlarla ilgili yapılan açıklamalarda ise Horasan, Anadolu ve Balkanlar’da İslamiyet dininin yayılmasında etkili olan fütüvvet, ribat, ve ahilik gibi teşkilatların rolüne değinilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Türk dini anlayış ve kültürün oluşmasında etkili olan bazı önemli manevi şahsiyetler hakkında bilgi verilmesi ve bunların ortak değerler olduğunun vurgulanması gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁹

7.4. Gelenek ve Görenek

Milli kültür unsurlarından birisi olarak kabul edilen gelenek ve görenek, çoğunlukla birbirinin yerine kullanılan iki kavramdır. Bu iki ifade genellikle kuşaktan kuşağa aktarılan beşerî uygulamalar, ortak davranış şekilleri, inançlar, normlar, adetler, ritüeller, kültür ve sanatla ilgili geliştirilen biçim ve tarzları ifade etmek için kullanılmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse gelenek ve görenek, bir milletin geçmişten devraldığı ve bugün de canlılığını korumaya çalıştığı inanç ve davranışların tümünü ifade etmektedir. Gelenek ve görenekler, milli kültürü besleyen temel bileşenlerdir.⁸⁰

Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının milli kültür unsurlarıyla uyumluluk durumuna ilişkin belirlenen “Gelenek ve Görenek” teması altında da; Alevi-Bektaşilik ile ilgili gelenekler, Tasavvufi gelenekler, cenaze uğurlama gelenekleri, milli ve manevi değerler, örf ve adetler olmak üzere toplamda 5 kod belirlenmiştir. Tema-kodların birbirleriyle olan ilişkisi aşağıda Şekil 5’te sunulmuştur.

Şekil 5: Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Milli Kültür Unsurlarından Birisi Olan Gelenek Ve Görenek Unsurunun Yer Alma Durumuna İlişkin Örüntü



Buna göre DKAB öğretim programında 9. sınıflarla ilgili ünite, kazanım ve açıklamalarda milli kültür unsurlarından birisi olarak kabul edilen gelenek ve göreneklere ilişkin “Değerlerin oluşumuna etki eden unsurları analiz eder.” ve “Gençlerin kişilik gelişiminde dinî ve ahlaki değerler ile örf ve âdetlerin yerini tartışır.” kazanımlarına yer verilmiştir. Bu kazanımlara ilişkin yapılan ilişkin yapılan açıklamalarda değer kavramının ne olduğu, değerlerin meydana gelişinde din, örf, âdet ve geleneklerin etkisine değinilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca gençlerin kişilik gelişimlerinde değerlerin nasıl bir etkiye sahip olduğu ile ilgili günlük hayattan birtakım örnekler üzerinden bunun açıklanması istenmiştir.⁸¹ Öte yandan 11. sınıflarla ilgili ünite, kazanım ve açıklamalarda “Cenaze uğurlama ile ilgili dinî uygulamaları örneklerle açıklar.” kazanımına yer verilmiştir. Bu kazanıma ilişkin verilen bir açıklamada ise, kültürümüzde yer bulan cenaze törenleriyle ilgili gelenek ve göreneklerin tanıtılması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca Alevi-Bektaşilikteki “Hakk’a Uğurlama Erkânı” gibi cenaze uğurlama geleneklerine de değinilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁸² 12. sınıflarla ilgili ünite, kazanım ve açıklamalarda ise, “Kültürümüzde etkin olan bazı tasavvufi yorumları tanır.” ve “Alevilik-Bektaşilikteki temel kavram ve erkânları tanır.” kazanımlarına yer verilmiştir. Kazanımlara ilişkin verilen açıklamalarda ise Mevlevilik, Yesevilik, Rifailik, Nakşibendîlik, Kadirilik ve Alevilik-Bektaşilik gibi tasavvufi yorum ve geleneklerle ilgili bilgi ve konulara yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁸³

⁷⁹ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 31.

⁸⁰ İenstitü, “Milli kültür öğeleri nelerdir” (erişim 2 Aralık 2023); Tübitak, “gelenek ve görenek” (erişim 2 Aralık 2023).

⁸¹ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 18.

⁸² MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 25.

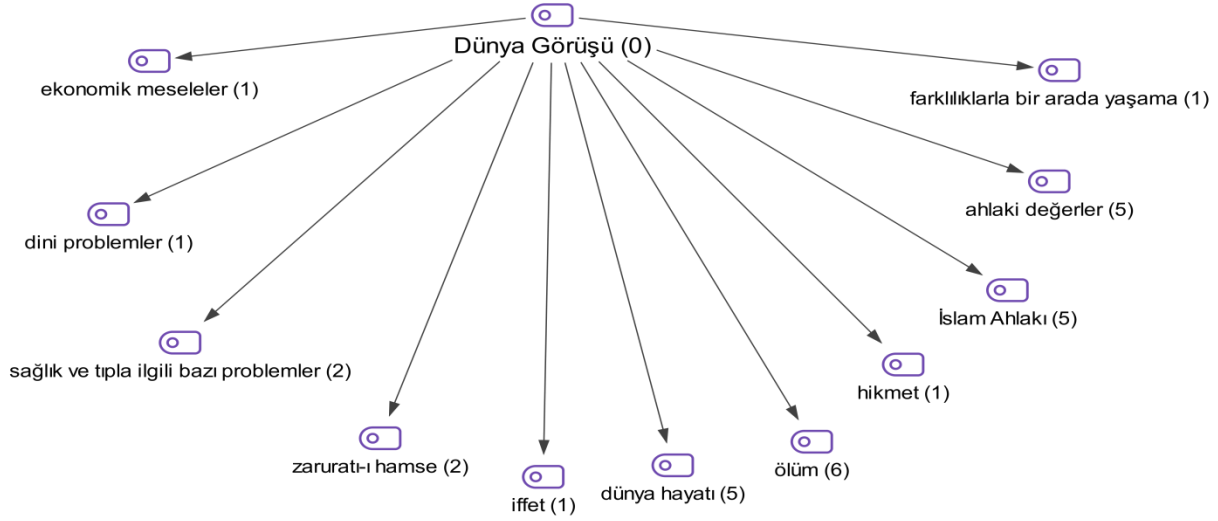
⁸³ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 33.

7.5. Dünya Görüşü

Millî kültür unsurlarından birisi de dünya görüşüdür. Dünya görüşü, bir toplumun ya da milletin başka millet ya da toplumlardan farklılık gösteren yaşam tarzıdır. Bir toplumdaki fertler, ortak bir kültürü paylaşmaları hasebiyle tutum, düşünce, davranış itibarıyla ortak birtakım özellikler de paylaşmaktadır. Her toplum; temizlik, ahlak, namus, ölüm, eğlence vb. gibi olay ve durumlar karşısında geliştirdikleri değer ve değer yargıları farklılık göstermektedir. Toplumu oluşturan bireyler de geliştirilen bu değer yargılarına göre bir tutum ve davranış sergilemektedir.⁸⁴

Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının millî kültür unsurlarıyla uyumluluk durumuna ilişkin belirlenen “Dünya Görüşü” teması altında ise; ahlaki değerler, dini problemler, dünya hayatı, ekonomik meseleler, farklılıklarla bir arada yaşama, hikmet, iffet, sağlık ve tıpla ilgili bazı problemler, zarurât-ı hamse, ölüm, İslam ahlakı olmak üzere toplamda 11 kod belirlenmiş olup tema ve kodların birbirleriyle olan ilişkileri aşağıda Şekil 6’da sunulmuştur.

Şekil 6: Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Millî Kültür Unsurlarından Birisi Olan Dünya Görüşü Unsurunun Yer Alma Durumuna İlişkin Örüntü



Programa bakıldığında din unsura göre şekillenen bir dünya görüşünün ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Programın vizyonunda; millî, manevi ve ahlaki değerlerle donanmış ve farklılıklarla bir arada yaşamayı öğrenmiş fertlerin yetiştirilmesinin hedeflendiği ifade edilmiştir. Programın hedeflerinde ise, öğrencilerin; millî ve manevi bütün değerleri benimsemelerinin hedeflendiği belirtilmiştir. Bunun yanında programın “Uygulanmasına/Kitap Yazımına İlişkin İlke ve Açıklamalar” bölümünde sevgi, saygı, kardeşlik ve dostluk bağlarını sağlamlaştıran; şehitlik, gazilik, vatan, millet gibi millî ve manevi bütünleşmeyi sağlayan değerlerin öğrencilerin zihinlerinde kalıcılığını sağlamaya ihtimam gösterilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁵

“Sınıf Düzeylerine Göre Ünite, Konu, Kazanım ve Açıklamaları” Ana başlığı altında 9. sınıflarla ilgili bölümde; temel değerler, İslam ahlakı, ahlak ve terbiye, ahlak ve değerlere dair dini nasların işlendiği konu ve kazanımlara yer verilmiştir. Mesela “Temel değerleri ayet ve hadislerle ilişkilendirir.”, “İslam ahlakının konusu ve gayesini açıklar.”, “Ahlak ile terbiye arasındaki ilişki kurar.”, “İslam ahlakında yerilen bazı davranışları ayet ve hadislerle açıklar.” ve “Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.” kazanımlarına yer verilmiştir. Bu kazanımlara dair yapılan açıklamalarda ise, İslam düşünce geleneğinin önemli kavram ve değerlerinden olan; hikmet, adalet, iffet ve şecaat gibi temel insani erdem ve değerlere yer verilmesi, düşünce, arzu, istek ve öfke gibi konularda ölçülü davranma, bedeni ve maddi zevklere

⁸⁴ Anadilim, “Kültür unsurları nelerdir?” (erişim 2 Aralık 2023).

⁸⁵ MEB, DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar), 8-10.

aşırı düşkünlükten kendini koruma, iffetli olma gibi konuların farklı boyutlarıyla ele alınması gerektiği belirtilmiştir. Bunun yanında yalan, iftira, teccüs, gıybet, haset, suizan, hile ve israf gibi negatif duygu ve yönelimlere değinilmesi, İslam ahlakında bunların yerildiğinin belirtilmesi ve bunların bireysel ve toplumsal zararlarına ilişkin birtakım etkinliklere yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca bu gibi konuların ayet ve hadislerle ilişkilendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁶

11. sınıflarla ilgili ünite, kazanım ve açıklamalarda da konuyla ilgili *“Hayatı anlamlandırmada ahiret inancının önemini fark eder.”*, *“Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında ilişki kurar.”* ve *“Ahiret hayatının aşamalarını ayet ve hadislerle temellendirir.”* kazanımlarına yer verilmiştir. Bu kazanımlara dair yapılan açıklamalarda ise, Kur’an-ı Kerim’den dünyadaki yaşamın gayesinin ne olduğu ile ilgili örnekler verilmesi, ölüm ve ölümden sonraki ahiret hayatının aşamalarına değinilmesi gerektiği belirtilmiştir. Devamında *“Cenaze uğurlama ile ilgili dinî uygulamaları örneklerle açıklar.”* kazanımına yer verilmiştir. Bu kazanıma ilişkin verilen açıklamalarda da; kültürümüzde ölen kişinin vasiyet ve borçları, tekfin, teşyi, defin, cenaze namazı, taziye, Kur’an ve mevlit okuma, dua etmek ve ihşanda bulunmak gibi konuların üstünde durulması, cenaze namazında ve taziyede yer almanın dini ve insani bir sorumluluk olduğuna vurgu yapılması, kültürümüzdeki cenaze törenleriyle ilgili ile ilgili geleneklerin tanıtılması gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁷12. sınıflara dair ünite, kazanım ve açıklamalarda ise milli kültür unsurlarından birisi olan *“dünya görüşü”* konusuyla ilgili *“Dinî meselelerin çözümünüyle ilgili temel ilke ve yöntemleri analiz eder.”*, *“İslam’ın ekonomik hayatla ilgili ahlaki ölçülerini yorumlar.”* ve *“Sağlık ve tıpla ilgili bazı meseleleri dinî ve ahlaki ölçüler çerçevesinde yorumlar.”* şeklinde bazı kazanımlara yer verilmiştir. Kazanımlara dair yapılan açıklamalarda ise, İslam’ın güncel meselelere dair ortaya koyduğu çözümlerin temel amacının; can, nesil, akıl, mal ve din emniyetini güvence altına almayı esas aldığı, bu çözüm önerilerinin insanın yaratılışı dahil olmak üzere Allah’ın koymuş olduğu yasalara aykırı olmaması, temel ahlaki değerleri ihlal etmemesi gerektiğinin vurgulanması istenmiştir. Öte yandan otopsi, ötenazi, organ nakli, kan bağıışı, haram maddelerle tedavi ve intihar gibi konuların ayrıntılara girmeden öğrencinin de seviyesi göz önünde bulundurularak ele alınması gerektiği belirtilmiştir.⁸⁸

7.6. Sanat

Kültürel miras, Bir toplumun tarihinden devralarak gelecek nesillerine aktardığı ve bunların korunması noktasında bir bilincin geliştirildiği maddi ve manevi eserlerle ilgili bütün değerlere kültürel miras denilmiştir. Kapsam açısından geniş olan kültürel miras, somut kültürel miras ve somut olmayan kültürel miras şeklinde iki kısımda ele alınıp değerlendirilmektedir. Gelecek nesle aktarılması ve korunması gereken tarihi mimari yapı, mekan, anıt gibi elle tutulan, gözle görülen somut eserler daha çok somut kültürel mirasla ilgilidir. Öte yandan elle tutulmayan, gözle görülmeyen ancak bir toplumun varoluşunda önemli bir yer tutan değerler somut olmayan kültürel mirasla ilgilidir. Özellikle dil, inanç, gelenek, görenek, müzik, sözlü ve yazılı edebi örnekler, şarkı ve danslar somut olmayan kültürel miras örnekleridir.⁸⁹ Kültürel miras, bir ülkenin coğrafi sınırları içinde olsa da o ülkeye özgü bir değer olmaktan ziyade uluslararası bir değere sahiptir. Bu bakımdan kültürel mirasın korunması noktasında uluslararası bir anlayış oluşturulmuştur. Bununla ilgili UNESCO ve Dünya Mirası Sözleşmesi (1972), Arkeolojik Mirasın Korunmasına İlişkin Avrupa Sözleşmesi, Valetta (1992) gibi birçok hukuk normu geliştirilmiştir. Öte yandan bu Uluslararası sözleşmelere paralel olarak Türkiye’nin kültürel mirası korumaya dönük çıkardığı birtakım yasa, kanun ve hukuk normları da mevcuttur.⁹⁰

Türkiye tarafından ilk kez 1994 yılında UNESCO Dünya Miras Merkezi’ne iletilen ve 2000, 2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021 ve 2023 yıllarında güncellenmiş kültürel miras listesinde toplamda 79 adet somut ve somut olmayan kültürel miras varlığı yer almaktadır. Buradaki temel amacın, bu gibi kültürel değerlerin dünyaya tanıtılması ve korunması için uluslararası

⁸⁶ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 18-24.

⁸⁷ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 25.

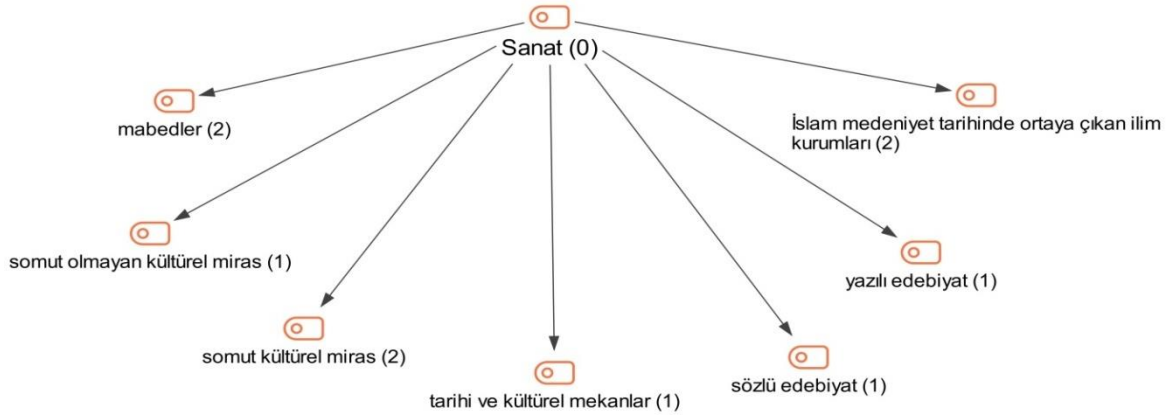
⁸⁸ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 34.

⁸⁹ Müşerref Can, *Kültürel Miras ve Müzecilik* (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009), 1.

⁹⁰ Yücel Batmaz-Gülhanım Biçici, *“Türkiye’de Somut Kültürel Mirasın Korunması Üzerine Bir Alan Araştırması: Kırıkkale-Delice Örneği” UluslararasıYönetim Akademisi Dergisi 4/1 (2021), 99-100.*

kaynaklardan da faydalanma yoluna gidilerek bunların gelecek nesillere en iyi şekilde aktarımının sağlanmasıdır.⁹¹ 2018 Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programının milli kültür unsurlarıyla uyumluluk durumuna ilişkin belirlenen “Sanat” teması altında; mabedler, somut kültürel miras, somut olmayan kültürel miras, sözlü edebiyat, tarihi ve kültürel mekânlar, yazılı edebiyat, İslam medeniyeti tarihinde ortaya çıkan ilim kurumları olmak üzere toplamda 7 kod belirlenmiştir. Tema kod ilişkisi aşağıda Şekil 7’de sunulmuştur.

Şekil 7: Ortaöğretim DKAB Dersi Öğretim Programında Milli Kültür Unsurlarından Birisi Olan Sanat Unsurunun Yer Alma Durumuna İlişkin Örüntü



Buna göre Ortaöğretim DKAB öğretim programında “Programın Uygulanmasına/Kitap Yazımına İlişkin İlke ve Açıklamalar” başlığı altında ünite ve konuların özellikleri dikkate alınarak hedeflenen kazanımların gerçekleştirilmesi noktasında öğrencilerin içinde bulunduğu uygun çevre şartları ve imkânları dikkate alınarak mabetlerin, tarihî ve kültürel mekânların yerinde tanıtılmasının sağlanması gerektiği belirtilmiştir. Devamında aynı başlık altında öğrencilerin; özellikle somut ve somut olmayan kültürel mirasa saygılı davranmalarının teşvik edilmesinin sağlanması ve somut olmayan kültürel miras örneklerimizden olan sözlü ve yazılı edebiyatımızla ilgili öğrencilerin düzeyine uygun metinlerden de yararlanma yoluna gidilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁹² Bunun yanında “Sınıf Düzeylerine Göre Ünite, Konu, Kazanım Ve Açıklamaları” Ana başlığı altında 12. sınıflara dair ünite, kazanım ve açıklamalarda “İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim ve bilim kurumlarını tanır.” kazanımına yer verilmiştir. Kazanıma dair yapılan açıklamada ise; cami, mescit, mektep, medrese, daru’l-kurra, daru’l-hadis, beytü’l-hikme, kütüphane, rasathane ve şifahane gibi somut kültürel mirasımızın tarihsel örneklerinden olan kurumlara yer verilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁹³

8. Sonuç

Öğretim programları, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin bir planıdır. Bu programlar, Milli Eğitim Temel Kanunu’nda belirtilen temel ilke ve hedefler dikkate alınarak hazırlanmaktadır. Ortaöğretim DKAB öğretim programında Türk eğitim sisteminin temel amacının, geçmişten gelen milli ve manevi değerleri ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri, tutum ve davranışları bireylere kazandırmak olduğu, bu yönüyle bu programla Türk toplumunun milli ve manevi kaynaklarından gelen değerlerin aktarılacağı vurgulanmıştır. Ortaöğretim DKAB dersi öğretim programına bakıldığında, Türk toplumuna ait tarih, dünya görüşü, dil, din, sanat, gelenek ve görenek gibi milli kültür unsurlarına ilişkin anlam ve ifadelere yer verildiğini görmek mümkündür. Mesela bu programın yetkinlik çerçevesinde belirlenen sekiz anahtar yetkinlik arasında; anadilde iletişim, Sosyal ve vatandaşlıkla ilgili yetkinlikler, Kültürel farkındalık ve ifade gibi yetkinliklerin milli kültür unsurlarıyla ilgili olduğu söylenebilir. 2018

⁹¹ Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü (KVMGM), “Dünya Miras Geçici Listesi” (erişim 6 Aralık 2023).

⁹² MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 9-10.

⁹³ MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 30.

Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı'nın; temel felsefesi ve genel Amaçları, vizyonu, uygulanmasına/kitap yazımına ilişkin ilke ve açıklamalar, sınıf düzeylerine göre ünite, konu, kazanım ve açıklamaları bölümlerinde değinilen konuların başında milli kültür unsurlarından birisi olan din unsuru gelmektedir. Din unsuru, milletin sanatını, gelenek göreneklerini, dünya görüşünü, dilini, tarihini etkileme, şekillendirme açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bir toplumun ya da kültürün anlaşılabilmesi, o toplum ya da kültürün üzerinde izler bırakan dini inancın anlaşılmasını gerektirir. Dinin bütün yaşam alanına olan etkisine ilişkin DKAB öğretim programının temel felsefesi ve genel amaçlarında; öğrencilerin din ile şekillenen kök değerlere sahip olmaları, vatanseverlik dâhil bu değerleri anlamaları, benimsemeleri ve bunlara uygun hareket etmelerinin hedeflendiği belirtilmektedir. Yine sınıflara ilişkin ünite, kazanım ve açıklamalarda, insanın doğası ile din arasında ilişkinin kurulması, iman ve İslam kavramları arasındaki ilişkinin fark ettirilmesi, İslam'ın inanç esaslarının özelliklerini ayet ve hadisler ışığında analiz edilmesine ilişkin kazanım ve açıklamalara yer verilmiştir. Öte yandan Dinin temel sabite ve değişkenleri, bazı dini hüküm ve yorumların zamanla değişebilirliği, İslam dininin kültürel hayatın zenginleşmesine önemli katkıları ve İslam medeniyetinde ön plana çıkan sanat dallarıyla ilgili kazanım ve açıklamalar ön plana çıkarılmıştır. DKAB Öğretim programında yer verilen milli kültür unsurlarından birisi ve aynı zamanda somut olmayan kültürel miras örneklerinden dil unsuruna ilişkin anlam ve ifadelerle yer verilmiştir. Bir toplumun yaşam tarzını ifade eden kültür için dil önemli bir unsurdur. Ortaöğretim DKAB Öğretim programına bakıldığında dil teması altında toplumun inanç veya dininden kaynaklanan din dilinin öğrencilere fark ettirilmesi, kazandırılması hedefinin ön plana çıkarıldığını görmek mümkündür. Özellikle Din öğretiminin kendine özgü kavramsal çerçevesine, din dilinin özellikleri ve kullanım şekillerine ve her ünite için bir takım anahtar kavramlara yer verilmiştir. Programda vurgulanan bir diğer milli kültür unsuru tarihtir. Toplumlar, tarih sayesinde ortak milli bir hafızaya sahip olabilmekte ve milli kimlik ve bilince ulaşabilmektedir. Bunun için de toplumlar, ferlerine milli tarih bilincini kazandırabilmelidir. Ortaöğretim DKAB öğretim programında, İslam medeniyeti tarihine, bu medeniyetin hayat bulduğu ilim ve kültür havzalarına, dünya genelindeki etkilerine, bu medeniyete değer katan ana dillerden birisi olan Türkçenin değerine, Türk-İslam sentezli kültüre katkı sağlayan önemli kişi ve kurumların tanıtımına yer verilmiştir. Ortaöğretim DKAB öğretim programında değinilen milli kültür unsurlarından birisi de gelenek ve göreneklerdir. Programda; Türk toplumuna ait ortak davranış şekilleri, inançları, normları, adetleri, ritüelleri, kültür ve sanatla ilgili geliştirilen biçim ve tarzlarına ilişkin bir takım anlam ve ifadelerle yer verilmiştir. Öte yandan gelenek ve göreneklerle ilgili milli ve manevi değerlere, bireylerin kişilik gelişiminde bu gibi değerlerin önemli rolüne vurgular yapılmıştır. Bunun yanında Müslüman toplumların gelenek ve göreneklerine dinin nasıl bir etkisi olduğu ile ilgili bilgi ve ifadeler de yer almıştır. Programda milli kültür unsurlarından birisi olan dünya görüşüne ilişkin bir takım anlam ve ifadelerle de yer verildiği görülmektedir. Mesela programın birçok yerinde ahlaki değerler vurgulanarak öğrencilerin millî, ahlaki, insani ve kültürel değerleri benimsemesi, millî bütünleşmeyi sağlayan milli ve manevi değerlerin öğrencilerin zihninde kalıcı bir şekilde yer etmesine özen gösterilmesi gerektiği ön plana çıkarılmıştır. Bunun yanında ölüm, cenaze uğurlama, dünya ve ahiret hayatına ilişkin nasıl bir görüşe sahip olunması gerektiğine ilişkin bilgi ve konulara yer verilmiştir. Öte yandan İslam'ın ekonomik, sağlık ve tıpla ilgili koymuş olduğu bazı dinî ve ahlaki ölçülere ve günümüzde otopsi, ötenazi, organ nakli, kan bağıışı, haram maddeler, intihar gibi bazı güncel konulara ilişkin ahlaki ve dini çözümlere ilişkin bilgi ve konular da yer almaktadır. Bunun yanında programda, milli kültür unsurlarından olan ve aynı zamanda somut ve somut olmayan kültürel miras örneklerinden sanat ve gelenek, göreneklere ilişkin birtakım bilgi ve konulara da yer verilmiştir.

Kültürel mirasın farkında sahip olan, geçmişten gelen milli ve manevi değerler ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri tutum ve davranışlar sergileyen, hayat tarzını bu değerlere göre şekillendiren, üzerine düşen sosyal, kültürel sorumlulukları bilen ve bunları yerine getiren, ülkesinin iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmasına katkıda bulunan, milli şuuru benimseyen bireylerin yetiştirilmesi noktasında din eğitiminin bütün boyutlarıyla ilgili şu önerilerde bulunmak mümkündür:

- Din eğitiminin bütün alanlarında kültürel değerlere yer verilip verilmediği ya da yer verildiyse bu gibi konuların etkililik durumları öğrencilerin perspektifinden araştırılıp tartışılabilir.

- DKAB dersinin dışında seçmeli din derslerinin içerikleri de milli kültür unsurları açısından araştırılıp değerlendirilebilir.
- Yaygın din eğitiminde de kültür ve unsurları konularına yer verilip verilmediği derinlemesine araştırılıp tartışılabilir.
- DKAB öğretmenlerinin milli şuura sahip olma, o toplumun milli ve manevi değerlerini benimseme hususunda nasıl bir rol modellik ortaya koydukları, farklı branş öğretmenleri ve öğrencilerin bakış açılarından hareketle araştırılıp tartışılabilir.
- Bir yerde sağlıklı bir eğitim yapmak için oranın sosyal ve kültürel özelliklerini iyi bilmek gerekir. Bunun için DKAB öğretmenleri, görev yaptıkları ya da yapacakları ortamların sosyal, kültürel, dini yapısını iyi bilmeleri, bilgilerini bu noktada güncellemeleri, buna göre bir davranış sergilemeleri son derece önemlidir.
- Güncellenen DKAB öğretim programları ve ders kitaplarının içerikleri, milli kültür unsurları açısından daha duyarlı hale getirilebilir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Aktan, Coşkun Can. "Bir Sosyal Sabite Sermaye Olarak Kültür". *Pazarlama ve İletişim Kültürü Dergisi* 6/20 (2007), 1-11.
- Alver, Köksal- Doğan, Necmettin. *Kültür Sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Anadilim. "Kültür unsurları nelerdir?" Erişim 2 Aralık 2023. <https://www.anadilim.org/kulturun-unsurlari-nelerdir.html>.
- Arslantürk, Zeki - Arslantürk, E. Hamit. *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Batmaz, Yücel - Biçici, Gülhanım. "Türkiye’de Somut Kültürel Mirasın Korunması Üzerine Bir Alan Araştırması: Kırıkkale–Delice Örneği". *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 4/1 (2021), 97-110.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Büyüköztürk, Şener-vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Can, Müşerref. *Kültürel Miras ve Müzecilik*. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2009.
- Cebeci, Suat. "Milli Kimlik Bağlamında Din – Kültür İlişkisi", *Akademik İncelemeler* 3/2 (2008), 1-11.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Cuche, Denys. *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*. çev. Turgut Arnas. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2013.
- Doğan, İsmail. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012.
- Doğu, Semiha. *Sosyoloji 2*. Ankara: MEB Hayat boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü Yayınları, 2019.
- DPT, Devlet Planlama Teşkilatı, *Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu: Milli Kültür 1984-1920*. Ankara: DPT, 1984.

- Eliot, Thomas Stearns. *Kültür Üzerine Düşünceler*. çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Ergun, Doğan. *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*. Ankara: Gerçek Yayınları, 1973.
- Gidens, Anthony. *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, çev. Günseli Altaylar. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Gökalp, Ziya. *Kültür ve Medeniyet*. haz. Eyüp Tosun. Konya: Gençlik Yayınları, 2018.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Yayınları, 1979.
- İienstitu. "Milli kültür öğeleri nelerdir". Erişim 29 Kasım 2023. <https://www.iienstitu.com/blog/milli-kultur-ogeleri-nelerdir>.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- Kılıç, Recep. *Din ve Kültür İlişkisi Üzerine*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Kızıloluk, Hakkı. *Eğitimin Toplumsal Temelleri*. Ankara: Anı Yayınları, 2013.
- Kneller, George F. "Kültür Kişilik ve Eğitim". çev. Mahmut Tezcan. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 10/1 (1977), 257-279.
- Kongar, Emre. *Kültür Üzerine*. İstanbul: Remzi Yayınları, 2017.
- Korlaelçi, Mustafa. "Din Kültür İlişkisi". *Felsefe Dünyası* 8 (1993), 35-47.
- Köylü, Mustafa–Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- KVMGM, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü. "Dünya Miras Geçici Listesi". Erişim 6 Aralık 2023. <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-44395/dunya-miras-gecici-listesi.html>.
- Mannheim, Karl. *Kültür Sosyolojisi*. çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- MEB, *DKAB Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Ankara: Devlet Kitapları, 2018.
- Özkan, Mustafa. *İnsan, İletişim ve Dil*. İstanbul: Akademik Yayınları, 2009.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2008.
- Scott, David- Morrison, Marlene. *Eğitim Araştırmasında Temel Fikirler ve Kavramlar*, çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Sezen, Yümnü. *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/3 (2018), 595-601.
- Tanrıverdi, Hasan. "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu üniversitesi*
- Taylor, Edward Burnett. *Primitive Culture*. London: 1871.
- TDK, Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine". Erişim 18 Kasım 2023. <http://tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2012/11/14.pdf>.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Yayınları, 2015.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2016.
- Tübitak, Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu. "gelene ve görenek". Erişim 2 Aralık 2023. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/gelenek_ve_gorenek.
- Unesco. "Decisions". Erişim 1 Şubat 2024. <https://ich.unesco.org/en/decisions/5.COM/6.43>.
- Uyguncan, Sanem Bengü. "Kültürleme Kavramı ve Televizyon". *Kurgu Dergisi* 21 (2005), 198-206.
- Uygur, Mermi. *kültür kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013.

Williams, Raymond. *Kültür*. çev. Suavi Aydın. Ankara: İmge Yayınları, 1993.

Yazıcıoğlu, Ruhattin. "Dil-Kültür İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 11 (2002), 21-43.

Yıldırım, Ali. "Din Dili Dinî Dil Ayrımı". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 323-346.

Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 2016.

Yücel, Yaşar-Yediyıldız, Bahaeddin. "Tarih ve Kültür". *Erdem* 4/10 (1988), 31 – 38.



Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü'ş-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân¹

Istihsân as One of the Ways of Realization of Maqâşid al-Sharî'a in the Perspective of Hanafi Jurists

Elif ÇALIŞIR² 

Geliş Tarihi (Received): 15.01.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 16.05.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Çalışmanın amacı Hanefî fukâhası tarafından tüm eleştirilere rağmen sahih istidlâl yöntemlerinden biri olarak kabul edilen istihsân metodunun başka bir usul konusu olan makâsîdü'ş-şerîa / İslâm hukukunun gayeleri ile ilişkisini tespit etmektir. Teknik olarak *makâsîd* terimiyle ifade edilmemiş olsa da literatürde geçen istihsân örneklerine bu perspektiften bakıldığında birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Öncelikle bir hükmün şer'î olması ile makâsîdü'ş-şerîa arasındaki münasebet ortaya konmuş, akabinde istihsân kavramına dair yapılan tanımlar ve izahlar teorik zeminde analiz edilmiştir. Daha sonra da Hanefî usulcülerin nazarında istihsânı kıyastan daha güçlü kılan şeyin ne olduğunu anlamak amacıyla pratik örnekler üzerinden ileri sürülen hukukî gerekçeler bir araya getirilerek incelenmiştir. Son tahlilde müçtehidin nazarında kıyasın uygulanması halinde ortaya çıkacak olan hükmün naslarda mündemiç olan manalara / makâsîdü'ş-şerîaya aykırı olduğu ve istihsân ile bu manalara en uygun olan hükme ulaşmayı ve böylece adaleti gerçekleştirmeyi hedeflediği gözlemlenmiştir. Zira İslâm hukukunda Şâri'in gayelerine aykırı olarak vaz' edilen hiçbir hüküm âdil olarak kabul edilemez. Diğer taraftan istihsân hükmüyle genelde adaleti sağlamak özelde ise zorluğu kaldırmak / kolaylaştırmak, zarara mâni olmak, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak ve kamu menfaatini sağlamak gibi bazı hukukî gayelerin öne çıktığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Makâsîdü'ş-şerîa, İstihsân, Maslahat.

&

Abstract: The aim of the study is to determine the relationship between the "istihsân" method, which is accepted as one of the authentic inference methods by Hanafi jurists despite all criticisms, and "maqâşid al-sharî'a / purposes of Islamic law", which is another procedural subject. Even though it is not technically expressed with the term "maqâşid", when the "istihsân" examples in the literature are examined from this perspective, some conclusions have been reached. First of all, the relationship between a provision being "shar'î" and "maqâşid al-sharî'a" was revealed, and then the definitions and explanations regarding the concept of "istihsân" were analyzed on theoretical grounds. Then, the legal justifications put forward through practical examples were brought together and examined in order to understand what makes "istihsân" stronger than "qiyâs" in the eyes of Hanafi scholars. As a result, it has been observed that in the eyes of the mujtahid, the judgment that will emerge if "qiyâs" is applied is contrary to the "maqâşid al-sharî'a" hidden in the "naşş" and that "istihsân" aims to reach the judgment that is most appropriate to these meanings and thus to achieve justice. Because in Islamic law, any provision that is contrary to the purposes of the legislator cannot be considered fair. On the other hand, it has been observed that some legal purposes such as ensuring justice in general and removing / easing difficulties in particular, preventing harm, meeting the needs of the society and ensuring the public interest come to the fore with the provision of istihsân.

Keywords: Islamic Law, Hanafi School, Maqâşid al-sharî'a, Istihsân, Maşlahâ.

Atf/Cite as: Çalışır, Elif. "Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü'ş-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 300-312. doi: 10.33931/dergiabant.1420320

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda tamamlanan "Ebû Hanîfe'de Makâsîdü'ş-Şerîanın Fıkha Yansıması: Kitâbü'l-Büyû' Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Doktora Öğrencisi, Elif Çalışır, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü – Diyanet İşleri Başkanlığı, elif.calisir@diyanet.gov.tr.

1. Giriş

İslâm Hukuku, diğer beşerî hukuk sistemlerinden farklı olarak özellikle nasların öngördüğü toplumsal bir düzen kurmayı ve bu düzeni muhafaza etmeyi amaçlar. Zira inanılır ki insanlığın her zaman gerçekleştirmeyi arzuladığı adalet naslarda mündemiçtir. Bu inanç müçtehidî nasların temelinde yatan cüzî-küllî hukukî gayeleri daha teknik bir ifade ile makâsîdü’ş-şerîayı tesbit etmeye ve nasların bizâtihi düzenleme alanı dışında kalan fer’î meselelerin çözümünde bu gayelerin tahakkuku doğrultusunda hüküm vermeye sevk etmiştir. Amaç, her asır ve coğrafyada İslâm hukukunun canlılığını ve işlevselliğini muhafaza etmek, müslümanların karşılaştığı problemleri yine nasların kapsamında âdil bir şekilde çözüme kavuşturmaktır. İşte bu mantalite, bazı durumlarda kıyasın uygulanması ile ortaya çıkan sonuç hukukun gayelerine uygun düşmediğinde müçtehidin kıyasın dışında başka yöntemlere başvurmasına sebep olmuştur. Bunun bir örneği de özellikle Hanefî fukâhasının uyguladığı istihsân metodudur. Bu çalışmada öncelikli olarak içtihat faaliyetinde makâsîdü’ş-şerîanın konumu ve istihsân ile makâsîdü’ş-şerîa arasındaki münasebet belirlendikten sonra fer’î bir meselede müçtehidî kıyası bırakıp istihsân metodunu uygulamaya sevk eden, diğer bir ifade ile kendi nazarında istihsânı gerekli kılan hukukî gayelerin neler olduğu Hanefî imamların yapmış olduğu istihsân örnekleri üzerinden tesbit edilmeye çalışılacaktır.

2. İctihad Faaliyetinde Makâsîdü’ş-Şerîanın Konumu

Makâsîdü’ş-şerîa, sözlükte “dinin gayeleri” anlamına gelmekle birlikte terim olarak fukâha arasında genellikle “Şâri’in ahkâmın teşrî’inde kulların maslahatına binâen gözettiği umûmî ve husûsî gayelerdir” şeklinde tarif edilmektedir.³ Tanımdan anlaşıldığı gibi söz konusu gayelerin en önemli özelliği şer’î nitelikte olmalarıdır. Şer’îlikten maksat makâsîdü’ş-şerîayı tespit etmede öncelikli kaynağın Kur’an’ı Kerim olmasıdır. Zira İslâm hukukunun amacı insanların salt tecrübe ve deneyimlerine dayalı maslahatlarını gerçekleştirmek değil, bilakis Şâri’in onlar için belirlediği maslahatları (zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât) elde etmek ve korumaktır.⁴ İkincil kaynak ise şer’î hukûkî gayelere en iyi vâkıf olan ve onları uygulayan Hz. Peygamber’in (s.a.v) Sünnet’idir. Zira O, kaynak olma bakımından otoritesini bizatihi Kur’an’ı Kerim’den almaktadır.⁵ Bunun içindir ki vahyin nüzûlüne yakından şahitlik eden sahabe O’nu (s.a.v) titiz bir şekilde takip ederek nasların ruhunu yani makâsîdü’ş-şerîayı en iyi şekilde öğrenmiş ve bu doğrultuda içtihatlarda bulunmuşlardır.⁶ Dolayısıyla fukâha nazarında Kur’an ve Sünnet’ten sonra üçüncül kaynak sahabe icmâi olmuştur.

Müçtehidin makâsîdü’ş-şerîaya vâkıf olmadaki zarureti aynı zamanda onun içtihat faaliyetindeki konumunu belirlemektedir. Şöyle ki, İslâm hukuk düşüncesinde hükmün kaynağı, ibtidâen teşrî/hüküm koyma yetkisi sadece ilâhî iradeye aittir. Dolayısıyla İslâm hukukunda beşerî davranışları düzenleyen her hüküm kaynağı açısından şer’îdir.⁷ Müçtehidin teşrî yetkisi ise mevcut olan şer’î hükmü bulup açığa çıkarmaktan ibarettir. Nas ve icmânın ortaya koyduğu hüküm şer’î olduğu gibi istinbat yoluyla ulaşılan hüküm de şer’î kabul edilmiştir. Özellikle bu alan nasların düzenlediği alana nispetle daha geniştir. Hal böyle olunca içtihat sonucunda ulaşılan hükmün şer’îlik vasfı kazanabilmesi için ya naslarda bir asla dayanması ya da naslarda mündemiç olan hukukî gaye ve ilkelere uygun olması gerekir. Zira Şâri’in gayelerine aykırı olarak vaz’ edilen hiçbir hüküm şer’îlik vasfı kazanamaz ve dolayısıyla bağlayıcı

³ Kavrama dair yapılan tanımları ve terimleşme sürecini incelemek için bk. Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423-427; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi: (Zarûriyyât - Hâciyyât - Tahsîniyyât)*. (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 34-35; Allâl el-Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi: Kaynaklar-Yöntemler-Amaçlar.*, thk. İsmail el-Hasenî (Kâhîre: Dâru’s-Selâm, 2013), 24; Muhammed Tâhir b Muhammed b Muhammed et-Tunusi İbn Âşur, *İslâm hukuk felsefesi: (gâye problemi)*. (İstanbul: Rağbet Yayınevi, 2013), 115.

⁴ Bk. Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-uşûl* (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2012), 1/416.

⁵ en-Nisâ 4/64; el-Enbiyâ 21/107; el-A’râf 7/158.

⁶ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtûbî, *el-Muwâfaqât fi usûli’ş-şerîa.*, thk. Muhammed el-İskenderânî - Adnan Derviş (Beyrut: Dâru’l-Kitab el-Arabî, 2012), 621.

⁷ Talip Türçan, “Sünnî ve Mu’tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer’îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer’îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* V/3 (2005), 195-211.

olamaz.

İçtihat amelîyesinin hemen hemen her merhalesinde farklı derecelerde de olsa makâsîdû'ş-şerîa merkezi kontrol vazifesini üstlenmektedir. Şöyle ki, İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kitap ve Sünnet metinlerinde delâleti zannî olan lafızların tevîlinde dil ve usul kurallarından istifade edilirken makâsîdû'ş-şerîa müçtehidin hareket alanını belirleyen genel çerçeve hükmünde olmuştur. Öyle ki söz konusu çerçevenin dışına çıkması onun tevîlini gayr-ı meşrû kılması demektir. Bu açıdan bakıldığında bir taraftan içtihat faaliyeti sınırlandırılırken diğer taraftan yapılan tevîl ile makâsîdû'ş-şerîanın tahakkuku daha fazla imkân bulmaktadır.

Müçtehid, nasların bizâtihi düzenleme alanı dışında kalan fer'î bir mesele ile karşılaştığında kıyas metoduna başvurarak⁸ nasların kapsam alanını genişletmektedir. Bu yöntemde öncelikli olarak naslarda fer'î mesele ile ortak illet bağı kurabileceği bir asıl arar. Bunun için de illeti belirleme metodlarına başvurur ki içlerinde en meşhur olanı *münâsebettir*. Kavram usulcüler arasında aynı zamanda maslahat ve makâsîd isimleri ile murâdif olarak kullanılmaktadır.⁹ Terim olarak ise "*Hüküm ile vasf arasında şer'an ulaşılmaması öngörülen amacın ya da elde edilmesi beklenen maslahatın gerçekleşmesi şeklinde makûl bir dengenin olmasıdır*" şeklinde tarif edilmektedir. Bu dengeyi sağlayan vasfa da "*el-vasfû'l-münâsib*" denmektedir.¹⁰ Diğer bir ifade ile üzerine hüküm bina edilecek olan vasfın Şâri'in gayeleri ile uyumlu olmasıdır. Örneğin, içkinin haram kılınması, aklın korunması, insanlar arasında kin ve nefretin yayılmasına mâni olunup toplumsal düzenin sağlanması şeklindeki gayeler ile uyumludur. Kezâ, çocuğun velayetinde küçüklük vasfı acziyetin bir ifadesi olduğu için malın korunması gayesine uygun düşmektedir. Sonuç olarak müçtehid kıyasın bir rüknü olan illetin tespiti için başvurduğu *münâsebet* metodunu uygularken nasların istikrâsı¹¹ ile elde ettiği hukukî gayeleri işleme koyar. Ancak zarûriyyât-ı hamse şeklinde formüle edilen hukukun genel gayelerinde fukâha arasında her ne kadar ittifak vâki olsa da cüz'î gayelerde ihtilaf vardır. Dolayısıyla her müçtehid bu metodu kullanırken kendi zannı ile ulaştığı hukukî gayeler manzûmesi doğrultusunda illeti tespit ettiği için kıyas sonucu ulaştıkları hükümler de farklılıklar olabilmektedir. Bu durumda müçtehid makâsîdû'ş-şerîaya ne kadar hâkim olursa kıyas sonucu ulaştığı hüküm de ilâhi iradenin hükmüne o kadar yakın olur. Nitekim bazı fakihler bu gayelere vâkıf olmayı içtihadın şartları arasında özellikle zikretmişlerdir.¹²

İçtihat faaliyetinde müçtehidin karşılaştığı diğer bir durum nasların düzenleme alanına girmeyen ve kıyasın uygulanmasının da mümkün olmadığı yeni fer'î bir mesele ile karşı karşıya geldiğinde meseleyi nasların dışına çıkmadan çözüme kavuşturabilmektir. Bu durumda her müçtehid başvurduğu *istihsân*, *istislah*, *sedd-i zerâi* gibi gâye eksenli yöntemlerden biri ile hukukun gayelerinin tahakkukunu hedeflemektedir. Onu buna sevk eden sâik ise, makâsîdû'ş-şerîaya olan vukûfiyettir. İşte bu vukûfiyeti gerek Hz. Ömer'in fethedilen Irak, Suriye ve Mısır topraklarını gazilere ganimet olarak dağıtmayıp vergi karşılığında toprak sahiplerine bırakmasında, müellefe-i kulûb konusunda zekât ahkâmını uygulamamasında, kıtlık yıllarında hırsızlık suçu için el kesme cezasını icrâ etmemesinde, bir seferde verilen üç talakı geçerli saymasında; gerek Hz. Ayşe'nin İbn Ömer'e, ailesinin ağlaması yüzünden ölünün azap görmesine dair haberi kabul etmemesi ve gerekçe olarak Yüce Allah'ın "Kimse başkasının

⁸ Fukâhanın çoğunluğu kıyası hüccet olarak kabul ederken İmâmiyye, Râfiziyye, Hâriciyye ve Zâhiri mezhepleri hüccet olarak kabul etmemişlerdir. Bk. Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Müessesetü'r-Risâle, 2009), 581-602.

⁹ Abdurrahman Candan, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lîl)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2005).

¹⁰ M. Mustafa Şelebi, *Ta'lîlû'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'n-nehdâti'l-arabiyye, 1981), 239-242; Zekiyyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları Vakfı, 2021), 212-213; Vehbe Zühaylî, *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1986), 1/642-643; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79-94.

¹¹ İstikrâ, mantıkta tikelden tümele, özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir. Mantıkçılar istikrâyı tam ve nâkis diye ikiye ayırırlar. Tam istikrâ, bir bütünü parçalarının tamamını bir tümelin kapsamındaki tikellerin hepsini inceleyerek o bütün ve tümel hakkında genel bir hükme varmak şeklindeki akıl yürütme olup kesin bilgi ifade eder. Nâkis istikrâ ise, bir tümelin kapsamındaki tikellerin bir kısmını inceleyerek örnekleme yöntemi ile o tümel hakkında genel bir hükme varmak şeklindeki akıl yürütmedir. Bu istikrâ sadece zan ifade eder. İslâm hukukçularından Gazzâlî de benzer şekilde istikrâ için şöyle bir tanım yapmıştır: Tümel bir kavram altındaki birçok tikeli gözden geçirerek sonunda bu tikelerde ortak bir hüküm bulmak suretiyle söz konusu tümel hakkında aynı yargıda bulunmaktır. Detaylar için bk. Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001). Şâtibî'de istikrâ için bk. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 201.

¹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, 1/734; Zeydân, *el-Vecîz*, 318-320.

günahından sorumlu tutulmaz”¹³ buyruğu ile cevap vermesinde; Hz. Osman’ın ölüm döşeğinde verilen talakı geçersiz saymasında ve daha birçok örnekte görebiliriz. Bu merhalede müçtehidin makâsîdü’ş-şerîayı bilmeye diğer merhalelere nispetle daha çok ihtiyacı vardır. Zira nasların bütün zaman ve mekanlara şâmil olabilmesi ve canlılığını koruyabilmesi ancak bu tür gaye eksensiz içtihat yöntemleri ile mümkündür.

Modern döneme (18. yüzyıldan itibaren) gelince Batı, aydınlanma düşüncesi ve sanayi devrimiyle birlikte yaşadığı bilimsel ve teknolojik gelişmeler sebebiyle ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasî hayatlarında ciddi dönüşümler yaşamıştır. Batıdaki bu dönüşümler küreselleşmenin de etkisiyle diğer toplumları aile, din, eğitim, ahlak, hukuk gibi tüm toplumsal kurumlarında bir şekilde değişmeye zorlamıştır. Tabii olarak İslâm hukuku söz konusu değişimden müstağni kalamamıştır. Teşekkürünü hicrî ilk üç asırda tamamlayan İslâm hukuku¹⁴ her ne kadar modern dönem öncesine kadar toplumun realitesi ile uyumlu, ihtiyaçlarına cevap verebilen ve dolayısıyla vicdanlarda yer edinebilmiş ilâhî adalet temelli bir hukuk sistemi olsa da modernizm karşısında birey-birey, birey-toplum, birey-devlet ilişkilerini tekrardan ele almak ve nasların ışığında güncellemek zorunda kalmıştır. O nedenle de İslâm hukukçuları dinin birey ve toplumla olan irtibatını canlı tutabilmek amacıyla vahyi, İslâm’ın temel sabitlerini yeniden yorumlama (tecdid) hareketlerine girişmişlerdir.¹⁵ İşte bu noktada makâsîdü’ş-şerîa merkezî bir konuma sahip olmuştur. Şöyle ki İslâm âlimlerinden kimileri literal manayı tarihsel kabul edip makâsîdü’ş-şerîayı mücerred modern çağın formlarına uygun olarak gerçekleştirmek gerektiğini savunurken kimileri de literal manayla bu formları uzlaştırmadan yana olmuştur.¹⁶ Her iki tarafın üzerinde birleştiği nokta ise makâsîdü’ş-şerîanın içtihat faaliyetinde ihmali mümkün olmayan önemli bir role sahip olduğudur.¹⁷

3. İstihsân ile Makâsîdü’ş-şerîa Arasındaki Münâsebet

Makâsîdü’ş-şerîanın kavram olarak her ne kadar usul terminolojisine katılımı istihsân kavramının kullanımından çok daha sonrasına denk gelse de Hanefîleri kıyastan (celî kıyas ya da hukukun genel kâidesinden) udûl etmeye sevk eden düşüncenin arka planında her zaman vardır.¹⁸ Zira makâsîdü’ş-şerîa, istihsân yönteminin hem yaratıcısı hem de sonucudur. Nitekim literatürde kavram için yaptıkları tanımlar ve ileri sürdükleri hukûkî gerekçeler bunu teyit eder niteliktedir. Şöyle ki sözlükte “bir şeyi güzel bulmak, güzel kabul etmek” anlamına gelen istihsân kavramını Hanefî usulcülerinden Ebû’l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) şöyle tarif etmiştir: *Birincisinden (kıyas) vazgeçmeyi gerektiren daha kuvvetli bir delilden dolayı insanın bir meselede benzerlerine verdiği hükümden vazgeçip hilafına hüküm vermesidir.*¹⁹ Öğrencisi Cessâs (ö. 370/981) da usûlünde benzer bir şekilde istihsânı “*Kıyasın ondan daha evla olana terkedilmesidir*” diye tanımlamıştır.²⁰ Her iki tanımın birleştiği nokta müçtehidin nazarında istihsân delilinin / gerekçesinin kıyasın hükmünden daha kuvvetli olmasıdır. Hanefî usulcüler istihsân açıklamalarında özellikle meselenin bu yönüne vurgu yapmışlardır. Zira onlara göre bu, iddia edildiği gibi nefsin arzu ve hevâsıyla kıyasın terki değil bilakis *teâruz* eden iki delil arasında yapılan bir tercihtir. Burada *teâruz* kelimesinin üzerinde biraz durmak gerekir. Şöyle ki *teâruz*un varlığı aynı zamanda iki delilin kuvvet bakımından denk olmasını gerektirir. Bu denklik de bize Hanefî düşüncesinde kıyasın karşısında istihsân

¹³ En’am, 6/164

¹⁴ İslâm hukukunun ilk üç asırdaki uygulaması için bk. Abdülvahhâb Hallâf, *İlk Dönem İslâm Hukuku: Yasama, Yargı ve Yürütme*. (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006).

¹⁵ Tahsin Görgün, “Tecdid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/234-239; Yasin Aktay, “Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, *Mîlel ve Nihal (Dergi)* V/2 (2008), 43-73.

¹⁶ Bu konudaki tartışmalar için bk. Ferhat Koca, “İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 51-78.

¹⁷ Bk. Fatih Çınar, “Makâsîd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 317-346.

¹⁸ Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Züfer b. Hüzeyl diğer imamların aksine kıyasa nispetle istihsânı daha az kullanmıştır. Onun istihsân anlayışı için bk. Adem Çiftci, “Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl’in İstihsana Yaklaşımı = Zufar ibn Hudhayl’s Approach to Istihân from the Founding Imams of the Hanafi Sect”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/1 (2017), 107-146.

¹⁹ Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî ‘Alâ’uddîn el-Buhârî, *Keşfu’l-‘esrâr şerhu ‘Uşûli’l-Pezdevî* (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 3; Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hâkâ’iki’t-Tenkîh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2013), 2/172; Zeydân, *el-Veciz*, 181.

²⁰ Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi’l-‘Usûl* (Kuveyt: Vezâretü’l-‘Evkâfi’l- Kuveytiyye, 1414/1994), 4/234.

delilinin / gerekçesinin kuvvetine dair bir fikir vermektedir. Nitekim Debûsî (ö.430/1039) aynı sebepten olacak ki istihsânı, “açık (celî) kıyasa muâriz bir delil” olarak tarif etmiştir.²¹ Öte yandan şunun da altını özellikle çizmişlerdir: İstihsân hükmü her zaman kıyas hükmünden kuvvetli olmayabilir. O vakit kıyasla amel edilir. Zira burada itibar, kuvvetli olanadır.²² O halde sorulması gereken soru şudur: Söz konusu delili / gerekçeyi tercihe şayan kılacak kadar kıyasın hükmünden daha kuvvetli yapan şey nedir?

Hanefî usulcülerin yaptıkları diğer tanımlar ortaya atılan bu sorunun cevabına dair daha net veriler sunmaktadır. Söz konusu tanımlardan bazılarını Serahsî (ö. 483/1090) *el-Mebsut* adlı fûrû eserinde şöyle aktarmaktadır:

“Şeyhimiz İmâm (el-Halvânî) şöyle derdi: İstihsân, kıyası terk edip insanlar için en uygun olanı almaktır.”

“İstihsân, fert ve toplumla ilgili hükümlerde kolaylık istemektir.”

“İstihsân, geniş olanı almak, mutedil olanı istemektir.”

“İstihsân, müsamaha ve ruhsat esasına göre hareket etmektir.”²³

Tanımlarda geçen “kolaylık”, “genişlik”, “uygunluk”, “hoşgörülülük” ve diğer benzer manadaki kelimeler aynı zamanda Şâri’in insanlar için murat ettiği maslahatlardır. Bu da göstermektedir ki istihsân hükmünü kıyastan daha kuvvetli kılan şey Şâri’in gayelerine / makâsîdü’ş-şerâyaya uygunluğudur. O nedenle de nihayetinde ortaya çıkan hüküm, tüm gayreti murad-ı ilâhiyi gerçekleştirmek olan müçtehidin vicdanına daha çok sinmektedir.

Nitekim Hanefîlerin “vechü’l-istihsân” dedikleri istihsân gerekçeleri de benzer manaların etrafında dönmektedir. Bunların içerisinde en yaygın olanları şunlardır:²⁴

-Nas sebebiyle,

-İcmâ sebebiyle,

-Zarûret sebebiyle,

-Kapalı kıyas sebebiyle²⁵.

Kimi usul eserlerinde²⁶ ise ilave olarak örf sebebiyle istihsân, maslahat sebebiyle istihsân geçmektedir. Her ne kadar bazı örnekler hususi olarak *maslahat sebebiyle istihsân* başlığı altında bir maddeye indirgense de diğer türlerin her biri makâsîdî perspektifle irdelendiğinde aynı şekilde birçok şer’î maslahatın ortaya çıkmasının hedeflendiği görülmektedir. Dolayısıyla hepsini İslâm hukukunun en temel gayesi olan *maslahatın celbi, mefseletin def’i* çatısı altında da toplamak mümkündür.

Şimdi de literatürde zikri geçen istihsân türleri Hanefî usulcülerin yorumlarıyla birlikte incelenerek

²¹ Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2006), 419.

²² Şunu da belirtmek gerekir ki delilde kuvvetlilik sadece makâsîdü’ş-şerâyaya uygunluk ile sınırlı değildir. İki delil arasında kuvvetli olanı tercihte başka kriterler de bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Erdem Gezin, “Hanefî Mezhebinde Kurala Aykırılıktan (İstihsân) Kurala (Kıyas) Dönüş”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 179-203.

²³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Hâfîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Fikr li’t-Tabâ’ati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî’i, 1421/2000), 10/145.

²⁴ Ceşşâş, *el-Fuşûl*, 4/243; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 420; Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 2/206; Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî, *Kenzü’l-vüşûl ilâ ma’rifeti’l-uşûl*, thk. Sâid Bekdâş (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2021), 611; Ebü’l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Şerhu’l-Müntehab fi uşûli’l-mezheb*, thk. Sâlim Ögüt (Dijital Basımevi, ts.), 2/723; Ebü Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî, *el-Muğni fi uşûli’l-fikh*, thk. Mazhar Beka Muhammed (Mekke: Merkezü’l-Bahsi’l-İlmi ve İhyâit-Türâsi’l-İslâmî, 1983), 308; Ebü’l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Menârü’l-envâr fi Uşûli’l-fikh*, thk. İlyas Kablân (Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2016), 175; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, 2/172.

²⁵ Hanefîler “kapalı kıyas sebebiyle” yapılan istihsânı bir yönüyle diğer türlerinden ayırmaktadırlar. Şöyle ki her ne kadar bu kıyasla “istihsân” dense de aslı gereği o şer’î bir kıyastır ve hükmü teaddî eder. İstihsânın diğer türlerinde ise teaddî yoktur. Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, 2/206.

²⁶ Zeydân, *el-Veciz*, 184; Zühaylî, *Uşûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, 2/59.

gerçekleştirilmek istenen şer’î gayeler tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece teoride var sayılan istihsân-makâsîdü’ş-şerîa ilişkisi fûrû örnekler üzerinden de gözlemlenecektir.

4. İstihsân Uygulaması ile Gerçekleştirilmek İstenen Şer’î Gayeler

Fukâha, makâsîdü’ş-şerîayı içerdiği maslahatlar açısından zarûrî, hâcî, tahsînî;²⁷ kasıttaki mertebesi açısından aslî, tâbî; kapsam açısından ise genel (makâsîdü amme), özel (makâsîdü hassa) ve cüz’î (makâsîdü cüzîye) şeklinde farklı açılardan sınıflandırmıştır.²⁸ Fakat makâsîdü’ş-şerîa denildiğinde daha çok zarûrâtı-ı hamse yani din, can, akıl, ırz ve malın korunması akla gelmektedir. Burada incelenecek olan maslahat türleri ise kapsam açısından genel (makâsîdü amme) nitelikte olanlardır.

4.1. Adâleti Sağlama

Adâlet, hukuk için vazgeçilmez bir değer olmakla birlikte üzerinde en çok tartışılan kavramlardan birisidir. Öte yandan İslam hukukçuları açısından adâlet, bizatihi nasların ve onda mündemiç olan manaların gerçekleştirilmesidir. O nedenle de âdil bir hüküm için başvurulmuş ilk kaynak naslardır. Nitekim Şâri’ birçok ayette Kitab’ıyla hükmetmeyi emretmiş ve aksine davrananları adaletin zıddı olan “zâlim”, “fâsık” gibi vasıflarla nitelendirerek kınamıştır.²⁹ Bu ayetler doğrultusunda müçtehid fer’î bir meseleyi âdil hükme bağlamak için tabii olarak öncelikle naslara başvurur. Şayet aradığı hükmü doğrudan naslarda bulamazsa o vakit yine naslar çerçevesinde meşrû istidlâl yöntemlerinden birini kullanarak zann-ı gâlibiyle hükmeder. Genellikle bu hüküm, verilen ile hak edilen arasındaki dengeye bazen de eşitliğe dayanmaktadır. Fakat hiçbir zaman tam manasıyla gerçekleşmesi mümkün olmayan bir ide değildir. Nitekim Şâri’ in kesin ve açık bir şekilde vaz’ ettiği ve üzerinde icmânın gerçekleştiği her bir hüküm şüphesiz âdildir. Şari’ in sükût ettiği ve içtihadı açık bıraktığı alanda ise her müçtehidin ulaşmış olduğu hüküm diğerinden daha âdil değil, fakat kendi nazarında en âdil olanıdır.³⁰

Fukâhanın bu adalet anlayışından hareketle istihsân da bir bakıma naslarda mündemiç olan manaya isabet edebilme ve böylece ilâhî murada en uygun olan âdil hükmü verebilme çabası olarak yorumlanabilir. Şöyle ki müçtehid kıyas ile istihsân hükmü arasında tercih yaparken muhtemel sonuçları makâsîdü’ş-şerîa ile denetlemektedir. Hangisi zann-ı galibine göre Şâri’ in gayelerine daha uygunsuzsa diğerini terk eder. Nitekim fûrû literatüründe istihsân örneklerine bakıldığında ileri sürülen hukukî gerekçelerin yokluğu durumunda kıyasın alınıp istihsânın terk edildiği ve *itibarın ancak kuvvetli olana* göre olduğu açıkça ifade edilmiştir. Söz konusu *kuvvetli olma* daha önce de değinildiği gibi makâsîdü’ş-şerîayı gerçekleştirme kudreti demektir. Diğer bir ifadeyle müçtehid nazarında en âdil hüküm makâsîdü’ş-şerîayı gerçekleştirmesi bakımından en kuvvetli olanıdır. Bu ister kıyas ister istihsân hükmü olsun, fark etmez. Bazı fer’î meselelerde kıyas ile amel edildiğinde Şâri’ in ahkâmın teşriinde gözettiği gayelere aykırılıklar çıkabilmektedir. Böyle bir durumda ortaya çıkan hüküm için âdil olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla müçtehid istihsân hükmüyle bir bakıma kıyas ile ortaya çıkan bu adaletsizliğe mâni olmaya çalışmaktadır. Sonuç olarak her bir istihsân uygulamasının temelinde genel manada *adaleti sağlama* amacı yatmaktadır.

4.2. Zorluğu Kaldırma / Kolaylaştırma

Şâri’ ahkâmın teşri’inde kulları için zorluk değil, bilakis her zaman kolaylık diler. Nitekim bunu Kitab’ında birçok yerde sarıh bir şekilde beyan etmiştir. Örneğin, “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez”³¹; “Dinde sizin için bir zorluk kılmadı”³²; “Allah (c.c) sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor, çünkü

²⁷ Pekcan, *İslam Hukukunda Gaye Problem*, 103-104; Gazzâli, *el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, 1/417.

²⁸ Detaylı bilgi için Bk. Muhammed Sa’d b Ahmed b Mes’ud el-Yubi, *Makâsîdü’ş-şerîati’l-islamiyye ve alakatuha bi’l-edilleti’ş-şer’iyye*. (Demmâm: Dâru İbnî’l-Cevzi, 1429), 337-396; İbn Âşur kitabında hukukun gayelerini genel ve özel diye ikiye ayırarak incelemiştir bk. Âşur, *İslam hukuk felsefesi*, 115-333.

²⁹ Nisâ, 4/58; Mâide 5/42; Sâd, 38/26.

³⁰ Doğal hukuka nispetle İslâm hukuk düşüncesinde adâlet ve “olan hukuk” ile “olması gereken hukuk” ayırımı için bk. Ayhan Ak, “İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 231-248.

³¹ Bakara, 2/185.

³² Hac, 22/78.

*insan zayıf yaratılmıştır*³³; “Allah (c.c) size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez”³⁴ ve benzeri birçok ayet aynı hukukî gayeyi vurgulamaktadır. Kullarına hastalık, yolculuk gibi şartlarda bazı ruhsatlar tanınması³⁵ da bunun bir göstergesidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber (sav) “Muhakkak din kolaylıktır.”³⁶; “Müjdeleyin, nefret ettirmeyin, kolaylaştırın, zorlaştırmayın”³⁷; “Allah (c.c) koyduğu yasaklara uyulmasını sevdiği gibi koyduğu kolaylıkların uygulanmasını da sever”³⁸ şeklinde buyurarak ilâhî muradı tekit etmektedir. Nitekim Hz. Aişe (radiyallahu anha) buyurmuştur ki “Rasûlullah (s.a.v.) iki şey arasında muhayyer bırakıldı mı o, günah olmamak kaydıyla, mutlaka en kolay olanı tercih ederdi. Eğer kolay olan herhangi bir günahı gerektiriyorsa, o zaman, ondan halkın en uzak duranı olurdu”.³⁹Fakat burada kolaylıktan kastın mutlak olarak anlaşılması gerekir. Zira bazı dinî vecibeler sözgelimi cihat etmek, hac menâsikini ifâ etmek içerisinde birtakım zorlukları barındırmaktadır. Bu zorluklar daha üstün maslahatların gerçekleşmesi uğruna Şer’an göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla dindeki kolaylıktan anlaşılması gereken mana, şer’î sınırlar içerisinde tercih durumunda kolay olanın alınması olarak düşünülmelidir. Aksi takdirde kolay olanı varken zor olanı tercih etmek Şâri’in muradına ters düşer.

Naslarda mündemiç olan bu şer’î gaye fukâha için de hükümlerin istinbâtında yönlendirici bir işleve sahip olmuştur. Öyle ki Hanefî fürû literatürü tarandığında vaz’edilen birçok hükmün ve husûsen istihsân uygulamalarının gerekçesi *zorluğu kaldırmak* (دفعاً للرجح) ya da benzeri manalarda *belvâ* (المعنى البلوى), *zarûret*, *darlık* gibi terkiplerle beyan edilmiştir. Fakat ağırlıklı olarak *zorluk*, *sıkıntı* (حرج) kelimesi kullanılmıştır. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

-Kedinin artığı kıyas gereği necistir. Zira eti ve dolayısıyla salyası necis olduğu için salyasının bulaştığı artığı da tabii olarak necistir. Fakat Hz. Peygamber (sav) kedi hakkında şöyle buyurmuştur: “Kedi necis değildir. Zira o insanların yanına sıkça girip çıkan-çokça dolaşan (طواف) hayvanlardandır”⁴⁰. Hadiste kedinin artığı için necis hükmünün düşmesi *çokça dolaşan* olması ile ta’lil edilmiştir. Hanefîler bu hadise dayanarak kedinin artığı hakkında istihsânen temiz, fakat fare gibi hayvanları yediği için mekruh hükmünü vermişlerdir.⁴¹ İstihsân delili olan hadisin gerekçesini ise şöyle yorumlamışlardır: İnsanların kedinin aralarında çokça dolaşması nedeniyle kaplarını artığından korumaları büyük bir zorluktur. Hz. Peygamber (s.a.v) bu zorluğu kaldırmayı (دفعاً للرجح) murad ettiği için necis hükmünü düşürmüştür. Zira Şâri’ kulları için zorluk dilemez. Benzer istihsânı evlere giren, kaçınılması zor olan fare, yılan gibi hayvanların artığı hakkında da uygulamışlar ve *çokça dolaşan* olmaları sebebiyle artıklarının necis olmadığına hükmetmişlerdir. Hidâye şârihi Bâbertî (ö. 786/1384) bu konuda Kerderî’ye (ö. 642/1244) istinad ederek şöyle demiştir: “Allah (c.c) şu ayette ‘...ne size ne de onlara bir sakınca vardır. Bunlar sıkça yanınıza girip çıkan (طوافون), birbirinizle iç içe olduğunuz kişilerdir’⁴² diyerek köle, câriye, hizmetçi gibi çalışanlardan izin istemenin vücûb hükmünü düşürmeyi aralarında çokça gezmeleri ile ta’lil etmiştir. Hz. Peygamber de bu ta’lil ile istidlâlde bulunarak kedinin artığının necis olmadığına hükmetmiştir. Aynı şekilde Ebû Hanife de Hz. Peygamber’in (sav) yaptığı ta’lille fare, yılan gibi hayvanlarının artığının necis olmadığına hükmetmiştir.”⁴³ Bu istidlâller bize göstermektedir ki *zorluğu kaldırmak / kolaylaştırmak* Şâri’ tarafından ve tabii olarak müçtehid nazarında kıyas (genel kural) hükmünün terki için geçerli bir hukukî gerekçe olarak kabul görmüştür.

³³ Nisâ, 4/28.

³⁴ Mâide, 5/6.

³⁵ Şâri’in yolcuya tanıdığı kolaylıklar için bk. Nusret Dede, “Fıkhta Yolcuya Sağlanan Kolaylıklar”, *Dergiabant* 5/10 (Aralık 2017), 98-110.

³⁶ Buhari, “İman”, 29; Nesâî, “İman”, 28.

³⁷ Buhari, “İlim”, 12, “Cihad”, 164; Müslim, “Eşribe”, 70-71.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 2/108.

³⁹ Buhârî, “Menâkıb”, 23; Müslim, “Fezâil”, 77; Tirmizî, “Menâkıb”, 38.

⁴⁰ Ebû Davud, “Tahâret”, 38.

⁴¹ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Bâbertî, *el-Înâye fi şerhi’l-Hidâye* (Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1489/1970), 1/92; ‘Osman b. ‘Alî b. Meḥcen el-Bâri’î Faḥruddîn el-Hanefî ez-Zeyla’î, *Tebyînu’l-ḥakâik şerhu Kenzi’d-dakâik ve Ḥâşiyeti’ş-Şelebî* (Bulak; Kahire: el-Maḥba’atu’l-Kubrâ’l-Emîriyye, 1313), 1/33; ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i fi tertibi’ş-şerâ’i* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1406/1986), 1/65.

⁴² Nur, 24/58.

⁴³ Bâbertî, *el-Înâye şerhi’l-Hidâye.*, 1/93.

-Bir kimse filan kişiye “Hangisini uygun görürsen benim için onu satın al” diyerek mevzusunu tayin etmeksizin satın alma konusunda genel vekâlet verse, içerisinde az miktarda cehâlet barındırdığı için kıyasa göre câiz değildir. Zira vekilin yaptığı alışveriş akdi bizatihi müvekkilin (vekâleti verenin) yaptığı alışveriş hükmündedir ki böyle bir durumda söz konusu cehâlet akdin sıhhatine mâni olur. Ne var ki Hanefîler kıyas ile amel etmeyi uygun bulmamışlardır. Öne sürdükleri gerekçeleri ise şudur; Vekâletin temelinde genişlik, kolaylık vardır. Zira o bir bakıma yardım talebidir. Şayet az miktarda cehâlete müsamaha edilmezse genişlik için vaz' edilen şey darlık ve zorluk nedeni olur.⁴⁴ O sebeple de *zorluğu kaldırmak* amacıyla istihsânen buradaki cehâlet, vasıftaki cehâlet gibi kabul edilmiş ve yapılan vekâlete cevâz verilmiştir.

Meselenin izahına bakıldığında şer'î sınırlar içerisinde mümkün olduğunca insanlara ihtiyaç duydukları muamelelerde kolaylık sağlamaya dönük hukukî bir bakış açısı sergiledikleri görülmektedir. Aynı bakış açısının örnekleri ibadetler gibi ihtiyatın esas olduğu bir alanda da bulunmaktadır. Sözelimi, her kim beş vakit namaz müddetince ya da daha azında baygın kalırsa istihsânen ayıldığında kılamadığı namazları kaza eder. Şayet baygınlık hali daha fazla uzarsa kaza etmesi gerekmez. Kıyasa göre baygınlık hali tam bir namaz vaktini kaplıyorsa delilikte olduğu gibi acziyet nedeniyle kaza etmez. İstihsân hükmünün dayanağı ise şudur: Rivayete göre Hz. Ali dört namaz vakti baygın kalmış ve ayıldığında onları kaza etmiştir. Başka bir rivayette ise Abdullah b. Ömer'in baygınlık hali üç gün sürmüş, sonrasında hiçbirini kaza etmemiştir. Hanefî fakihleri sahâbîlerin bu davranışlarını fikhî açıdan şöyle yorumlamışlardır: Baygınlık süresi uzadığı zaman kaçan namaz sayısı çok olur ki bu da edâyı zorlaştırır. Süre kısa olursa böyle bir zorluk ortaya çıkmaz. Çokluğun ölçüsü ise bir gün bir geceden fazla olanıdır. Çünkü öyle bir durumda bu ancak tekrar olur.⁴⁵ Kıyas hükmü yerine istihsân hükmünü almak Şârî'in gayelerine daha uygun düşmektedir.

Görüldüğü üzere Hanefîlerin istihsân mantığında hem muâmelât hem de ibadetlerde *zorluğu kaldırmak / kolaylık sağlamak* kıyastan udûl etmeyi gerektirecek kadar güçlü bir şer'î delil / gaye olarak durmaktadır. Nitekim fûrû literatüründe bunun çokça örnekleri görülmektedir. Fakat çalışmanın sınırları aşılır kaygısıyla bu kadarıyla yetinildi. Zira diğer örneklerle bakıldığında da aynı hukukî gayenin etrafında dönen benzer açıklamalara rastlanıldı.

4.3. Zarâra Mâni Olma / Maslahatı Temin Etme

Ahkâmın teşrî'inde Şârî' tarafından gözetilen diğer bir hukukî gaye, insanların menfaatlerini muhafaza etmek ve olası *zarara mâni olma*ktır. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Zarar vermek de, zarara zarar ile karşılık vermek de yoktur”.⁴⁶ Hadis, bu hukukî gayenin en temel meşrû dayanağı olmuştur. Hanefî imamlar birçok meselede kıyasın uygulanması ile ortaya bir zarar çıkacak olduğunda bu hukukî gayeyi göz önünde bulundurarak kıyastan vazgeçip (udûl) istihân ile amel etmişlerdir. Böylece bir yönü ile zarara mâni olunurken diğer bir yönü ile de arzulanen maslahat hâsıl olmuştur. Bunun bazı örnekleri şunlardır:

-Kıyasa göre ziraat ortaklığında kira akdindeki gibi tarafların ya da taraflardan birinin ölümü ile akit sona erer. Zira toprak sahibi mülkiyeti üzerinde meydana gelen menfaate bu akitle birlikte hak kazanmıştır. Ölümü halinde bu hak tabii olarak mirasçılara geçer. Dolayısıyla henüz mahsul yetişmeden toprak sahibi ölür ve vârisler arazinin boşaltılmasını isterlerse diğer ortak mahsulü henüz yetişmemiş olsa bile toplayıp araziye terk etmek zorundadır. Böyle bir durumda Hanefîler kıyas hükmünü terk etmişler ve gerekçe olarak şunu sunmuşlardır: Kıyasla amel edilmesi durumunda toprağı eken ortak açık bir şekilde zarara uğramaktadır. Halbuki iki tarafın menfaati için kurulan bir akdin tek taraflı zarara neden olacak şekilde bozulmaması gerekir. Doğması kuvvetle muhtemel olan bu *zarara mâni olmak* için istihsân hükmüyle amel edilmiş ve ortaklığın devamına hükmedilmiştir.⁴⁷

⁴⁴ Bâbertî, *el-İnâye şerhi'l-Hidâye*, 4/338-339; Zeyla î, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/259.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/217; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/108; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/412-413; Zeyla î, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/203-204.

⁴⁶ Muvatta, “Akdiyye”, 31; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/45; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/51-52; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 6/185.

-İvazlı akitlerde asıl olanın bağlayıcı olması yani filhal mülkiyeti doğurması kıyasın (genel kuralın) gereğidir. Fakat usulcülerin çoğunluğu şart muhayyerliğine kıyasa rağmen cevaz vermişlerdir. Hanefîlerin ifadesiyle, istihsân delili alışverişlerde sürekli aldandığını söyleyen sahâbî Habbân b. Münkız'a hitaben Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu sözüdür: "Alışveriş yaptığında de ki: *Aldatma yok ve benim üç günlük muhayyerlik hakkım var.*"⁴⁸ Sünnet'in şart muhayyerliğine cevaz vermesinin daha teknik ifadeyle istihsân yapılmasının altında yatan temel sebep aldanmayı önlemektir. Böylece muhayyerlik isteyen taraf biraz daha düşünüp veya bir bilirkişiye sorup kendisi için en uygun olanı seçebilir.⁴⁹ Diğer bir ifadeyle borç ilişkilerinde istihsânla tarafların uğrayabileceği *zararlara mâni olma* ve taraflar arasında tesis edilen güven ve istikrârı muhafaza etme hedeflenmiştir. Nitekim ticaretin gelişimi için güven ve istikrar elzemdir.

Bazı fakihler⁵⁰ de şart muhayyerliğini akit açısından nizâyâ sebebiyet verecek cinsten bir belirsizlik olarak yorumladıkları için cevaz vermemişlerdir. Hanefîlere göre ise muhayyerlik isteyen taraf iddianın aksine bu isteğiyle kendisi için doğabilecek her türlü nizâ sebebinin ortadan kaldırmıştır. Anlaşılan o ki Hanefîlere göre kıyas ile amel edilip şart muhayyerliğine cevaz verilmediğinde ortaya çıkabilecek olan zararlar istihsân ile amel edildiğinde akdin gayr-ı lâzım olmasından doğabilecek zarardan daha fazladır.

-Bir kişi hâkim karşısında başkası aleyhine mal iddiasında bulunsa ve o kişi de bunu inkâr etse iddia sahibi bunun üzerine yanıtında olmayan bir delilim ya da şahidim var derse kıyasa aykırı olarak istihsânen davalı taraftan üç gün için tanudık⁵¹ bir kefil göstermesi istenir. Kıyasa göre henüz ispatlanmamış, yalan ya da doğru olması muhtemel bir iddia sebebiyle davalıyı kefil getirmeye zorlayarak istemediği bir şeyle sorumlu tutmak câiz değildir. Buna karşılık İmam Serahsi (ö.483/1090) Resulullah'tan (s.a.v) bu yana gelen uygulamaya göre kıyası terk ettiklerini ve istihsânla amel ettiklerini söylemiştir. Gerekçeleri ise davalının ortadan kaybolması veya karşı tarafın şahidini korkutması ihtimalinde iddia sahibinin hakkını ispat edememesi gibi bir zarara engel olmaktır. Öte yandan kefil getirmek davalı tarafında şayet inkârında haklıysa herhangi bir zarara neden olmaz iken davacı açısından haklı olması durumunda zarara uğrama ihtimali bulunmaktadır.⁵²

Ölüm hastalığına yakalanan koca tarafından bâin talakla boşanan kadının iddet içerisinde kimilerine göre iddetten sonra⁵³ kocası öldüğünde ona mirasçı olmasına⁵⁴; nesep, nikâh, zıfâf ve hâkimin velayeti konularında kişinin güvendiği birinden duyduklarına dayanarak şahitlikte bulunmasına (tanıklık üzerinde tanıklık)⁵⁵ ve daha birçok örnekte kıyasa aykırı olarak istihsânen *zarara mâni olma* (دفعاً للضرر) amacıyla cevaz verilmiştir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki hiçbir hukuk sistemi için bu gayenin ihmâlî söz konusu olamaz. Zira toplumun hukuktan olan beklentileri içerisinde en önemlisi haklarının güvence altına alınması ve menfaatlerinin korunmasıdır. Aksi takdirde toplum vicdanı bunu kabul etmediği için hukuka olan güvenleri sarsılır ve kendi haklarını kendileri, meşru olmayan yollardan almaya kalkabilirler. Dolaylı olarak bunun neticesinde birçok hukuksuz iş ve suç ortaya çıkabilir ki bu da toplumsal düzenin bozulması demektir. Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde müçtehidin istihsâna ya da farklı isimde ama aynı içerikte bir metoda başvurması kaçınılmazdır.

⁴⁸ Buhâri, "Büyû", 48.

⁴⁹ Serahsi, *el-Mebsût*, 13/41; Bâbertî, *el-Înâye*, 3/513-514; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ĥakâik*, 4/14.

⁵⁰ Sevrî, İbn Şübrûme ve bazı Zâhirî âlimleri hakkında bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-mukteşid* - thk. Ferîd Abdulaziz el-Cindî, (Kahire: Dârul-hadis, 2004), 2/225.

⁵¹ Kefilin tanudık olmasını şart koşmalarındaki sebep davalıyla birlikte kaçması ihtimalini göz önünde bulundurmalarıdır. bk. Serahsi, *el-Mebsût*, 20/75.

⁵² Serahsi, *el-Mebsût*, 20/75.

⁵³ Serahsi İmam Şâfiî hakkında iki rivayet nakletmektedir. Biri kıyas hükmü yani kadın iddet içerisinde iken koca ölse mirasçı olamaz; diğeri de istihsân hükmü, iddet bittikten sonra da kadın başkasıyla evlenmediği müddetçe eski kocasına mirasçı olabilir. Bu görüşü aynı zamanda İbn Ebî Leyla ve İmam Mâlik'e istinad etmektedir. Fakat Bâbertî el-Înâye adlı eserinde Şâfiî'ye isnât ettiği görüşe göre ister iddet içerisinde ister sonrasında olsun kadın mirasçı olamaz. Serahsi, *el-Mebsût*, 6/154; Bâbertî, *el-Înâye*, 2/479. Konuya dair yapılan çalışma için bk. Adem Çiftci, "Vaktinden Önce Yapılan Tasarrufların Fikhî Hükümlere Etkisi (Aile Hukuku Özelinde)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 361-390.

⁵⁴ Serahsi, *el-Mebsût*, 30/60; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ĥakâik*, 2/245-246; Bâbertî, *el-Înâye*, 2/479-480.

⁵⁵ Bâbertî, *el-Înâye*, /462; Zeyla'î, *Tebyînu'l-ĥakâik*, 4/238.

4.4. Toplumsal İhtiyaçları Giderme

Ahkâmın teşrî’inde gözetilen maslahatın diğer bir tezâhürü de toplumun dayattığı ihtiyaçların şer’î sınırlar içerisinde dikkate alınmasıdır. Nitekim literatürde fukâhanın gerekçe olarak *ihtiyaç*⁵⁶ kavramını ileri sürdüğü birçok fikhî uygulama mevcuttur. Bu amacı gerçekleştirmek için yeri geldiğinde kıyası terk ettiklerini ve istihsân yaptıklarını açıkça ifade etmişlerdir. Fakat şunun da altını çizmek gerekir ki İslam hukuk düşüncesinde *ihtiyaç* kavramı mutlak olarak dikkate alınmaz. Zira insan için neyin daha iyi ve faydalı olduğunu en doğru Şârî’ bilir. Nasların çizdiği sınırların dışında kalan hiçbir ihtiyaç şer’an muteber değildir. Müçtehidlerin bu konudaki düşünceleri için *mürsel maslahatın* meşruluğu hakkındaki tartışmalarını hatırlamak gerekir.⁵⁷

Toplumda teâmül haline gelen bazı akitler fakihler tarafından *ihtiyaç* kavramında değerlendirildiği için kıyasa aykırı olmasına rağmen cevaz verilmiştir. Sözgelimi, peşin bedel karşılığında vadeli mal satışı olan *selem akdi*; ücret karşılığında nitelikleri belirlenmiş bir eserin imâl edilmesi anlamında *istisna’ akdi*; bedel karşılığı menfaatin satışı sayılan *kira akdi* ve benzeri akitler *ma’dûmun satışı* kapsamına girdiği için kıyasa göre câiz değildir. Hanefîler bu tür akitlerin Kitap, Sünnet ve İcmâ ile sabit olduğunu ve Hz. Peygamber’den (s.a.v) bu yana itirazsız bir şekilde uygulandığını söylemişlerdir. İleri sürdükleri gerekçe ise genel olarak şöyledir: Selem, istisna’ ve icâre gibi akitler insanlar arasında ihtiyaca binaen teâmül haline gelmiştir. Zira toplumda herkes oturacağı evi, bineceği hayvanı ve ekeceği toprağı satın almaya güç yetiremeyebilir. Böyle bir durumda kıyası terk edip istihsânla amel ettik. Nitekim teamül haline gelmeyen uygulamalarda istihsânla değil bilakis kıyasla amel etmeyi tercih ettik.⁵⁸

Benzer şekilde hamamlarda yıkanma ile ilgili sözleşme kıyasen geçersizdir. Çünkü bu sözleşmede ne kullanılan su ne de içeride kalınan vakit bellidir. İçerdiği cehâletten dolayı bu akdin fâsid olması gerekir. Fakat insanların bu tür akitlere ihtiyaçları olduğu için istihsânen câiz görülmüştür.⁵⁹ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki *toplumsal ihtiyaçları karşılamak* amacıyla istihsânen cevaz verilen bu akitler tamamen reddedilmese de mutlak olarak kabul edilmemiş bilakis kıyasın terkiyle doğabilecek nizâ fukâha tarafından bir takım geçerlilik şartları ileri sürülerek mümkün olduğunca engellenmeye ve zabt-u rabt altına alınmaya çalışılmıştır. Başka bir açıdan bakıldığında hukukun gayeleri arasında dengeleyici bir tutum takındıkları görülmektedir. Bu tutum günümüzde ortaya çıkan yeni akit türlerinin hükümleri hakkında da bize bir fikir verebilir.

4.5. Kamu Menfaatini Sağlama

Hanefî imamlara göre istihsânı gerekli kılan bir diğer hukukî gerekçenin *kamu menfaatini* sağlamak olduğunu görüyoruz. Örneğin, mezhepte yerleşik kurala göre zirâi bir arazinin irtifak hakları ayrıca şart olarak koşulmadıkça satım akdi ile alıcıya geçmez. Lakin aynı arazi kiralandığında kira akdi ile birlikte irtifak hakları ayrıca belirtilmemiş olsa da kiracıya geçer. Zirâi arazinin vakfedilmesi vakfı yapan açısından satım akdine, vakıf lehtarından kira akdine benzemektedir. İlk akla gelen çözüm satım akdine ilhak edilmesidir. Ancak vakfın amacı düşünüldüğünde satım akdine değil, kira akdine ilhak etmek gerekir. Zira vakfın amacı mülkiyetin nakli değil, bilakis lehtara maldan yararlanma hakkı sağlamaktır. Aksi takdirde şübh, mürur ve hakk-ı mesîl gibi haklar sabit olmaksızın tarım arazisinden faydalanmak mümkün olmaz.⁶⁰ Bu örnekte Hanefî imamların istihsân hükmüyle *kamu menfaatini* gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmektedir.

⁵⁶ Rahmi Yaran, “İhtiyaç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/573-574.

⁵⁷ Dönmez, “Maslahat”, 28/79-94.

⁵⁸ Serahşî, *el-Mebsût*, 12/124; 15/85-86,7; Zeyla’î, *Tebînu’l-hakâik*, 5/105; 4/110; 123; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 5/3; 4/174; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/710.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i*, 3/5.

⁶⁰ Zeydân, *el-Veciz fi usulî’l-fikh*, 184; Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 247-248. İslâm hukukunda irtifak haklarına dair yapılan modern çalışmalar için bk. Ahmet Bilgin, “İslam Hukukunda İrtifak Haklarının Mahiyeti”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 79-113; Hasan Hacak, *İslâm hukukunda irtifak hakları ve ilgili kavramların gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1993).

Kamu menfaatini gerçekleştirmek için uygulanan bir diğer istihşân örneği ise narhtır.⁶¹ İlk dönem Hanefî fukâhası narh koymayı tahrîmen mekruh saymışlardır. Gerekçeleri ise, akitlerde karşılıklı rızanın esas olması iken narh ile tarafların serbest iradesi ve özel mülkiyet hakları sınırlandığı için rıza zedelenmektedir. Ancak piyasada fiyatlar sünî bir şekilde fâhiş miktarda artış gösterip kamu menfaati bundan zarar gördüğünde istihşânen narha cevaz vermişlerdir.⁶² Böyle bir durumda bireyin menfaatine karşılık kamu menfaati öncelenmiştir. Kezâ, istimlâk⁶³ olayı da bu bağlamda değerlendirilebilir.

5. Sonuç

Literatürde makâsüdü'ş-şerîanın teorik olarak ortaya çıkışı her ne kadar Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî'ye isnad edilse de daha öncesinde Hanefî usulcüler istihşân uygulamasıyla alana azımsanmayacak derecede katkı sağlamışlardır. Şöyle ki ileri sürdükleri istihşân gerekçeleri üzerinden aynı zamanda şer'an muteber olan hukukun gayelerini ortaya koymuşlardır. Zira kıyas karşısında istihşân hükmüyle amel ederek Şârî'in ahkâmın teşri'inde kulları adına gözettiği kolaylık sağlama, zorluğu kaldırma, zarara mâni olma, toplumsal ihtiyaçları karşılama, kamu menfaatini temin etme ve daha birçok hukûkî gayeyi gerçekleştirmeyi arzuladıklarını açıkça ortaya koymuşlardır. Zikri geçen bu gayeler dayanakları ayrıca söylenmemiş olsa da sonrasında makâsüd literatüründe ağırlıklı olarak Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimler tarafından gün yüzüne çıkartılmış ve usul eserlerinde "hukukun gayeleri / makâsüdü'ş-şerîa" ve benzeri başlıklar altında detaylı olarak işlenmiştir. Buna mukabil Hanefî imamlar tüm itirazlara rağmen istihşân uygulamalarıyla makâsüdü'ş-şerîayı pratikte içtihad faaliyetinin bir parçası haline getirmişlerdir.

Hanefî fürû-i fıkıhta tümevarım yöntemi ile incelenen istihşân örneklerinden çıkarılan diğer bir sonuç ise makâsüdü'ş-şerîanın istihşân metodunun bir bakıma yaratıcısı olmasıdır. Diğer bir ifadeyle müctehidin istihşâna yönelmesinin arka planında kıyas hükmünü olduğu gibi kabul etmeyip makâsüdü'ş-şerîa ile murad-ı ilâhiyeye uygunluğunu denetleme çabası yatmaktadır. Bu denetleme sonucunda bazen kıyas bazen de istihşân hükmünü tercih etmektedir. Nitekim aynı hukuk mantığını âhad haberlerin hukukun genel ilkelerine arzında da görmekteyiz. Bu tutum ile Hanefîler katı pozitivist yaklaşımdan da uzaklaşmışlardır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Ak, Ayhan. "İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2022), 231-248.

Aktan, Hamza. "İstimlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/364-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Aktay, Yasin. "Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat". *Milel ve Nihal (Dergi)* 2 (2008), 43-73.

'Alâ'uddîn el-Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-hanefî. *Keşfu'l-'esrâr şerhu 'Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

İbn Âşur, Muhammed Tâhir b Muhammed b Muhammed. *İslam Hukuk Felsefesi: (Gaye Problemi)*. Çev.

⁶¹ Narh koyma (tes'ir), fiyatları resmen belirleme, üst sınır koymak demektir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 447.

⁶² Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Kâhire, 1937), 161; Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-şanâ'î*, 129.

⁶³ İstimlâk, kamulaştırma; şahıslara ait gayrimenkullerin, sahibinin rızasına bakılmaksızın tüzel kişiliklerce bedel ödenerek temellük olunmasıdır. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 267. İslâm hukukunda istimlâk ve hükümleri için bk. Hamza Aktan, "İstimlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/364-366; Dursun Aygün, *İslam hukukunda istimlâk* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998).

Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınevi, 4. Basım, 2013.

Aygün, Dursun. *İslam hukukunda istimlâk*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.

Bâbertî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el- 'Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el- 'Înâye şerhi'l-Hidâye*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007.

Bilgin, Ahmet. "İslam Hukukunda İrtifak Haklarının Mahiyeti". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 79-113.

Bingöl, Abdulkuddüs. "İstikrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü'ş-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Candan, Abdurrahman. *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lîl)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-. *el-Fuşûl fi'l-'Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-'Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1414/1994.

Çiftci, Adem. "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsana Yaklaşımı. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2017), 107-146.

Çiftci, Adem. "Vaktinden Önce Yapılan Tasarrufların Fikhî Hükümlere Etkisi (Aile Hukuku Özelinde)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 361-390.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Dede, Nusret. "Fıkıhta Yolcuya Sağlanan Kolaylıklar". *Dergiabant* 5/10 (15 Aralık 2017), 98-110.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Fâsî, Allâl. *Makâsîdü'ş-şerîati'l-islâmîyye ve Mekârimiha*. thk. İsmail el-Hasenî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2013.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2. Basım, 2012.

Gezgin, Yusuf Erdem. "Hanefî Mezhebinde Kurula Aykırılıktan (İstihsan) Kurula (Kıyas) Dönüş". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 179-203.

Görgün, Tahsin. "Tecdîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-. *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*. thk. Mazhar Beka Muhammed. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-ilm ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1983.

Hacak, Hasan. *İslâm Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Hallâf, Abdülvahhâb. *İlk Dönem İslam Hukuku: Yasama, Yargı ve Yürütme*. Çev. Abdülhadi Timurtaş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.

Kâsânî, 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi'ş-şerâ'i'*. 7 Cilt.

- Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kâhire, 1937.
- Mevsilî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-mukteşid* - Thk. Ferîd Abdulaziz el-Cindî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menâri'l-envâr fi usûli'l-fıkh*. thk. İlyas Kablân. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*. thk. Sâlim Ögüt. 2 Cilt. Dijital Basımevi, ts.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi: (Zarûriyyât - Hâciyyât - Tahsîniyyât)*. İstanbul : Ek Kitap, 2012.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Sâid Bekdâş. Kahire: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2021.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000.
- Şa'ban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları Vakfı, 38. Basım, 2021.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*. thk. Muhammed el-İskenderânî - Adnan Derviş. Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 2012.
- Şelebî, M. Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2013.
- Türcan, Talip. "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 3 (2005), 195-211.
- Yaran, Rahmi. "İhtiyaç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yubi, Muhammed Sa'd b Ahmed b Mes'ud el-. *Makasidü's-şeriatî'l-islamiyye ve alakatuha bi'l-edilleti's-şer'iyye*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1429.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*. Beyrut. Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Zeyla'î, 'Osmân b. 'Alî b. Mihcen el-Bâri'î Fahrüddîn el-Hanefî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*. Bulak; Kahire: el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîrîyye, 1313.
- Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıhhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1986.



Dergiabant

2024, 12(1): 313-316, doi: 10.33931/dergiabant.1406257



İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma

Safinur GENÇ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 18.12.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 05.01.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: İlahiyat fakülteleri, tarihsel süreç içinde birikmiş ilmî mirası temsil ederek günümüze kadar gelen önemli yükseköğretim kurumlarıdır. Ancak, bu kurumlar hem kurumsal düzeyde hem de program yapısındaki unsurların işleyişi konusundaki sorunlar nedeniyle sıkça tartışma konusu olmaktadır. Bu tartışmalar, ilahiyat fakültelerinin eğitim kalitesi, etkinliği ve amacına uygunluğu üzerindeki soruları gündeme getirmektedir. Eğitim kurumu olarak, ilahiyat fakültelerinin temel sorumluluğu, öğrencilere sağlam bir bilimsel temel üzerinde eğitim vermek ve ilahiyat bilimlerini etkili bir şekilde iletmektir. Eğitim programlarının hedeflere uygun olarak, güçlü bir teorik temele dayandırılarak kurgulanması büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Kuşçuoğlu'nun araştırmasında, ilahiyat fakültelerinde gerçekleştirilen eğitimi daha iyi anlamak ve değerlendirmek amacıyla öğretimin yöneticisi olan akademisyenlerin deneyimlerine odaklandığı ve eğitimde program geliştirme ilkelerini merkeze alarak, ilahiyat eğitimini bazı temel unsurlar üzerinden incelemeyi hedeflediği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Lisans Programı, Akademisyen Görüşleri.

&

Abstract: Faculties of theology are important higher education institutions that have come to the present day by representing the scholarly heritage accumulated in the historical process. However, these institutions are frequently the subject of debate due to problems in both the institutional level and the functioning of the elements in the program structure. These debates raise questions about the quality of education, effectiveness and appropriateness of the faculties of theology. As an educational institution, the main responsibility of the faculties of theology is to educate students on a sound scientific basis and to communicate the theological sciences effectively. It is of great importance that education programs are designed in accordance with the objectives and based on a strong theoretical foundation. In this context, Kuşçuoğlu's research focuses on the experiences of academics who are the managers of the education in order to better understand and evaluate the education in the faculties of theology and aims to examine the theological education through some basic elements by focusing on the principles of curriculum development in education.

Keywords: Religious Education, Theology Undergraduate Programme, Academician Opinions.

Atf/Cite as: Genç, Safinur. "İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 313-316. doi: 10.33931/dergiabant.1406257

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doktora Öğrencisi, Safinur Genç, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, safinurkaya55@gmail.com.

Aslıhan Kuşcuoğlu, İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

İlahiyat fakülteleri, tarihsel süreç içinde birikmiş ilmî mirası temsil ederek günümüze kadar gelen önemli yükseköğretim kurumlarıdır. Ancak, bu kurumlar hem kurumsal düzeyde hem de program yapısındaki unsurların işleyişi konusundaki sorunlar nedeniyle sıkça tartışma konusu olmaktadır. Bu tartışmalar, ilahiyat fakültelerinin eğitim kalitesi, etkinliği ve amacına uygunluğu üzerindeki soruları gündeme getirmektedir. Eğitim kurumu olarak, ilahiyat fakültelerinin temel sorumluluğu, öğrencilere sağlam bir bilimsel temel üzerinde eğitim vermek ve ilahiyat bilimlerini etkili bir şekilde iletmeğidir. Eğitim programlarının hedeflere uygun olarak, güçlü bir teorik temele dayandırılarak kurgulanması büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Kuşcuoğlu'nun araştırmasında, ilahiyat fakültelerinde gerçekleştirilen eğitimi daha iyi anlamak ve değerlendirmek amacıyla öğretimin yöneticisi olan akademisyenlerin deneyimlerine odaklandığı ve eğitimde program geliştirme ilkelerini merkeze alarak, ilahiyat eğitimi bazı temel unsurlar üzerinden incelemeyi hedeflediği görülmektedir. Çalışma sırasıyla giriş, yöntem, bulgular, yorum ve tartışma olmak üzere toplam üç ana bölümden oluşmaktadır.

Kuşcuoğlu, giriş bölümünde araştırmanın teorik çerçevesi hakkında bilgiler sunarak yükseköğretim kurumlarının toplumsal değişimindeki rolüne ve yükseköğretimdeki ilahiyat fakültelerinin yapısal zorluklarına dikkat çekmektedir. Özellikle ders dağılımı, program uygulaması ve öğretim elemanlarının rolü gibi konularda ortaya çıkan sorunların, ilahiyat fakültelerinin toplumsal tartışmaların odağı haline gelmesine neden olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, eğitim programlarının etkinliği, öğretim elemanlarının metotları ve ilahiyat eğitimindeki genel sorunlar da giriş bölümünde vurgulanan bir diğer temel problemdir. Yazar, ilahiyat fakültelerinde yapısal değişikliklerin gerçekleşmemesi ve önerilere rağmen mevcut durumun sürmesinin, fakültelerin farklı boyutlarda tartışmaların odağı haline gelmesini kolaylaştırdığını ifade etmektedir. Yazar, ilahiyat lisans öğretim programlarının daha etkili ve ihtiyaçlara uygun hale getirilmesi için anabilim dallarının eğitimlerini ve muhtevalarını kapsamlı bir şekilde değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Kuşcuoğlu, ikinci bölümde, araştırmanın metodolojik yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Akademisyenlerin kendi ana bilim veya bilim alanları ve dersleri çerçevesinde ilahiyat eğitimine yönelik görüşlerini ve bu görüşlere yön veren eğitim yaklaşımlarını tespit ederek ilahiyat lisans eğitim programlarını geliştirme bağlamında irdelemeyi temel problem edinen Kuşcuoğlu, derinlemesine araştırma yapabilme amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışmasını tercih ettiğini aktarmaktadır. Araştırmacı, tarihsel deneyime sahip olan üç ilahiyat fakültesine dayandırdığı araştırmasını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Felsefe ve Din Bilimleri, Temel İslam Bilimleri ve Türk-İslam Sanatları Tarihi bölümlerindeki toplam elli sekiz öğretim elemanı üzerinden yürüttüğünü belirtmektedir.

Tezin büyük bir bölümünü kapsayan üçüncü ve son bölümde Kuşcuoğlu, verilerin analizinden elde ettiği bulguları, araştırmanın temel problemi ve bu temel problem doğrultusunda oluşturulan araştırma soruları kapsamında ele alarak bütünsel bir yaklaşımla yorumlamaktadır. Yazar, bölüm içeriğini beş alt başlığa ayırarak sırasıyla; ilahiyat disiplinlerinin amaçları, öğrenme çıktıları ve gerçekleşme durumları, muhtevası, kaynakları, öğretme yollarını temel sorunlar bağlamında ele almaktadır. Kuşcuoğlu, ilahiyat disiplinlerinin eğitim sürecinde ortak amaçlar belirlemelerine rağmen amaçlar arasında disiplinler arası iş birliği ve belirli meslek gruplarına yönelik istihdam konusunda belirsizlik bulunduğu işaret etmektedir. Yazar bu durumun, ilahiyat eğitiminde genel amaç birliği olup olmaması sorusunu gündeme getirdiğini ifade etmektedir. Kuşcuoğlu, mevcut problemlere ve eksikliklere yönelik çözüm tekliflerinin, fakültelerin iç işleyişi, imkânları ve akademik kadroları göz önüne alınarak bilimsel gelişmeler ışığında değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Araştırmacı farklı ve geniş kapsamlı hedefleri tek bir programa entegre etmenin, birçok zorluğu ve sorunu beraberinde getirebileceğine dikkat çekmektedir. Yazar, geniş bir perspektiften bakıldığında, köklü düzenlemelerden bahsedebilmek için yapısal değişikliklere ihtiyaç duyulabileceğini ve bu değişikliklerin bilimsel temeller üzerinde tartışılmasının önemine vurgu yapmaktadır.

Kuşçuoğlu, öğrenme çıktıları ve gerçekleşme durumları hususunda genel bir tablo çizerek katılımcıların aktardıkları bilgilerden hareketle derslerle kazandırılması hedeflenen yeterliliklerin veya öğrenme çıktılarının ilahiyat fakültelerinin belirlediği program yeterlilikleriyle uyumlu göründüğünü dile getirmektedir. Kuşçuoğlu, eğitim programlarında hedeflerin ve kazandırılması amaçlanan yeterlilik veya çıktıların göz ardı edilmesinin eğitim sürecindeki başarıyı ve kaliteyi olumsuz etkileyeceğini belirtmektedir. Araştırmacı, yüksek nitelikte İslâm din uzmanları yetiştirme kurumu olarak tasarlanan ilahiyat fakülteleri programlarının, istihdam edilen kurumlarda çalışacak nitelikte mezun yetiştirilmesine katkı sağlayamadığına yönelik eleştirilerin yapıldığına da değinmektedir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığının, kendi bünyesinde çalışacak personel yetiştirmeye yönelik Diyanet Akademisi kurduğu ve Aday Din Görevlisi Yeterlilikleri belirlediğini aktaran yazar bu durumun da ilahiyat veya İslâmî ilimler fakültesi mezunlarının bu kurumda çalışmaya uygun nitelikte olup olmadıklarının sorgulanması gerektiğinin altını çizmektedir.

Araştırmacı, ilahiyat disiplinlerinin muhtevasını ele aldığı kısımda her ne kadar güncel meselelere yer vermeye çalışılsa da muhtevanın önemli kısmının tarihî verilerden oluştuğunu aktarmaktadır. Yazar, öğrencilere geniş bir muhteva sunulurken hedeflenen amaçlara ve yeterliliklere bağlı kalınarak bir seçim yapıldığı ve bu seçimde öğrencilerin meslekî istihdamına yönelik bir kaygı ile hareket edildiğini belirtmektedir. Disiplinler arası muhteva konusuna da değinen araştırmacı ilahiyat fakültelerindeki farklı ana bilim dallarındaki öğretim elemanlarının yeterli sayıda olmayışı, bilim alanlarındaki kaynak birikimiyle ilgili çalışmaların noksanlığı ve üretilen kaynakların güncellenmesi hususundaki gayretlerdeki eksiklikler gibi hususların ilahiyat öğretim sürecine olumsuz bir etki yaptığını dikkat çekmektedir. Yazar, öğretim elemanlarının etkileşimli disiplinler arası iş birliğiyle bu sorunları aşabileceklerini ifade etmektedir. Yazar, katılımcılar tarafından kullanılan kaynakların ders amaçları, muhteva ve bilgi paketleri ile uyumlu olduğu, ancak öğrenme çıktılarından daha çok alana özgü bilgi sağlama düzeyine odaklandıklarını belirtmektedir.

Kuşçuoğlu, üçüncü bölümün sonunda ilahiyat disiplinlerinin öğretme yolları üzerinde durarak bölümü sonlandırmaktadır. Araştırmacı, katılımcı görüşlerine dayanarak, öğretim yöntemleri, teknikleri ve yaklaşımları kullanımında sınıf içi ve sınıf dışında birden fazla öğretim yolunun tercih edildiğini belirtmektedir. Katılımcıların genellikle düz anlatım, soru-cevap ve tartışma yöntemlerini sıklıkla kullandığı ortaya çıkmaktadır. Yazar, ilahiyat lisans programının yoğunluğu ve öğrenci sayısının fazlalığı, zorunlu derslerde sınırlı öğretim yöntemlerinin kullanılmasına neden olduğunu düşünmektedir. Kuşçuoğlu, sonuç olarak, akademisyenlerin bilgi sunumu noktasında yeni yöntem ve teknikleri, hedefledikleri amaç, muhteva ve kazanımlarla uyumlu hale getirmelerinin, eğitim programının uygulanmasındaki problemleri azaltacağına dikkat çekmektedir. Araştırmacı, ilahiyat lisans programlarında yaşanan ve ortaya çıkabilecek sorunların, ders sayısı azaltma veya öğrenci sayısını düşürme gibi yöntemlerle çözümlenmesinin etkili olmayacağını, bilimsel olarak köklü bir çözüme ulaşabilmesi için eğitimde program geliştirme ilkelerini esas alan müfredat çalışmalarına odaklanılması gerektiğini söylemektedir.

Sonuç kısmında Kuşçuoğlu, ulaştığı araştırma sonuçlarının genel bir değerlendirmesine yer vermekte ve tespit ettiği sorunlar noktasında bazı öneriler sunmaktadır. Yazar, farklı ilahiyat disiplinlerdeki katılımcıların, programda mevcut alan dersleri için amaçlar belirledikleri ancak bu amaçların çerçevesinin geniş olduğu ve hangi ilahiyat istihdam sahasına yönelik belirlendiği noktasında belirsizlik yaşandığını aktarmaktadır. Meslekî istihdam alanında amaç birliğinin olmamasının programların uygulanma konusunda bazı problemleri beraberinde getirebileceğine işaret etmektedir. Pek çok amacın tek bir programda toplanmasının; öngörülen yeterlilik/kazanım/öğrenme çıktıları, muhteva, öğretim materyal ve yöntemler konusunda yeterli olunamaması ve büyük oranda değişim gerektirmesinin olası olduğunun altını çizen Kuşçuoğlu, tek bir programın bu kadar unsuru aynı anda ve kısıtlı ders saati ve öğretim elemanı ile gerçekleştirebilmesinin zor olabileceği sonucuna vardığını aktarmaktadır. Ayrıca ilgili karar mercileri tarafından ilahiyat programına yapılan müdahalelerin belirlenen amaçların gerçekleştirilmesi noktasında bazı problemlere yol açtığı veya açabileceğine dikkat çeken Kuşçuoğlu, özellikle felsefe ve formasyon grubu derslerinin ilahiyat programlarındaki varlığını sürdürme

mücadelesi konusundaki tartışmaların program geliştirme çalışmalarını olumsuz etkilediğinin düşünüldüğünü aktarmaktadır. Yazar, diğer taraftan hem fakülteler arası hem de disiplinler arasında bir amaç birliğinden söz etmenin zor olduğunu ifade etmektedir. Kuşçuoğlu, öngörülen öğrenme çıktılarının TYYÇ (Türkiye Beşerî Bilimler Yüksek Öğrenim Yeterlilikler Çerçevesi) ve BBTAY (Beşerî Bilimler Temel Alanı Yeterlilikleri) ile karşılaştırıldığında pek çok alanda benzerlik gösterdiğini, bu durumun katılımcıların bu konudaki farkındalıklarının olduğuna işaret ettiğini açıklamaktadır. Diğer taraftan bazı çıktılar noktasında katılımcıların görüş belirtmeyişi, Kuşçuoğlu'nun dikkatini çekmektedir.

Günümüz ilahiyat lisans programlarında yaşanan sorunların temelinde program geliştirme çalışmalarına yeterince önem verilmemesi sonucuna ulaşan Kuşçuoğlu, araştırma bulgularından elde ettiği sonuçlar neticesinde bazı öneriler sunmaktadır. Eğitimde program geliştirme ilkeleri temel alınarak paydaşların ihtiyaç ve beklentilerinin dikkate alınması, fakültelerin üniversitelerle iş birliği yapması ve uluslararası düzeyde çalışmalar gerçekleştirmesi öneriler arasında yer almaktadır. Kuşçuoğlu, öğrenci görüşlerinin de önemsenerek akademisyenlerin hedeflediği amaç, muhteva ve kazanımların değerlendirilmesi ve çözüm önerilerinin geliştirilmesini önermektedir. Perspektifin sadece köklü ilahiyat fakülteleriyle sınırlı olmaması gerektiğini vurgulayan yazar, yeni açılan fakültelerdeki öğretim elemanları ve idarecileriyle iş birliği yapılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Kuşçuoğlu, bilimsel zeminde tartışmaları kolaylaştırmak amacıyla seminerler, konferanslar, çalıştaylar ve kongreler düzenlenmesini önermektedir. Ayrıca, dış paydaşlar olan Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) ve Yükseköğretim Kurulu (YÖK) gibi kurumlarla iş birliği yapılarak ihtiyaç ve beklentilere yönelik tavsiyeler alınması da yazarın bir diğer önerisidir.

Kuşçuoğlu, çalışmasını farklı ana bilim dallarındaki öğretim elemanlarının görüşlerine dayandırması araştırmanın ana problemi doğrultusunda ortaya çıkabilecek farklı boyutlara ilişkin çoklu bakış açılarının sunulması açısından önemlidir. Araştırma, genel olarak akademisyenlerin benimsemiş olduğu eğitim felsefesi ve yaklaşımlarının etkin kullanımını incelemekte ve bu teorik yaklaşımın pratikte ne ölçüde işlevsel olduğunu sorgulamaktadır. Bu açıdan genel olarak ilahiyat fakültelerince benimsenen eğitim yaklaşımlarına özelden ise din eğitimi yaklaşım ve yöntemlerine, din eğitiminde program geliştirme ve değerlendirme alan yazınına, bu konu ile ilgili çalışma yapan araştırmacılara ve karar mercilerine önemli bilgiler sağlamaktadır. Alandaki diğer çalışmalar incelendiğinde ilahiyat eğitiminin farklı boyutlarıyla ilgili çok sayıda araştırmanın literatürde var olduğu ancak ilahiyat eğitiminde hedeflenen yeterlilikler, öğrenme çıktıları, muhteva, öğretim materyalleri, kaynaklar ve öğretim yöntemlerine ilişkin çalışmalara bakıldığında ise araştırmaların henüz istenilen sayıda olmadığı göze çarpmaktadır. Böylece konu alanı noktasında literatürdeki boşluğu doldurması açısından Kuşçuoğlu'nun yaptığı çalışmanın önemi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yapılan araştırmalarda özellikle eğitimde program geliştirme ilkelerinin, TYYÇ ve Bologna bilgi sistemi ile karşılaştırmalı olarak bütünsel bakış açısıyla incelenmemesi bir eleştiri noktası olduğu görülebilir fakat mevcut araştırmaların nicel yöntemlerle gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulursa nitel araştırma yöntemiyle yürütülen bu çalışmanın; ilahiyat fakültelerindeki akademisyenlerin deneyimleri üzerinden program geliştirmeye yönelik öneriler sunmaya katkı sağlayabileceği ifade edilebilir. Kuşçuoğlu'nun çalışmasının, ilahiyat alanındaki problem ve tartışma alanlarını ve bunlara dair ne tür çözüm yolu üretilebileceği yönünde araştırma yapmak isteyenler için önemli bir araştırma olduğu ifade edilebilir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.



Dergiabant

2024, 12(1): 317-320, doi: 10.33931/dergiabant.1438543



Akıllı Tasarımın Eleştirisi: Antik Çağ'dan Günümüze Yaratılışçılığa Karşı Materyalizm

Burak AYGÜN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 16.02.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 27.02.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Akıllı tasarım 20. yüzyılda M. Behe'nin indirgenemez karmaşıklık kavramı uyarınca, doğadaki çeşitli biyolojik sistemlerin süreç içinde evrimleşmeye müsait bir yapı sergilemediği hipotezi üzerinden kendisini temellendiren bir kuramdır. İlgili kuramın kendisini bilimsel bir söylem üzerinden temellendirme çabası günümüzde çeşitli açılardan eleştiri konusu yapılmaktadır. Bu kitap, tarihsel bir bağlam üzerinden bu tür eleştirilerin temellerini serimleme gayesi gütmektedir.

Anahtar Kelimeler: Akıllı Tasarım, Yaratılışçılık, Materyalizm, Teleoloji, Evrim.

&

Abstract: Intelligent Design is a theory that emerged in the 20th century, based on Michael Behe's concept of irreducible complexity, hypothesizing that various biological systems in nature do not exhibit a structure suitable for evolution over time. The attempt of this theory to establish itself through a scientific discourse is lately under criticism from various perspectives. This book aims to lay the foundations of such critiques within a historical context.

Keywords: Intelligent Design, Creationism, Materialism, Teleology, Evolution.

Atıf/Cite as: Aygün, Burak. "Akıllı Tasarımın Eleştirisi: Antik Çağ'dan Günümüze Yaratılışçılığa Karşı Materyalizm". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 317-320. doi: 10.33931/dergiabant.1438543

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Burak Aygün, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, burak9614@gmail.com.

John B. Foster, Brett Clark, Richard York. *Akıllı Tasarımın Eleştirisi: Antik Çağ'dan Günümüze Yaratılışçılığa Karşı Materyalizm*. Çev. Irmak Yavlal. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2023.

Herhangi bir konu hakkında yetersiz veriden yola çıkarak yargıda bulunmak, ilgili yargıyı kuşatıcı bir bakış açısı sunma noktasında eksik kılar. Tarihsel mukayese metodu bugün tartışılan çoğu konunun temellerini, uğrak noktalarını, güçlü ve zayıf yönlerini göstermesi bakımından önemlidir. Burada ele aldığımız kitap böyle bir yöntemle 1990'lı yıllarda Amerika'da ortaya çıkan akıllı tasarım hareketinin, tarihsel, bilimsel ve sosyo-politik bir eleştirisini sunuyor. Kısaca ifade edecek olursak akıllı tasarım; kendisini indirgenemez karmaşıklık hipoteziyle temellendirerek öne çıkan bir harekettir. İndirgenemez karmaşıklık herhangi bir parçasının eksik olması durumunda, asgari işlevlerini, dolayısıyla varoluşunu sürdürmesi mümkün olmayacak derecede karmaşık bir sistemi tanımlar. M. Behe kan pıhtılaşması, bakteri kamçısı gibi bazı biyolojik sistemlerin bu şekilde işlediğini iddia eder. Kuramın önemli bir özelliği iddiasını dini olmaktan ziyade bilimsel gerekçelere dayandırmasıdır.

On bölümden oluşan bu kitap Foster ve arkadaşlarının kendi ifadeleri ile "sosyal bir üründür"(s.8) ve temelde akıllı tasarım kuramının öne sürdüğü bilimsellik iddiasını sorgular. Yazarlar eserin ilk bölümünde, akıllı tasarım kavramını, kısmen eleştirel bir anlamda kullanan ilk kişinin Darwin olduğunu vurguladıktan sonra, bu kavramın 1990'lardan itibaren Amerika'daki köktendinci muhafazakâr Hristiyan çevreler tarafından, Darwin'in kullandığı anlamı tersyüz eder bir biçimde istismar edildiğini öne sürüyorlar. Bu çevrelerin kendi dini görüşlerini, bilimsellik adı altında kültürel yaşama sokma amaçlarına dikkat çekerek, 1920'li yıllardan itibaren başlatıldığını iddia ettikleri sürecin, 1990'lara kadar inişli çıkışlı uğraklarını ele alıyorlar.

Yazarlar kitabın ikinci bölümünde, önceki bölümdekine benzer bir seyir izleyerek akıllı tasarımın, yeni yaratılışçı teori adı altında naturalizmi elimine etme teşebbüsü olduğunun altını çiziyorlar. İlgili teşebbüsün teolojik ve siyasi yönüne dikkat çektikten sonra, Discovery Enstitüsü adı altındaki kuruluşun bu yöndeki faaliyetlerinden bahsediyorlar. Bu Enstitüsü'nün C.S Lewis'in Hristiyanlık savunusu ve materyalizm eleştirisi adı altında sarf ettiği görüşler temelinde kurulduğunu, asıl amacının tüm politik ve kültürel alanı, bilimsel olmayan, fakat bilimsellik adı altında sunulan akıllı tasarım kuramı vasıtasıyla ele geçirmek olduğunu iddia ediyorlar.

Foster ve arkadaşları üçüncü bölümde meselenin antik çağdaki köklerine uzanıyorlar. Bu bağlamda bir yanda Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılar, Cicero ve Plutarkhos'u diğer yanda ise Epiküros ve Lucretius'u, tartışmanın ana tarafları olarak konumlandırıyorlar. Buna göre birinci grubu, erekselciliğin temsilcileri olarak sunarlar, ikinci grubu materyalizmin temsilcileri olarak sunuyorlar. Yazarlar bu ayrımın ileriki yüzyıllarda da devam ettiğini; Ortaçağ Hristiyan teologlarının Epiküros eleştirilerinin temelinde, aynı karşıtlığın yattığını, çünkü Epiküros isminin tarih boyunca materyalizm ile özdeşleştiğini vurguluyorlar.

Dördüncü bölümde Foster ve arkadaşları, bir önceki bölümde materyalist-erekselci karşıtlığı üzerine oturttukları tartışmayı, Avrupa felsefi ve bilimsel anlayışı üzerindeki etkisi itibarıyla tartışıyorlar. Bu süreci Lucretius'un *Şeylerin Doğası Üzerine* adlı eserinin Avrupa'ya girişi ile başlatıyorlar. Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde doğa bilimlerindeki materyalist-mekanist paradigmanın canlanışını, bu geleneğin bir sonucu olarak görüyorlar. Bu dönemde Hristiyan geleneği açısından erekselci tarafın temsilcisi olarak Protestanlığı konumlandırıyorlar. Bu bağlamda Protestanlığın, öncüllerine benzer bir şekilde Epiküros'çu materyalist geleneğe karşı tavrını vurguluyorlar. Ardından materyalist geleneğin Aydınlanma dönemindeki izdüşümlerini ele alıyorlar. Bu bağlamda İngiliz empirist felsefesine ve 17. yüzyıl rasyonalistlerine değiniyorlar. Maddi dünyayı açıklama noktasında Newtoncu bilimle doruk noktasına ulaşan mekanist doğa anlayışının, geleneksel teologların doğal dünyayı açıklama noktasında yüzlerini vahiyden doğal teolojiye dönmelerine sebep olduğunu vurguluyorlar. Bu bağlamda John Ray, William Paley, Thomas Robert Malthus gibi isimlerin görüşlerini tartışıyorlar.

Foster ve arkadaşları, kitabın beşinci, altıncı ve yedinci bölümlerinde sırasıyla Marx, Darwin ve Freud'u ele alıyorlar. Bu üç ismi kendi alanlarında modern materyalizmin temsilcileri olarak konumlandırıyorlar

ve bunların kuramlarını oluşturma noktasında etkilendikleri kişilerle olan düşünsel ilişkilerini serimliyorlar. Bu bağlamda Marx'ın David Strauss, Epiküros, Plutarkhos, Francis Bacon, Reimarus, Feuerbach, Hegel, Malthus ve Darwin ile olan ilişkisine, din eleştirisine, ekonomik ve sosyo-politik görüşlerine yer veriyorlar. Darwin'in, John Herschel, Lamark, William Paley, Charles Lyell, Malthus ve Alfred Russel Wallace gibi isimlerle ilişkileri üzerinden, evrim teorisini keşfetme sürecini ve din hakkındaki düşüncelerini ele alıyorlar. Son olarak Freud'un dine yönelik eleştirileriyle birlikte Feuerbach, Brentano, Darwin, Lamark ve James George Frazer gibi isimlerle olan düşünsel etkileşimlerine değiniyorlar.

Kitabın sekizinci ve dokuzuncu bölümlerinde, buraya kadar yirminci yüzyıldan geçmişe doğru yaradılışçılık-materyalizm karşıtlığı temelinde serimledikleri tarihsel eleştirilerinin yönünü, ilgili argümanın "sözde bilimsel" iddialarına yöneltiyorlar.

Sekizinci bölümde Foster ve arkadaşları akıllı tasarımcıların iddialarını biyolojideki işlevselcilik ve yapısalcılık (biçimciler) tartışması bağlamında tartışıyorlar. İşlevselciler ve yapısalcılar arasındaki farkı birincileri organizmaların tamamıyla etraflarına uyum sağlayarak gelişmeleri görüşüyle, ikincileri ise, organizmaların değişime imkân tanıyan bazı verili yapılar sergiledikleri görüşüyle ayırt ediyorlar. Darwin'in evrim kuramının, yapıları da evrimsel sürece dâhil etmesi dolayısıyla yapısalcı iddiaları boşa çıkarttığını iddia ederek, günümüz akıllı tasarımcılarını, hala bu tür yapısalcı iddialara başvurmaları dolayısıyla eleştiriyorlar. Bu bağlamda ilgili yapıların bir ereğe matuf tasarlanmadığını, indirgenemez karmaşıklık olarak ifade edilen şeyin, J.S. Gould ve Elisabeth S. Vrba tarafından ileri sürülen eksaptasyon kavramı uyarınca açıklanabileceğini iddia ediyorlar. Kitapta yazarların eksaptasyon ve spandrel kavramı uyarınca akıllı tasarım savunucularına yaptıkları eleştiri şu şekilde özetlenebilir: Buna göre spandrel mimaride iki yapının bir araya gelmesiyle oluşan fakat herhangi bir doğrudan işlev sergilemeyen üçüncül yapıdır. Eksaptasyon görüşüne göre bu gibi yapılar, tamamen işlevsiz ve ereksiz bir şekilde evrimsel sürecin yan ürünleri olarak evrim havuzunda birikirler. Bunlar farklı adaptasyon süreçleriyle ileride çeşitli işlevler kazanabilme potansiyeline sahiptirler ve süreç içerisinde, bir amaca binaen tasarlanmamış olan herhangi bir yapıda, eksaptasyon havuzunda bulunan potansiyellerden biri olarak ortaya çıkabilirler. Yazarlara göre eksaptasyon kavramı uyarınca indirgenemez karmaşıklığa sahip olduğu iddia edilen herhangi bir sistem, akıllı bir tasarımcıya başvurmaya gerek kalmadan açıklanabilmektedir.

Dokuzuncu bölümde Foster ve arkadaşları akıllı tasarım savunucularının, fosil kayıtlarında aniden beliren yeni türleri, akıllı tasarım argümanına delil olarak kullanma yönündeki çabalarını, kesintili denge kuramı uyarınca eleştiriyorlar. J.S. Gould ve Niles Elredge'e referansla ifade edilen bu kuram, özetle; bir türün bir kısmının, çeşitli sebeplerden dolayı uzun bir süre boyunca yalıtılmış hale gelerek türün kalanından ayrışması ve yeni çevresine adapte olmasının, onun türün kalanıyla kıyaslandığında yeni bir türe dönüşme noktasında geçirdiği hızlı değişimi açıklayabildiğini öne sürer. Yazarların iddiası, fosil kayıtlarında aniden beliren yeni türlerin oluşumunu kesintili denge kuramı uyarınca yorumlamanın, akıllı tasarımcıların iddialarına nazaran daha doğru bir bilimsel açıklama modeli olduğu yönündedir. Bu bağlamda Foster ve arkadaşları evrimsel sürecin kaotik ilerleyişi ve öngörülemezliğini vurgulayarak erekselciliği eleştiriyorlar. Bu düşünceleri uyarınca, hâlihazırdaki hiçbir şeyin asla şu an olduğu şekilde olmak gibi bir ereksellik taşımadığını; "Günümüz dünyası hem sosyal hem de doğal yönleriyle, mümkün dünyalardan yalnızca biridir." (s.205) ifadeleriyle vurguluyorlar.

Foster ve arkadaşları, kitabın onuncu bölümünde Darwin'in doğal seçim sürecinin kaotikliğine vurgu yaparken kullandığı "Doğa, on binlerce keskin kamayla kaplı bir yüzeye benzetilebilir" (s.208) şeklindeki değişmeceli ifadesinin, akıllı tasarımcılar tarafından ideolojik olarak ters yüz edilerek kullanıldığını iddia ediyorlar. Bu bağlamda Discovery Enstitüsü'nün, 1999 yılında yayınladığı Kama adlı belgeyle, Darwin'in kullandığı bu mecazı ters yüz ederek teolojik, politik, ahlaki, kültürel alanlarda vaki olan naturalist-materyalist etkiyi bilimsel olmayan yollarla manipüle etmeyi amaçladığını ileri sürüyorlar.

Günümüzde kulaktan dolma bilgilerle gerek evrim teorisi gerekse yaradılışçılık veya akıllı tasarım hakkında birçok eleştiri yapılmaktadır. Fakat ilgili konu hakkında yeterince bilgi sahibi olunmadan

yapılan bu tür eleştirilerin “sözde” eleştiriler olmaktan öteye geçmediği de aşikârdır. Sahici bir eleştiri kültürünün gelişmesi her şeyden önce, hangi seviyeden olursa olsun muhatapların birbirlerinin düşüncelerini kavramaları ön şartına bağlıdır. Ancak bu tür bir kavrayış sonrasında yapılacak eleştiriler, düşünceyi daha ileri noktalara taşıyacaktır. Foster, Clark ve York’un imzasını taşıyan bu kitap akıllı tasarım kuramının eleştirisi noktasında bu tür bir bakış açısını teşvik edici niteliktedir. Foster ve arkadaşları eleştirilerini, tarihsel ve bilimsel bir bağlama oturtarak, materyalizm-yaradılışçılık, mekanizm-erekselcilik, evrim-akıllı tasarım şeklinde sundukları dikotomik bir şema çerçevesinde serimliyorlar. Bu şema uyarınca eleştirdikleri isimlerin görüşlerine atıfta bulunarak ilerliyorlar ve bu yönleriyle, ilgili tartışmayı takip etmeyi kolaylaştırıyorlar. Yazarların eleştirilerini ifade etme noktasında kullandıkları üslup, ilgili tartışmayı serimlemek noktasında benimsedikleri ikili ayırım gereği, zaman zaman taraflı ve savunmacı bir şekle bürünüyor. Fakat kitabın bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda genel itibariyle nesnel üsluplarını koruyorlar. Yazarların ortak amaçlarının, ilgili tartışmanın ana hatlarıyla 2500 yıllık karşılaştırmalı bir tarihini sunarak akıllı tasarım kuramını eleştirmek olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kitabın gerek eleştiren tarafın eleştiri sebeplerini gerekse eleştirilen tarafın eleştirilme sebeplerini açıkça ifade ettiği görülüyor. Bu noktada kitabın, her ne kadar hacmi gereği bir el kitabı niteliğinde olsa da ele aldığı isimlerin düşüncelerini sunmada aşırı bir sığığa düşmemesi ve dipnotlarının yol göstericiliği ile konuyu karşılaştırmalı bir şekilde daha derinliklice ele almak isteyen araştırmacılara yol gösterici bir nitelikte olduğunu söyleyebilirim.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.



Dergiabant

2024, 12(1): 321-324, doi: 10.33931/dergiabant.1410407



Plotinus'un Felsefesi

Tuğba GÜRSU¹ 

Geliş Tarihi (Received): 26.12.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 17.01.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2024

Öz: Plotinos, düşünce tarihinde önemli bir yer tutan Antik Çağ Yunan filozofudur. Geliştirmiş olduğu öğretisi ile düşünce dünyasına yön vermeyi başarmıştır. Filozofun düşünce dünyasına olan etkisi, bilhassa Batı'da yeni çalışmaları doğurmuştur. Bu çalışmada, söz konusu ilginin bir ürünü olan Émile Bréhier'in "Plotinos'un Felsefesi" isimli eseri incelenmektedir. Bu eser, Plotinos'un öğretilerini açıklamakla birlikte filozofun öğretisinin kökenlerine dair yeni bir perspektif sunmaktadır. Bu nedenle tanıtımını yaptığımız kitap, Plotinos'un felsefesine ilgi duyanların faydalanacağı bir eserdir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Plotinos, Bir, Nous, Ruh.

&

Abstract: Plotinus is an ancient Greek philosopher who holds an important place in the history of thought. He has succeeded in shaping the world of thought with the doctrine he has developed. The influence of the philosopher on the world of thought has given rise to new studies, especially in the West. In this study, Émile Bréhier's "The Philosophy of Plotinus", which is a product of this interest, is examined. The work explains Plotinus' teaching and offers a new perspective on the origins of the philosopher's teaching. Therefore, the book that we studied is a beneficial source for people who are interested in the philosophy of Plotinus.

Keywords: Philosophy of Religion, Plotinus, One, Nous, Soul.

Atıf/Cite as: Gürsu, Tuğba. "Plotinos'un Felsefesi". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 321-324. doi: 10.33931/dergiabant.1410407

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Lisans Öğrencisi, Tuğba Gürsu, Sakarya Üniversitesi, tugba.gursu@ogr.sakarya.edu.tr.

Émile Bréhier. *Plotinus'un Felsefesi*. Çev. Ayşe Meral-Ahmet Faruk Çağlar. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Plotinos, düşünce tarihinde önemli bir yer tutan Antik Çağ Yunan filozofudur. Onun geliştirmiş olduğu felsefi öğreti, başta Yahudi Hristiyan düşüncesini ardından İslam düşüncesini etkilemiştir. Bu önemine rağmen ülkemizde Plotinos'un felsefesine dair yeterince akademik çalışmanın yapıldığını söylemek mümkün değildir. Batı akademik camiasında ise Plotinos'a olan ilgi hiç eksilmemiştir. Bu ilginin bir ürünü olarak ele alacağımız Émile Bréhier'in *Plotinos'un Felsefesi* adlı eseri 1921-1922 kış döneminde Sorbonne'da verdiği derslerinden oluşan bir çalışmadır.

Bréhier, kitabında Plotinos'un öğretisinin merkezi olarak kabul ettiği "Tanrısal şeyler" (Bir, Akıl ve Ruh) üzerine yoğunlaşmaktadır. Kitap, girişten sonra "M.S. 3.yüzyıl", "Enneadlar", "Plotinos'un Felsefesinin Temel Sorunu", "Sudur", "Ruh", "Akıl", "Plotinos'un Oryantalizmi", "Bir", "Sonuç" ve "Ek- Duyusal Dünya ve Madde" isimli on bölümden oluşmaktadır. Burada her bölüme değinme imkânımız bulunmadığından özellikle önemli gördüğümüz bölümlere odaklanacağımızı belirtmeliyiz.

"Sudur" başlığını taşıyan dördüncü bölümde Bréhier, Plotinos'un öğretilerinde gerçekliğin rasyonel ve tinsel olmak üzere bir çift temsilinin bulunduğuna dair tezini örneklendirmek üzere Plotinos'un sudur kuramını incelemektedir. İlk olarak kuramın rasyonel yönünü ele alan yazar, sudur kavramının çağrıştırdığı düşüncenin, yaygınlığı ve tarihsel önemi bakımından bugünkü evrim düşüncesiyle karşılaştırılabileceğini ifade etmektedir (s.55). Akabinde Plotinos'un öğretilerinde ihmal edildiğini düşündüğü bir gözlemini aktarmaktadır: Plotinos'un kullanmış olduğu astronomik sistem, metafiziği ile sıkı bir ilişki içinde olduğundan bu ilişki, hipostazları ve hipostazların aralarındaki ve duyusal dünyayla olan irtibatını belirlemektedir (ss.56-57). Bu hipostazlar hiyerarşisi Bir, Akıl ve Ruh'tan oluşmaktadır. Akıl'ın Bir'den, Ruh'un Akıl'dan suduru zorunlu ve ebedidir. Yazar, üç hipostaz sisteminin rasyonel yönünü açıkladıktan sonra Plotinos'un, 'Antik filozofların varlığın neden düşük dereceleri vardır' sorusunu gündemine alarak gerçekliğin tinsel yönünü açıklamaktadır. Özetleyecek olursak Plotinos, bu soruya birtakım imgelerle yanıt vermektedir. Burada gösterilmeye çalışılan ana husus, metafizik gerçekliğin hipostazlaşmış manevi bir yaşam olduğudur.

"Ruh" başlığını taşıyan beşinci bölümde yazar, ilk olarak ruhun ne olduğuna dair bilgilere yer vermektedir. Ardından Plotinos'un, ruhu örgütleyici bir güç olarak kabul eden animist gelenekle, ruhun duyusal dünyaya gelişini düşüş olarak kabul eden Orfik Pisagorcu geleneği birleştirmesinden ötürü öğretisinde bir karşıtlığın bulunduğunu belirtmektedir. Yazara göre, bu çatışma şu şekilde çözülür: "Bir yandan, animist fiziğin, kendi kader anlayışına uygun bir anlamda dönüştürülmesiyle; öte yandan, evrensel düzen ile ruhların özel kaderi arasında anlaşmaya varma girişimiyle" (s.71). Şöyle ki Plotinos'un animizmi yorumlaması tekil ruhun yanında alem ruhunun varlığını kabul etmesine, Stoacıların tohumu nedenini yorumlaması Ruh'a aktif güç olmasının yanında bir temaşa etkinliği görevi vermesine neden olmuştur. Filozof'un bu eğilimlerinin arkasında, hakiki gerçekliği manevi hipostazlaşmış bir yaşamda görmesi yatmaktadır. Ruh'un temaşa etkinliği, bir yanıyla akla diğer yanıyla maddeye dokunduğundan ötürü düzenleyici bir güçtür ve bu sebeple iyidir. Ancak diğer taraftan Ruh'un bir ve çok olduğu kabulü evren ile çoklu yaşamlar arasında bir düzen farklılığına neden olmaktadır. Çünkü ruhların tikel bedenlerle birleşerek çokluğa geçmesi, manevi yaşamı da çokluğa geçirmektedir. Bu eylem kendisini iki şekilde gösterir: Ruh'un bedeni canlandırdığı zorunlu eylem ve Ruh'un kendi iradesiyle bedene bağlandığı eylem. Söz konusu ikinci eylem, ruhların özel kaderinin bir ifadesi olmasıyla kötüdür.

Beşinci bölümde ele alınan bir diğer konu ise Plotinos'un psikolojisidir. Yazar, ruhun temaşasının ne olduğunu açıklayarak ruhsal yetilerin duyusal dünyayla ilişki içinde olan Ruh'a ait olduğunu ortaya koymaktadır. Ardından söz konusu ruhsal yetileri (hafıza, acı, haz, arzu, öfke, idrak) tek tek ele almaktadır.

Bréhier, "Akıl" başlığını taşıyan altıncı bölüme Akıl kuramının felsefi ve manevi olmak üzere iki ayrı yönü olduğunu belirterek başlamaktadır. Mevcut ikiliğin Nous terimini karşılayan sözcüğün seçiminde de kendisini gösterdiğine işaret eden yazar, Nous'u karşılamak üzere geleneğin onayladığı Akıl (intelligence) sözcüğünü kullanmayı tercih etmektedir. Yazar, incelemesinde ilk olarak kuramın felsefi

unsurlarını tespit etme yoluna giderek şu sonuca ulaşmaktadır: "Akıl hipostazı, Plotinos'ta bir ideler dünyası, formların kökeni, bir monad sistemi şeklinde üçlü bir bakış açısı altında ortaya çıkar. Bu nedenle akıl kuramı, duyuşal dünyaya egemen olan rasyonel, ahlaki ve estetik değerlerin gerçekliğinin doğrulanması ve onun hakkındaki yargılarımızdır" (s.113). Ardından Plotinos'un ilgi odağında bilen öznenin, nesnesiyle özdeşleştiği ruhsal odaklanma halleri olduğunu belirtmektedir. Plotinos, söz konusu ilgi sebebiyle kullandığı felsefi unsurları kendi amacına uygun olarak düzenlemiştir. Plotinos'un, Akıl biçimsel bir manevi tutum ve kendimiz hakkında düşünceye dalma olarak kabul etmesi onu, Platoncu akıl ve akledilir ayrımını ortadan kaldırmaya götürmektedir. Zira bu özne nesne ayrımı, aklın bizzat kendisinin bilgisine, onunla ilgili apaçıklığa (evidence) ulaşmayı engeller niteliktedir. Bu ayrım ortadan kalktığından yani akıl ve akledilir özdeş kılındığında "Akıl, düşünceden düşüncenin bizzat varlığına doğrudan bir geçişi" olarak kendi varlığını bildirmektedir (s.118). Bu noktada yazar, Akıl hipostazının Kartezyen Cogito'nun başlangıcı olarak kabul edilebileceğini ileri sürmektedir.

"Plotinos'un Oryantalizmi" başlıklı yedinci bölüm, kitabın en özgün kısmı gibi görünmektedir. Bréhier, bu bölümde Plotinos'un öğretisinde Yunan felsefesine yabancı olan düşüncelerin niteliğini ve kaynağını araştırmakta ve yaptığı bu araştırmayı 'Plotinos'un oryantalizmi' olarak nitelendirmektedir. Yazar, Plotinos'un Helen geleneğine yabancı olan düşüncülerini, filozofun ilgilendiği sorunlarla belirlemektedir. Yazara göre, "Tüm bu sorunlar tek bir soruna indirgenir: Bilincinde olduğumuz, tikel varlık ile tümel varlığın ilişkisidir" (s.128). Ancak filozofu Helen geleneğinden kesin olarak ayıran ele aldığı sorun değil, sorunu mistik bir düzlemde çözüme kavuşturmasıdır.

Bölümün Plotinos'un düşüncesiyle döneminin Doğu dinlerinin mukayese edildiği kısmında ise yazar, şu tespitlerde bulunmaktadır: Plotinos'un öğretisi, bireyin Tanrıyla ilişki kurmasına yardımcı herhangi bir arabulucu bulundurmamasıyla, gerçek bir dini topluluğu meydana getirmemesiyle, herhangi bir dini pratiğe yer vermemesiyle döneminin diğer dini hareketlerinden ayrılmaktadır (ss.131-136).

Bréhier, K.H. Müller'e referansla Plotinos'un kurtuluş dinlerinin düşüncelerine karşı bir antipati sergilediğini belirtmektedir. Bu antipatinin arkasında Plotinos'un benimsediği bir dini ideal bulunmaktadır. Yazar, söz konusu dini idealin, Spinoza ve Schelling'i Plotinos'la aynı itirazlara götürmesinden dolayı Plotinos'u bir dini geleneğin başlatıcısı olarak görmekte ve bu geleneğin Hindistan'a kadar uzandığını kabul etmektedir. Yazar, tezini güçlendirmek adına ilk olarak Hindistan'la gerçekleşmiş temaslara ve Plotinos'un öğretisinin oluştuğu ortama değinmektedir. Deussen ve Oldenberg'in çalışmalarına atıfla Plotinos, Spinoza ve Schelling'in öğretilerinin Upanişadlar'da mevcut olduğunu belirtmektedir. Bu bilginin ardından Upanişadlar'ı inceleyen yazar, Brahman ile Atman'ın özdeşleşmesini tefekkür pratiğinden ileri gelen bir sezgi olarak tanımlamaktadır (ss.145-146). Bu tanım Plotinos'taki dini idealinin ne olduğunu da göstermektedir. Yani dini ideal; dini bir sezgidir. Yazar, bu sezginin içeriğine dair saptamalarda bulunarak Plotinos'un felsefesinin Upanişadlar'la olan uyumunu ortaya sermektedir.

"Bir" başlığını taşıyan sekizinci bölümde Bréhier, Bir hipostazının Akıl'dan üstün olduğuna ve doğasının akılla bilinemez olduğuna değinerek başlamaktadır. Araştırmasındaki amacının, öğretilerdeki irrasyonelizmin anlamını ortaya koymak olduğunu belirten yazar, incelemesiyle Bir kuramında bir çift yönlülüğün bulunduğu ulaşmaktadır: Akılcı yön ve Mistik yön. Plotinos'un, manevi hayatı, akli bilginin şartı kıldığını iddia eden yazar, bu iddiayla kuramın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Yazar, tezini güçlendirmek adına ilk olarak Plotinos'un mistik deneyimini ele almaktadır. Platoncu aşk diyalektiğinin, Plotinos'un kuramındaki vecd ile bağlantılı olduğunu belirten yazar, bu aşk diyalektiğini "ruhun aşığı maşuka mümkün olduğunca benzer kılacak hazırlığı, bir soyutlama yöntemi" olarak sunmakta ve nihai noktada bu hazırlığın, vecd ile tamamlandığını belirtmektedir (s.174). Yazar, bu açıklamalarının ardından Porfiryus'a referansla Plotinos'un Porfiryus'la olduğu süre içerisinde dört defa mistik tecrübe yaşadığını belirtmekte ve filozofun Enneadlar'da yaşadığı bu tecrübeyi nasıl betimlediğine yer vermektedir: "sevilen nesneye karışmak isteyen", "O aynı anda sevilen nesne, sevgi ve öz sevgidir... Kendini sever; saf aydınlığını sever, bizzat kendisi sevdiği şeydir" (ss. 175-176).

“Sonuç” adlı bölümde Bréhier, Plotinos’un Batı felsefesine yeni bir idealizm getirdiğini iddia etmektedir, ancak bununla yeni bir akımı değil, gerçeklik tasavvurumuzu dönüştüren derin bir eğilimin açığa çıkarılmasını kastettiğinin kaydını da düşmektedir. Yazar, bölümü söz konusu yeni idealizmi açıklamaya tahsis etmektedir. Bölümde belirtilenler Plotinos’un idealizminin, nesne özne ilişkilerini dönüştürdüğünü göstermektedir. Plotinos, bu dönüşümü Tanrısal şeylerin altına hakiki gerçeklik olarak; aktif öznelere, manevi faaliyetleri yerleştirerek sağlamaktadır: “Saf özne Bir; ideal olarak nesnesinden ayrılmış özne Akıl; son olarak nesnelere dünyasında saçılıp dağılan bir özne Ruh; bunlar her yerde farklı faaliyet derecelerine sahip etkin öznelere” (s.198). Bu tasavvur, öznenin yani Ben’in içsel yaşamla birlikte Tanrısal şeylere dönüşmesini sağlamaktadır. Bu noktada Plotinos’un idealizmi, kader sorununu çözmektedir. Zira bu tasavvur, özneyi hakiki gerçeklik ile özdeş kılmaktadır. Özne, içe dönmek suretiyle öz bilgisine yani Tanrısal bilgiye ulaşarak kurtuluşa ulaşabilmektedir. Bréhier, Plotinos’un ölüm döşesinde “İçimdeki tanrıyı, evrendeki tanrıya döndürmeye çalışıyorum” şeklindeki sözlerinin öğretisinin bir özeti niteliğinde olduğunu tasdikleyerek bölümü nihayete erdirmektedir.

Kitap hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak diyebiliriz ki, Bréhier’in çalışması Plotinos’un öğretisini başarılı bir şekilde sunmaktadır. Enneadlar’a çokça atıf yaptığı eserinde bir bölümü filozofun eserini ve üslubunu açıklamaya ayırması okuyucuyu aydınlatmakta ve kitap boyunca müteyakkız tutmaktadır. Yazar, çalışmasında pek çok iddiada bulunmaktadır. Değerlendirmede bu iddialara elimizden geldiğince yer verdik. Fakat özellikle ilgimizi çeken, yazarın Plotinos’un öğretisinin Upanişadlar’dan esinlenme taşıdığına dair tezidir. Zira yazarın bu tezi, geleneğimizde bulunan Plotinos’un mistik öğretisinin kökenine dair yeni bir kapı aralamaktadır. Yazarın işaret ettiği yolun araştırmacılar tarafından takip edilmesi sadece Plotinos, Spinoza, Schelling’in öğretilerinin değil, geleneğimizdeki öğretilerin anlaşılması noktasında da büyük önem arz edecektir. Çeviri özelinde ise eserde geçen “şeytan” yerine “daimon”; “sevgili” yerine “aşık”; “bütünsel ruh” yerine “evren ruhu” veya “tümel ruh” sözcüklerinin kullanılmasının, Plotinos’un felsefesi ile bütünlük oluşturması açısından daha yerinde kullanımlar olabileceğini belirtmek isteriz. Bununla birlikte Plotinos’un felsefesine dair tercümesi fazlasıyla gecikmiş böylesine önemli bir çalışmanın dilimize kazandırılması takdire şayandır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.