

E-ISSN: 2757-8399

KOCATEPE

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Journal of Kocatepe Islamic Sciences



Cilt / Volume: 7

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2024

e-ISSN: 2757-8399

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

Cilt / Volume: 7

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2024

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

e-ISSN: 2757-8399

Cilt: 7 Sayı: 1 (Haziran 2024)

Eski Adı

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Eski Adıyla Yayın Yılı

2018-2020 (c.1, s.1 – c.3, s.2)

Önceki e-Issn: 2667-4785

KAPSAM: Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran ve Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yılda iki kez
yayınlanan ulusal bilimsel hakemli elektronik
bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 - 600
kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve
İSNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan
kaynakça içerir.

Yönetim Yeri ve Adresi

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr

Tel: 0 272 218 31 50 Fax: 0 272 218 31 53

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Volume: 7 Issue: 1 (June 2024)

Previous Title

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Sciences

Formerly Published Year

2018-2020 (vol. 1, is. 1 – vol. 3, is. 2)

Former e-Issn: 2667-4785

SCOPE: Social and Human Sciences/Theology
Studies

PERIOD: Biannually (June and December)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a national
peer-reviewed academic e-journal published twice a
year.

Articles contain an English title, an abstract (500 -
600 words), keywords (at least 5 concepts) and a
bibliography (with The ISNAD Citation Style).

Executive Office

Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology
Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr

Tel: +90 272 218 31 50 Fax: +90 272 218 31 53

<https://dergipark.org.tr/en/pub/kiid>

Dizinleme Bilgileri/Indexing



**Web of Science Emerging
Sources Citation Index**
(Accept: 10/05/2024 |
Indexing Start: 2022 - 5/1)



Tr Dizin

Turkish National Database
Indexing Start: 2020



DOAJ
Directory of Open Access
Journals
Indexing Start: 2023



ERIH PLUS

European Reference Index
For The Humanities And
Social Sciences
Indexing Start: 2021



Bu eser Creative Commons Atf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> kiid@aku.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Afyon Kocatepe Üniversitesi/Afyon Kocatepe University
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
<https://yayin.aku.edu.tr/kocatepe-islami-ilimler-dergisi/>

Afyon Kocatepe Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi / Owner on Behalf of the Afyon Kocatepe University

Prof. Dr. Mustafa Güler
Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mguler@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2811-6403>

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Münir Yaşar Kaya
Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
munirkaya16@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7089-5634>

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin Akbaş
Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
yakbas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

Alan Editörü (Felsefe) / Field Editor (Philosophy)

Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş
Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
etas@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0439-1240>

Alan Editörü (Din Eğitimi) / Field Editor (Religious Education)

Doç. Dr. İrfan Erdoğan
Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi /Konya Necmettin Erbakan University Faculty of Ahmet Keleşoğlu Theology
Konya/TÜRKİYE
irfanerdogan87@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2452-1252>

Alan Editörü (Din Psikolojisi) / Field Editor (Psychology of Religion)

Doç. Dr. Mebrure Doğan
Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mebruredogan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9027-144X>

Alan Editörü (Din Sosyolojisi) / Field Editor (Sociology of Religion)

Dr. Öğr. Üyesi Ekber Şah Ahmedi
Bursa Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi /Bursa Technical University Faculty of Humanities and Social Sciences
Bursa/TÜRKİYE
ekber.ahmedi@btu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0144-2153>

Alan Editörü (Dinler Tarihi) / Field Editor (History of Religion)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Şengil
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi /Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Sciences
Kırşehir/TÜRKİYE
mustafa.sengil@ahievran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2904-1776>

Alan Editörü (Tefsir) / Field Editor (Tafsir)

Doç. Dr. Ercan Şen
Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
ercansen@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

Alan Editörü (Hadis) / Field Editor (Hadith)

Dr. Muhammed Furkan Taha Demirbaş
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Süleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/TÜRKİYE
muhammeddemirbas@sdu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3022-8439>

Alan Editörü (Arap Dili Belagatı) / Field Editor (Arabic Language and Rhetoric)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin Görgün
Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
muhammedemingorgun@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

Alan Editörü (İslam Hukuku) / Field Editor (Islamic Law)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ferruh Oruç
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /İzmir Katip Çelebi University Faculty of Theology
İzmir/TÜRKİYE
muhammedferruh.oruc@ikc.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2246-6579>

Öğr. Gör. Hüseyin Altıntaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
h.altintass@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3188-2486>

Alan Editörü (Tasavvuf) / Field Editor (Sufism)**Doç. Dr. Orhan Musahanlı**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Afyon
Kocatepe University Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
orhan.musahanli@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9081-3771

Alan Editörü (Kelam) / Field Editor (Islamic Theology/Kalam)**Doç. Dr. Mücteba Altındaş**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Afyon
Kocatepe University Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mucteba75@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0452-6408

Alan Editörü (İslam Tarihi) / Field Editor (History of Islam)**Doç. Dr. Abdullah Çakmak**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
acakmak1634@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9246-3373

Alan Editörü (Türk İslam Edebiyatı) / Field Editor (Turkish Islamic Literature)**Doç. Dr. Oğuz Yılmaz**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
oguzylmz41@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3162-3924

Alan Editörü (Türk İslam Sanatları) / Field Editor (Turkish Islamic Art)**Dr. Öğr. Üyesi Kübra Yılmaz**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
k.yilmaz@aku.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-9540-4352

Alan Editörü (Dini Musiki) / Field Editor (Turkish Religious Music)**Öğr. Gör. Hasan Özeyrancı**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Afyon
Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
hasanozeyranci@windowslive.com
https://orcid.org/0000-0003-3703-3626

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor**Öğr. Gör. Ahmet Ensar Kahraman**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
ahmetensar06417@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6133-2509

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors**Dr. Öğr. Üyesi Büşra Kutluay Çelik**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
busra_kutluay@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0664-2955

Arş. Gör. Rumeysa Bektaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
rrumeysabektas@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7683-7729

Alan Editörü (İstatistik) / Field Editor (Statistic)**Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
fcakmak@aku.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-0333-3834

Sekreteryası / Secretariat**Arş. Gör. Mehmet Hilmi Güler**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mehmethguler43@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9228-9563

Ön Kontrol Editörleri / Editors of Pre-Control**Arş. Gör. Alaaddin Göçer**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
alaaddingocer4242@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8018-7623

Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
kyesilkaya34@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6789-9327

Arş. Gör. Mehmet Ünler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
mehmetunlerr@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3870-3839

Arş. Gör. Muhammed Ali Kaplan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
muhammedalikaplan60@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6990-9683

Arş. Gör. Mehmet Sefa Akan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE
akanmehmetsefa@gmail.com
https://orcid.org/0009-0004-3415-1293

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İrfan Görkaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, gorkas08@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7134-225X>

Prof. Dr. Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE,
semih.cejhan@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>

Prof. Dr. Walid A. Saleh

University of Toronto, CANADA
walid.saleh@utoronto.ca

Doç. Dr. Abdullah Erdem Taş

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TÜRKİYE, abduallah.tas@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2680-7713>

Doç. Dr. Eyüp Kurt

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, ekurt@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0351-9575>

Doç. Dr. Kenan Özçelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic
Sciences
Ankara/TÜRKİYE, ozcelikkenan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>

Doç. Dr. Zekiye Sönmez

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, zsonmez@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1672-4823>

Dr. Öğr. Üyesi Emin Uz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, eminuuz83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

Dr. Öğr. Üyesi Faruk Emrah Oruç

Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Theology
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, ebuhasen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4008-7967>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, abdurrezzaktek@hotmail.com

Prof. Dr. Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, ademapak@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin Çelik

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TÜRKİYE, celikk@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology
Konya/TÜRKİYE, fikretkarapinar@gmail.com

Prof. Dr. Hasan Tevfik Marulcu

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/TÜRKİYE, hasanmarulcu@sdu.aku.tr

Prof. Dr. Hüseyin Günday

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, hgunday@hotmail.com

Prof. Dr. Kasım Küçükakalp

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, kasimkucukakalp@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Karakaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and
Sciences
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, mkarakas@aku.edu.tr

Prof. Dr. Nebi Mehdiyev

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Trakya University Faculty of Arts
Edirne/TÜRKİYE, nebimehdiyev@trakya.edu.tr

Prof. Dr. Recai Doğan

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara University Faculty of Theology
Ankara/TÜRKİYE, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Istanbul Aydın University Faculty of Law
İstanbul/TÜRKİYE, vecdiakyuz@aydin.aku.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar Aydınli

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TÜRKİYE, yasaraydinli@hotmail.com

Prof. Dr. Ali Öztürk

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Istanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TÜRKİYE, a.ozturk@istanbul.edu.tr

Yayın İlkeleri

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, ulusal hakemli akademik bir dergi olup yılda iki sayı elektronik olarak yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel veya ek sayılar yayımlanabilir. Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat alanına dair araştırma makaleleri yayımlar.

Derginin kapsamına Temel İslam Bilimleri'nden Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Belagati/Edebiyatı, Kıraat alanları; Felsefe ve Din Bilimleri'nden İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık alanları; İslam Tarihi ve Sanatları'ndan İslam Tarihi, Türk İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Türk Din Musikisi alanları ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanından çalışmalar girmektedir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir.

Araştırma makalesinin hacmi en az 3.000, en fazla 10.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça dahil). Makalelerin Türkçe başlık, öz (250-300 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract (500-600 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve İsnad Atif Sistemi 2. edisyonda hazırlanan kaynakça içermesi gereklidir.

Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazarın veya yazarlardan en az birisinin doktor ünvanına sahip olması gerekir. Tezden üretilen

The Publication Principles

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a national, peer-reviewed, and academic journal that is published electronically twice a year when necessary, special or additional issues can be published. It publishes scientific researches article about Social and Human Sciences/Theology field.

The scope of the journal includes studies in the following fields: - Basic Islamic Sciences: Tafsir, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature and Kıraat; - Philosophy and Religious Sciences: Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic; - Islamic History and Arts: History of Islam, History of Turkish Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Turkish Religious Music; - Education of Religious Culture and Ethics.

It is required that the articles to be sent to Journal of Kocatepe Islamic Sciences is an original article filling a gap in the related field or an analysis evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and ORCID information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of Journal of Kocatepe Islamic Sciences is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, English and Arabic articles may also be included in each issue. English and Arabic articles should include Turkish title, Turkish and English abstracts, and Arabic articles should also include a bibliography in Latin letters.

The length of a research article should be at least 3.000 and no more than 10.000 words (including Turkish and English abstracts, bibliography). It should include Turkish title, Turkish abstract (250-300 words), key words in Turkish (at least 5 terms), English Title, English abstract, key words in English (at least 5 terms), and bibliography prepared in accordance with the Isnad Citation Style 2nd version.

The article should be prepared in accordance with the author guidelines and then uploaded to the system.

makalelerde öğrenci ilk yazar, danışman ikinci yazar olmalıdır.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak - 1 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz - 1 Ekim arasındır. Bu tarihlerden sonra gelen başvurular kabul edilmeyecektir.

Özel Sayı Yayımlama Politikası

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özel sayıda yer alması için gönderilen makaleler önce önce yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Sonra derginin yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir ve intihali önlemek için benzerlik tarama yapılır. Bu aşamalardan sonra çift taraflı körlene modelinin kullanıldığı akran değerlendirmesi sürecine alınır. Özel sayıya gönderilen makaleler de "değerlendirme süreci" sayfasında ilan ettiğimiz ilkelere uygun olarak değerlendirilecektir.

Atıf ve Referans Sistemi

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde intihal.net yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

The author or at least one of the authors must have a doctor's degree. In articles produced from the thesis, the student must be the first author and the advisor should be the second author.

One study of an author can be published at most in an issue.

Article acceptance dates of the journal published in June and December are between 1 January and 1 April for the June issue and 1 July and 1 October for the December issue. Applications received after these dates will not be accepted.

Editorial oversight and processing concerning special issues

A special issue can be published in the journal once a year upon the request of the Editorial Board. Manuscripts sent for inclusion in a special issue are first subjected to editorial review. Then it is examined in terms of compliance with the writing rules of the journal and similarity is scanned to prevent plagiarism. After these stages, it is taken into the peer review process in which the double-blind model is used. Articles sent to the special issue will also be evaluated in accordance with the principles we announced on the "Peer-Review Processes" page.

Citation and Reference System

Journal of Kocatepe Islamic Sciences requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the intihal.net software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%.

Processing and Printing Charge

Journal of Kocatepe Islamic Sciences does not ask for processing and printing charge from the authors.

Conflict of Interest

Journal of Kocatepe Islamic Sciences ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Copyright

Authors publishing with Journal of Kocatepe Islamic Sciences retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kurallarına uygun hazırlanması gerekmektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen bütün yazı türleri (sempozyum bildirisi, kitap değerlendirme yazıları dahil) Yayın Kurulu İncelemesi, Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

1. Yayın Kurulu İncelemesi

Dergimize ulaşan çalışmalar 30 gün içerisinde yayın kurulu tarafından incelenir. Yetersiz görülen çalışmalar hakem incelemesine alınmadan yayın kurulu tarafından yazara iade edilir.

2. Ön Kontrol Süreci

Yayın kurulu tarafından incelenen makaleler ön kontrol sürecine alınır. Bu aşamada intihal.net yazılımı aracılığıyla intihal taraması yapılır. Dergimizde maksimum benzerlik oranı %20 olarak kabul edilmektedir. Makaleler dergi yazım ilkeleri yönüyle incelenir bulgular ön değerlendirme formuna işlenir. Yazara düzeltmesi için sevk edilir. Ön kontrol sürecinde yazılar derginin yazım ilkelerine uygunluk açısından 1 defa incelenir, talep edilen değişiklikler gerçekleşmediği takdirde reddedilir ve aynı yayın döneminde işleme alınmaz. Ön inceleme en fazla 20 gün içinde tamamlanır.

3. Hakem Değerlendirme Süreci

Ön kontrol aşamasının ardından çalışmalar hakem değerlendirme sürecine dahil edilir. Çalışmanın konusuna göre atanan "Alan editörü" hakem sürecini yönetir.

Alan editörü, öncelikli olarak konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine makaleyi sunar. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemlerden incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatlerini online makale değerlendirme formuna işaretlemesi ve çalışma hakkındaki düşüncelerini metin kutusuna yazması talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakemler değerlendirdikleri çalışmayı kendi çıkarı için kullanmayacağını, çalışmayla ilgili hiçbir bilgi ve belgeyi üçüncü bir kişi ile paylaşmayacağını taahhüt etmiş olurlar.

Bir araştırmanın dergiye kabulü için en az iki hakemden olumlu değerlendirme alması gerekir. Bir hakemin olumlu, ikinci hakemin olumsuz değerlendirme yapması durumunda araştırma, üçüncü hakeme gönderilebilir. İki hakemin olumsuz değerlendirmesi durumunda araştırma dergide yayımlanmaz.

Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. All article types (including symposium papers, book reviews) that are sent for being published are gone through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

1. Editorial Board Review

The articles sent to our journal are evaluated by the Editorial Board in 30 days. The studies that are considered as inadequate are returned to the author by the Editorial Board before the process of peer-review.

2. Pre-Control Process

The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for one time but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period. The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the intihal.net software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it. Pre-control process is completed in maximum 20 days.

3. Referee Evaluation Process / Peer-Review Process

The articles considered as successful by the Editorial Board in the pre-control process are included to the process of peer-review. The "Field editor" appointed follows up the process according to the issue of the article. The field editor presents the article primarily for evaluation of at least two reviewers who have a doctoral dissertation, book, or article related to the issue. The process of peer-review is carried out confidentially in the scope of double-blind peer review implementation. The reviewers/ referees are asked for filling in online article evaluation form according to their views and opinions about the article that they have investigated and writing their ideas about the article on the text box. Authors have the right of opposition and defence for their ideas on the condition that the authors disagree with the idea of reviewer. The field editor provides reciprocal communication between the author and the reviewer by maintaining the confidentiality. Reviewers promise that they will not use the articles that they have evaluated for their own benefits and they will not share any knowledge or documents related to the article with third parties.

It is required that an article has positive evaluation from at least two reviewers for being approved to the journal. An article can be sent to the third reviewer on the condition that it has one positive evaluation and one negative evaluation. An article cannot be published on the

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder ve bu işlemi en fazla 7 gün içinde tamamlar. Hakem, yazardan gelen düzeltilmiş metni tekrar görmek istemesi durumunda inceler ve en fazla 7 gün içinde kontrol işlemini tamamlar. Hakemlerden gelen görüşler editörler tarafından en fazla iki hafta içerisinde incelenerek süreç tamamlanır.

4. Yayın Süreci

a. Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörleri (Türkçe ve Yabancı Dil) tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla iki hafta içinde tamamlanır.

b. Yayın Kurulu İncelemesi

Hakem sürecini tamamlamış, dil editörlerinin kontrolünden geçmiş makale yayın kurulunun belirleyeceği cilt ve sayıda yayımlanır.

c. Mizanpaj

Yayın kurulunun yayınlanabilir kararını verdiği çalışmalar mizanpaj editörü tarafından derginin şablonuna uygun olarak düzenlenir.

d. Son Okuma

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

journal when it has two negative evaluations from the reviewers.

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the authors and they are asked for revision on their articles. It is required that they complete revision in maximum 10 days. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the field editor.

The field editor controls whether the author has completed the required changes in the article or not and does this in maximum 7 days. On the condition that the reviewer wants to see the article after author's revision, the reviewer/ referee will check the article again and the reviewer will complete this in maximum 7 days. This process is ended following that the ideas of the reviewers are examined by the editors in maximum two weeks.

4. Publication Process

a. Language Control

The articles completing the process of peer are examined by the Language Editors (Turkish and Foreign Language), and if it is required, revision will be demanded. The control process is completed in maximum two weeks.

b. Editorial Board Decisions

The articles completing the process of peer-review and language editor checks are published in the volume and number determined the editorial board.

c. Layout

The articles for which the editorial board has decided as publishable are prepared in accordance with the journal template by the editor who is responsible for layout.

d. Last Reading

The articles whose layout processes have been completed are published in the journal after the process of final reading.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 7

Sayı / Issue: 1

(Haziran / June 2024)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

kiid@aku.edu.tr

İçindekiler / Contents

- I-II **Editörden / From The Editor**
Mustafa Yasin AKBAŞ
- Araştırma Makaleleri / Research Articles**
- 1-36 **DKAB Öğretmenlerine Göre Din Öğretiminde İslâm Düşüncesinde Farklı Yorumlar (Mezhep) Öğretimi Üzerine Nitel Bir Araştırma**
A Qualitative Research on Teaching Different Interpretations in Islamic Thought (Sects) in Religious Education According to RCMK Teachers
Fatih ÇAKMAK
- 37-59 **Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi**
The Relationship Between Attitude Towards Artificial Intelligence and Religiosity
İdris YAKUT
- 60-77 **Bourdieu'nün Habitus Kavramını Sosyal Değişmeyi Açıklamada Kullanmanın İmkânı**
The Possibility Of Using Bourdieu's Concept Of Habitus To Explain Social Change
Muhammet Talha SAĞLAM
- 78-98 **Global İslâmi Hisse Senedi Endekslerinin Markov Rejim Değişim Modeli ile İncelenmesi**
Analysis of Global Islamic Stock Indices with Markov Regime Change Model
Doğan ÖZTÜRK - Şuayıp ÖZDEMİR
- 99-120 **Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût Kıssasında Zikredilen Olumsuz Tutum ve Davranışların Değerler Eğitimi Açısından Tahlili**
Analysis of Negative Attitudes and Behaviours Mentioned in the Parable of Prophet Lot in the Qur'ân in terms of Values Education
Emrah BALIK
- 121-144 **Roman Bireylerde Tanrı Algısı**
Perception of God in Gypsy Individuals
Beyza ATAN - M. Naci KULA
- 145-167 **Tüketici Sözleşmelerinde Yer Alan Gecikme Bedeli Koşulunun Müşteri Sorumluluğuna Etkisi**
The Effect of the Delay Fee Condition in Consumer Contracts on Customer Liability
Mustafa ÇAKIR
- 168-189 **İbrâhim en-Nehaî'ye (öl. 96/714) Yöneltilen Tenkitler Hakkında Mülâhazalar**
Reflections on the Criticisms of İbrâhim al-Nakha'î (d. 96/714)
Ali Fuat FUTSİ

- 190-212 **Çok Zayıf Hadis: Bir Mefhumun Geçmişten Günümüze Gelişim Seyri**
Very Weak Hadith: The Development of A Concept From the Past to the Present
Kadir ZEKİ – Halil İbrahim TURHAN
- 213-237 **Ignaz Goldziher'in Hadislerin Kitâbetiyle İlgili İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme**
An Evaluation on Ignaz Goldziher's Claims About the Composition of Hadīths
Ahmet Emin SEYHAN
- 238-256 **Taaddüd-i Zevcât Bağlamında Babanzâde'nin Mansûrizâde'ye Usul Açısından Yönelttiği Eleştiriler**
Babanzâda's Methodological Critique of Mansûrizâda on the Subject of Polygamy
Yavuz GÖNAN
- 257-277 **Türk Din Mûsikîsi Örnekleriyle Ses Egzersizleri ve Nüanslarına Dair Bir Deneme**
An Essay on Voice Exercises and Nuances with Examples of Turkish Religious Music
Mustafa Asım AKKUŞ
- 278-292 **Sâlih Re'fet'in Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî Adlı Eseri**
Şâlih Re'fet's Work Named Şerh-i Kaşîde-i Mevlânâ Câmî
Maruf ÇAKIR – Yusuf YILDIRIM
- 293-315 **Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin el-Kasîdetü'l-Mîmiyyesi: Aidiyet Problemi, Muhteva ve Şekil Özellikleri**
Abû al-Aswad al-Du'alî's al-Qasîdatu al-Mîmiyyah: Problem of Belonging, Contextual and Formal Features
Sabriye MOHAMMADI – Abdullah Esat BAĞCI

Çeviri / Translation

- 316-327 **Çağdaş Dönemde Sind Ulemâsının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamaya Yönelik Katkısı**
Sindhi 'Ulamas' Contribution Towards the Understanding and Interpretation of the Holy Qur'ân in the Modern Context
Çevirmen: Ercan ŞEN

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- 328-334 **Müslümanın Para Yönetimi, yazar Melih Turan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2023), 132 sayfa, ISBN: 9786258157147**
Muslim's Money Management, by Melih Turan (Ankara: İktisat Yayınları, 2023), 132 pages, ISBN: 9786258157147
Fatma Zehra ÜLEV

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 7

Sayı / Issue: 1

(Haziran / June 2024)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr

Editörden

Değerli okurlar,

Kurulduğu günden itibaren kaliteli yayınlara yer vererek ilim dünyasına katkı sunan Kocatepe İslami İlimler Dergisi, uluslararası görünürlüğünü artırmaya yönelik adımlar atmaktadır. Bu çabanın bir sonucu olarak dergimiz Web of Science Emerging Sources Citation Index (ESCI) kabulü almıştır. Dergide yayımlanan 2022 yılı cilt 5 sayı 1 ve sonraki makaleler ESCI kapsamında dizinlenecektir. Bu süreçte katkıda bulunan başta dergi editör kuruluna, makaleleri yayımlanan yazarlara ve değerlendirmeleri ile derginin bilimsel kalitesinin artmasını sağlayan hakemlere teşekkür ederiz. Ayrıca bilgi ve tecrübelerini bizimle paylaşan İlahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yayın yapan dergi editörlerine şükranlarımızı sunarız.

Kısa sürede elde edilen bu başarının sürekliliğinin sağlanması amacıyla takip ettiğimiz yayın ilkelerine sadık kalacağız. Ayrıca çeşitli konularda özel sayılar yayımlamaya devam edeceğiz. Bu yıl 15 Aralık'ta yayımlayacağımız ikinci cildin ardından 30 Aralık 2024 tarihinde İslami Finans konulu özel sayı çıkaracağız. Konuyla ilgili açıklamaları dergimizin [Özel Sayı Bilgilendirme sayfası](#)ndan inceleyebilirsiniz.

Haziran 2024 (7/1) sayısında değerlendirilmek üzere dergiye ulaşan 41 makale içerisinden 14 araştırma makalesi, 1 tercüme makale ve 1 kitap değerlendirmesi hakem sürecini tamamlayarak yayıma kabul edilmiştir. Dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ederiz.

Bu sayının yayımlanmasına katkısı bulunan yazıların sahibi bilim insanları başta olmak üzere yayın, hakem ve danışma kurullarına; sayının hazırlanması sürecinde yoğun mesai harcayan editör kurulumuza teşekkür ederiz.

From The Editor

Dear readers,

Journal of Kocatepe Islamic Sciences, which has been trying to contribute to the world of science by publishing quality publications since the day it was founded, is taking steps to increase its international visibility. As a result of this effort, our journal has received Web of Science Emerging Sources Citation Index (ESCI) acceptance. 2022 5/1 and subsequent articles published in the journal will be indexed within the scope of ESCI. We would like to thank the editorial board of the journal, the authors whose articles have been published, and the referees who have contributed to the scientific quality of the journal with their evaluations. We would also like to express our gratitude to the editors of journals in the fields of theology and social sciences for sharing their knowledge and experience with us.

We will remain faithful to the editorial principles we follow in order to ensure the continuity of this success achieved in a short time. We will also continue to publish special issues on various topics. Following the second volume, which we will publish on December

15 this year, we will publish a special issue on Islamic Finance on December 30, 2024. You can review the explanations on the subject on the [Special Issue Information page](#) of Journal.

Among the 41 articles that received for evaluation in the June 2024 (7/1) issue, 14 research articles, 1 translated article and 1 book review were accepted for publication after the pre-control and referee evaluation process were successfully completed. Thank you for your interest in our Journal.

We are grateful to the scientists who contributed to the publication of this issue; to publication, referee and advisory boards and the editorial board for their hard work during the preparation of the issue.

Editör/Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof. Mustafa Yasin AKBAŞ

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

yakbas@gmail.com



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399


cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 1-36

DKAB Öğretmenlerine Göre Din Öğretiminde İslâm Düşüncesinde Farklı Yorumlar (Mezhep) Öğretimi Üzerine Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Research on Teaching Different Interpretations in Islamic Thought (Sects) in Religious Education According to RCMK Teachers

Fatih ÇAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof, Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Education
Afyonkarahisar/Türkiye

✉ fcakmak@aku.edu.tr  orcid.org/0000-0002-0333-3834

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 29.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Çakmak, Fatih. "DKAB Öğretmenlerine Göre Din Öğretiminde İslâm Düşüncesinde Farklı Yorumlar (Mezhep) Öğretimi Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 1-36. <https://doi.org/10.52637/kiid.1436281>

Cite as: Çakmak, Fatih. "A Qualitative Research on Teaching Different Interpretations in Islamic Thought (Sects) in Religious Education According to RCMK Teachers". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 1-36. <https://doi.org/10.52637/kiid.1436281>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Fatih ÇAKMAK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

DKAB Öğretmenlerine Göre Din Öğretiminde İslâm Düşüncesinde Farklı Yorumlar (Mezhep) Öğretimi Üzerine Nitel Bir Araştırma

Öz

Dinler tarihi bütün büyük dinlerde bir tür mezhepleşme olgusunun varlığını ortaya koymaktadır. Mezhep, farklı anlayış ve uygulamaları içeren sosyal bir karaktere sahip olan dinin toplumdaki tezahürüdür. Bu kural İslâm dini için de geçerlidir. Buna göre İslâm toplumlarında inanç, ibadet, anlayış ve yaşam biçimi gibi birçok alanda farklılaşmalar söz konusudur. Bu farklılaşmalarda siyasi, içtimai, iktisadi, tarihî, kültürel, coğrafi vb. sebepler etkili olmuştur. Ayrıca bu farklılaşmalar, geçmişte ve bugün Müslüman toplumlar içerisinde bazı sorunların yaşanmasında önemli bir sebeptir. Bu noktada asıl sorunu mezhebin dinin yerine konulması, dinle özdeşleştirilmesi olarak ifade edebiliriz. Hâlbuki mezhepler beşerî oluşumlardır. Din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkmışlardır. Hiçbir mezhep dinle özdeşleştirilemez. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi ülkemizde tüm bireylerin zorunlu olarak aldığı bir derstir. Birey ve toplum hayatı düşünüldüğünde din eğitimi ve öğretiminin gerçekleştiği önemli bir araçtır. Buna göre DKAB dersi bireyin ve toplumun din eğitimi ihtiyacını karşılamak zorundadır. Mezhep olgusu ve konuyu doğru anlamaya dair ihtiyaçların da karşılanabileceği önemli araçlardan birisi DKAB dersleridir. Bu çerçevede Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde, İslam düşüncesinde farklı yorumlar (Mezhep) öğretimi, ortaokulların 7. Sınıfların 5. ünitelerinde “İslam Düşüncesinde Yorumlar” başlığıyla, liselerde (ortaöğretim) 10. Sınıfların 5. Ünitesinde “İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar” başlığıyla işlenmektedir. İşte bu araştırmanın konusu DKAB derslerinde İslam düşüncesinde farklı yorumlar anlamında mezhep öğretiminin öğretmen görüşleri açısından incelenmesi olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede araştırmanın amacı DKAB derslerinde mezhep öğretimine yönelik öğretmen görüşlerini belirlemek ve değerlendirmektir. Bu amaca uygun olarak DKAB öğretmenlerinin görüşleri; öğrencilerin mezhep konusuna yönelik algılarını etkileyen faktörler, dersin öğrencilerin mezhep algıları üzerindeki etkisi, mezhep öğretimi konusunda ders kitaplarının yeterliliği, öğretmenlerin mezhep öğretiminde en çok zorlandıkları noktalar ve mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlar açısından tespit edilerek değerlendirilmiştir. Araştırmada nitel yöntem, fenomenolojik desen kullanılmıştır. Araştırmanın verileri yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla elde edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Öğretmenlerden elde edilen veriler kodlanmış, elde edilen kodlar temalara ve kategorilere ayrılarak yorumlanarak okuyucuya sunulmuştur. Bu araştırmanın sonuçları genellenemez, bulgular araştırmacının yorumudur ve bu çalışmayla sınırlıdır. Araştırma bulgularına göre şu sonuçlar elde edilmiştir: Katılımcılara göre öğrencilerin mezhep algısını etkileyen faktörler; aile, çevre, farklı uygulamalar, din algısı, bilgi eksikliği ve DKAB dersleri temaları olarak belirlenmiştir. Katılımcılara göre DKAB derslerinin mezhep algısına etkisi iki boyutta değerlendirilmiştir. Birincisi; dersin mezhep algısını olumlu etkilediğini ifade eden katılımcılara ait temalar; mezhebin varlık sebebini anlamayı sağlama, bilgi artışı sağlama, hatalı eksik bilgiyi düzeltme olarak belirlenmiştir. İkincisi; ders mezhep algısını olumsuz etkiler diyen katılımcılara ait temalar; öğrencilere dokunamadığı için etkisiz, bilgi eksikliği nedeniyle etkisiz, program / müfredat tek mezhebe dayalı olduğu için etkisiz olarak belirlenmiştir. Katılımcıların mezhep öğretiminde ders kitaplarının yeterliliğiyle ilgili görüşleri 3 temada toplanmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu (21 öğretmen) ders kitaplarının konunun işlenişinde yeterli olmadığını düşünmektedir. 4 öğretmen de kısmen yeterli olduğunu belirtmiştir. Katılımcılardan 5'i ders kitaplarının konunun işlenişinde yeterli olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların mezhep öğretiminde zorlandıkları konular 5 temada toplanmıştır. Bunlar, mezhepler arası görüş farklılıklarının yeterince açıklanamaması, öğrencilerin bilgi eksikliğinin giderilememesi, konuya dair önyargılar, mezhebin varlık sebebini tam olarak ortaya koyamama, mezhebin din olarak algılanması temalarıdır. Katılımcıların mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlarla ilgili görüşleri 4 temada toplanmıştır. Bunlar; mezhebin düşünce zenginliği oluşu ve bu çeşitlilikte her türlü görüşe yönelik saygılı tutum ve davranış sergileme, din ve mezhep farkını gözetme, dışlayıcı tutum ve davranışlardan kaçınma, hak mezheple batıl mezhep arasındaki farkı gözetme temalarıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Mezhep, Mezhep Öğretimi, Öğretmen Görüşleri.

A Qualitative Research on Teaching Different Interpretations in Islamic Thought (Sects) in Religious Education According to RCMK Teachers

Abstract

The history of religions reveals the existence of some form of sectarianization in all major religions. Sect is the manifestation of religion in society, which has a social character that includes different understandings and practices. This rule also applies to the Islamic religion. Accordingly, there are differentiations in many areas such as belief, worship, understanding and lifestyle in Islamic societies. Political, social, economic, historical, cultural, geographical, etc. reasons have been effective in these differentiations. In addition, these differentiations are an important reason for some problems in Muslim societies in the past and today. At this point, we can express the main problem as the sect replacing religion and identifying it with religion. However, sects are human formations. They emerged as a result of differentiations in the understanding of religion. No sect can be identified with religion. Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) course is a compulsory course taken by all individuals in our country. Considering the life of the individual and society, it is an important tool for religious education and teaching. Accordingly, the RCMK course must meet the religious education needs of the individual and the society. One of the important tools that can meet the needs for understanding the sect phenomenon and the subject correctly is the RCMK course. In this framework, in the Religious Culture and Moral Knowledge course, the teaching of different interpretations (sects) in Islamic thought is taught in the 5th unit of the 7th grade of secondary schools under the title "Interpretations in Islamic Thought" and in the 5th unit of the 10th grade of high schools (secondary education) under the title "Theological, Political and Fiqhi Interpretations in Islamic Thought". The subject of this research has been determined as the examination of sectarian teaching in terms of teachers' opinions in the sense of different interpretations of Islamic thought in RCMK courses. In this context, the aim of the research is to determine and evaluate teachers' opinions on teaching sects in RCMK courses. In accordance with this purpose, the opinions of RCMK teachers were determined and evaluated in terms of factors affecting students' perceptions of the sect subject, the impact of the course on students' sect perceptions, the adequacy of textbooks on teaching sects, the points that teachers have the most difficulty in teaching sects and elements that should be considered in teaching sects. Qualitative method and phenomenological design was used in the research. The data of the research was obtained through a semi-structured interview form. Content analysis method was used to analyze the data. The data obtained from the teachers were coded, the codes obtained were divided into themes and categories, interpreted and presented to the reader. The results of this research, which uses a qualitative pattern and phenomenological method, cannot be generalized; the findings are the interpretation of the researcher and are limited to this study. According to the research findings, the following results were obtained: According to the participants, factors affecting students' perception of sects are family, environment, different practices, perception of religion, lack of knowledge and RCMK lessons were determined as themes. According to the participants, the effect of RCMK courses on the perception of sect was evaluated in two dimensions. First, the themes of the participants who said that the course positively affects the perception of sect were; determined as providing an understanding of the reason for the existence of the sect, increasing knowledge, and correcting erroneous and missing information. Secondly; Themes of the participants who said that the course negatively affects the perception of the sect; were determined as ineffective because it cannot touch the students, ineffective due to lack of knowledge, and ineffective because the program / curriculum is based on a single sect. The participants' opinions about the adequacy of textbooks in teaching sects were collected in 3 themes. The majority of the participants (21 teachers) think that textbooks are not sufficient in teaching the subject. 4 teachers state that the textbooks are partially sufficient. 5 of the participants think that the textbooks are sufficient in the teaching of the subject. The issues that the participants had difficulty in teaching the sect were grouped into 5 themes. These themes are inadequate explanation of the differences of opinion between sects, inability to overcome students' lack of knowledge, prejudices about the subject, inability to fully reveal the reason for the existence of the sect and perception of the sect as a religion. The participants' opinions about the elements that should be taken into consideration in teaching sects were collected in 4 themes. These themes are the sect's richness of thought and showing respectful attitude and behavior towards all kinds of views in this diversity, observing the differences between religions and sects, avoiding exclusionary attitudes and behaviors, and observing the difference between the true sect and the false sect.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Ethics Course, Sect, Sect Teaching, Teacher Opinions.

Giriş

Sözlükte din kavramı; Tanrı'ya, doğaüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, bu nitelikteki inançları kurallar, kurumlar, töreler ve semboller biçiminde toplayan, sağlayan düzen, inanılıp çok bağlanılan düşünce, inanç veya ülkü, kült olarak tanımlanmaktadır.¹ Din, tanımlanması çok güç bir kavramdır. Nitekim farklı yönleriyle farklı disiplinler tarafından yapılmış pek çok din tanımından söz etmek mümkündür. Aslında dini inceleme ve araştırma konusu yapan her disiplin kendine göre bir din tanımlaması yapabilmektedir.² Bilgin (1988) tarafından yapılan şu tanım hem kısa hem de kapsamlı bir şekilde dinin anlamını ortaya koymaktadır: "Din insan-Allah ilişkisidir. İnsanın kayıtsız şartsız var olan mutlak varlığa yönelişi ve O'nun tarafından kuşatılışdır."³ Buna göre din (ya da İslâm diyebiliriz) Yüce Varlık'tan insana doğru bir inzal/buyruk; insandan Yüce Varlığa doğru bir yöneliş/dua olarak ifade edilebilir. İslam ise Allah-insan ilişkisini sistemleştiren inanç, ibadet ve yaşam kurallarının hüküm sahibi tarafından insanlara peygamberler ve kutsal kitaplar aracılığıyla bildirildiği ve insanlardan bu sisteme uygun bir inanma ve yaşam biçimi beklenen ilâhi dinin adıdır.

İnsanlık tarihini uzun ve zor bir yolculuğa benzetmek mümkündür. İnsan bu yolculuğu gereği gibi yapmakla, sahip olduğu özelliklere (akıl ve irade) uygun olarak sürdürmekle sorumludur. İnsanın sahip olduğu akıl gücü bu yolculuğu olması gerektiği gibi tamamlaması için yeterli midir? Başka bir ifadeyle, insan bu yolculukta kendi kendine yeterli midir? Bu soruya evet diyebilmek çok kolay değildir. Başıboş bırakılmayan insan⁴ Mutlak Varlık tarafından peygamberler ve Kutsal Kitaplar aracılığıyla bu yolculukta hak ve hakikat yolunu bulabilsin diye desteklenmiştir.⁵ İnsanların ilâhi kontrolle yönlendirildikleri yarı ilâhi dönemler olarak ifade edebileceğimiz bu sekanslar, insanların dinî ve dünyevî sorunlar/konular açısından nispeten sorunsuz ya da daha az sorunlu dönemleri olarak düşünülebilir. Bu süreçte insanlar bir soru ya da sorunla karşılaştıklarında kendilerine danışmak ve sorunu çözmek için peygamberlere başvurmaktaydılar. Hz. Peygamber'in yaşadığı, ashabını terbiye edip yetiştirdiği, İslâmiyet'in tebliğ edildiği ve tam anlamıyla uygulandığı zaman dilimini tanımlayan asr-ı saadet (mutluluk dönemi) kavramı⁶ bu açıdan düşünüldüğünde daha anlamlı olmaktadır. Peygamberlerin vefatıyla birlikte inananlar için zor bir sürecin başladığını söyleyebiliriz. Buna da peygamberin olmadığı hayata intibak etme sorunu diyebiliriz.

İslam toplumunun son peygamberin vefatıyla birlikte peygamber sonrası hayata uyum sağlaması kaynakların aktardığı ve anlaşılabilirliği kadarıyla çok kolay olmamıştır.⁷ Peygamber sonrası hayatta karşılaşılan ilk sorun kendisinden sonra İslam toplumunu kimin yöneteceği meselesi olmuştur. Hatta peygamberin naaşı ortada dururken ensardan bir grup Benî Sâide çardağında toplanarak halifenin kendilerinden olması gerektiğini, bu önemli göreve kendilerinin daha liyakatli olduklarını savunarak bir toplantı düzenlediler. Evs ve Hazrec gibi iki büyük kabile arasındaki cahiliye döneminden gelen husumet halifenin ensar arasından belirlenmesini güçleştirmekteydi. Bu arada ensarın böyle bir toplantı gerçekleştirdiği haberi duyulunca Ebu Bekir (ö. 13/634), Ömer (ö. 23/644), Ebu Ubeyde (ö. 18/639) gibi muhacirlerin önde gelenleri de bu toplantıya katılmak ve hilâfetin aslında kendilerinin hakkı olduğunu savunmak amacıyla harekete geçtiler. Ensar'a göre sayı olarak daha az olmalarına

¹ Türk Dil Kurumu (TDK), *Güncel Türkçe Sözlük*, "Din" (Erişim 15 Mayıs 2023).

² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1997), 6.

³ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1988), 7.

⁴ el-Kıyâmet 75/36.

⁵ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1996), 3.

⁶ Abdülkerim Özyayın, "Asr-ı Saâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/ 501.

⁷ İsrail Balcı, "Peygamber Sonrası Hayata İntibak ve İslâm Toplumunda Yaşanan Süreç", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 53.

rağmen muhacirler, kendilerinin peygambere yakınlıklarının (nesep/soy yakınlığı) daha fazla olduğu savını ortaya koyarak ve Ebu Bekir'in hilâfete liyakati noktasındaki nispeten fikir birliğinin oluşması neticesinde ilk halife belirlenmiş oldu.⁸ İslam toplumunun içindeki bazı grupların peygamberin vefatının hemen ardından toplum yönetimi gibi önemli bir gücün kendilerinde olmasını istemeleri, bu amaca ulaşmak için harekete geçmeleri, bu konuda aralarında tartışmaları ilk fikir ayrışmalarının ortaya çıkması demektir. Devam eden peygamber sonrası süreçte hilâfet meselesinde yaşanacak diğer tartışmalar, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde İslam toplumunda ortaya çıkan hadiseler İslam toplumundaki siyasi ihtilafların kurumsallaşmasına neden olmuştur.

Sözlükte “anlayış”, görüş, “öğreti” anlamlarında kullanılan, “gidilen yol” anlamındaki Arapça bir kelime olan mezhep,⁹ İslam dininin itikadi ve ameli alandaki düşünce ekolleri olarak düşünülmelidir. İster siyasi ve itikadi alanda ister ameli yani fıkhi alanda olsun, bu düşünce ekollerinin hepsi dilimizde mezhep olarak anılmaktadır.¹⁰ Sözcük bir taraftan bu düşünce ekollerinin mensuplarını ifade ederek somut bir sosyolojik oluşumu, diğer taraftan bu düşünce ekollerine mensubiyet bağını üzerinde gelişen soyut prensipler ve düşünce sistemini işaret etmektedir.¹¹ Müslümanların dini anlayış farklılıklarından kaynaklanan sosyal gruplar olarak ifade edebileceğimiz bu oluşumlar, temelde dinin anlaşılması, algılanmasından kaynaklanmıştır ve tamamıyla beşerî oluşumlardır.¹²

Mezheplerin oluşum sürecinde bu farklılaşmaların ortaya çıkmasına neden olan sebeplerle ilgili olarak çeşitli kaynaklar muhtelif tasnifler yapmışlardır. Bağdadî (ö. 429/1037), İslam ümmetinin ayrılığa düşmesine sebep olan ilk dönem olaylarını ve tartışma konularını ayrıntılı olarak ele almıştır. Bu olayların bazıları şunlardır: “Peygamberin vefatının ardından ümmetin içinden bazılarının onun ölüp ölmediğine ilişkin tartışmaları. Peygamberin defnedileceği yerle ilgili gerçekleşen tartışmalar. İmamet konusunda gerçekleşen tartışmalar. Peygamberin bıraktığı miras (Fedek arazisi) konusunda ortaya çıkan tartışmalar. Zekâtın gerekliliğine engel olanlarla ilgili ortaya çıkan tartışmalar. Halife Osman döneminde yapılan işler üzerine ortaya çıkan ve onun öldürülmesiyle sonuçlanan tartışmalar. Halife Osman'ın öldürülmesi olayının gerçekleşme biçimi üzerine yaşanan tartışmalar. Ali ve Cemal Ashabı, Muaviye ve Siffin Ashabı, Hakem olayı ile ilgili tartışmalar. Kader konusu üzerine gerçekleşen tartışmalar. Bu süreçte ortaya çıkan Haricilerin kendi aralarında ortaya çıkan tartışmalar.”¹³

Mezheplerin doğuş nedenlerini Sarıkaya, insandan kaynaklanan nedenler, Müslüman toplumundan kaynaklanan nedenler, dış nedenler ve Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaflar şeklinde ana başlıklarda incelemiştir. İnsandan kaynaklanan nedenler; psikolojik unsurlar, sosyolojik unsurlar, zihniyet biçimleri ve değerler sisteminin oluşması olarak belirlenmiştir. Müslüman toplumundan kaynaklı nedenler; Kur'an'ın anlaşılması, Hz. Peygamberin mezhepçiliğe alet edilmesi, asabiyet – fanatizm, siyasi çekişmeler olarak belirlenmiştir. Dış nedenler; yabancı kültürlerle temas, felsefi eserlerin tercüme edilmesi, nifak hareketleri olarak açıklanmıştır. Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaflardan kaynaklı sebepler; devlet başkanlığı / hilâfet – imamet tartışmaları, ridde savaşları ve yalancı peygamberler meselesi, Hz. Osman'a karşı girişilen isyan, Cemal Vak'ası, Siffin savaşı olarak

⁸ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 29-30; Balcı, “Peygamber Sonrası Hayata İntibak ve İslâm Toplumunda Yaşanan Süreç”, 54-63; Ali Durmuş, *İslam Tarihinde İlk Dönem Mezheplere Etki Eden İhtilaflar ve Kemaleddin Şükrü'nün “İslam Tarihinde Nifak: Ali” Eserine Göre Hz. Ali Dönemindeki Problemlerin Mezheplerin Oluşumundaki Rolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 27-28.

⁹ Türk Dil Kurumu (TDK), *Güncel Türkçe Sözlük*, “Mezhep” (Erişim 14 Haziran 2023).

¹⁰ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996) 15; Hasan Onat, “İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 24.

¹¹ Mehmet Ali Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 1.

¹² Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 13-17.

¹³ Ebu Mansûr Abdülkaahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 15-22.

belirlenmiştir.¹⁴ Bu nedenleri daha ayrıntılı olarak incelemek bu araştırmanın amacının dışında bir uğraştır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan mezhepler bütünüyle beşerî oluşumlardır. Hiçbir mezhep dinle özdeşleştirilemez.¹⁵

DKAB Öğretim Programlarında İslam Düşüncesinde Farklı Yorumlar

İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgi (DKAB) dersinde, ortaokullarda 7. Sınıfların 5. Ünitesinde “İslam Düşüncesinde Yorumlar” başlığıyla¹⁶, liselerde (ortaöğretim) 10. Sınıfların 5. Ünitesinde “İslam Düşüncesinde İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Yorumlar” başlığıyla işlenmektedir.¹⁷ 7. Sınıf 5. Ünite kazanımları; dinin farklı yorum biçimleri olabileceğinin farkına varır, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan yorum biçimlerini sınıflandırır, kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumları ayırt eder, Alevilik-Bektaşilikle ilgili temel kavram ve erkânları açıklar şeklinde dört kazanımda verilmiştir.¹⁸ 10. Sınıf 5. Ünite kazanımları; din ve dinin yorumu arasındaki farkı ayırt eder, İslâm düşüncesindeki yorum farklılıklarının sebeplerini tartışır, dini yorumlarla ilgili bazı kavramları değerlendirir, İslâm düşüncesinde itikadi ve siyasi yorumları genel özelliklerine göre sınıflandırır, İslâm düşüncesindeki ameli fıkhi yorumları tanır, Nisâ sûresi 59. ayette verilen mesajları değerlendirir şeklinde altı kazanımda verilmiştir.¹⁹ 7. Sınıf 5. Ünitenin anahtar kavramları; itikat, fıkıh, mezhep, tasavvuf, âyin ve erkân olarak belirlenmiştir.²⁰ 10. Sınıf 5. Ünitenin anahtar kavramları; itikad, mezhep, fırka, tevil olarak belirlenmiştir.²¹ 2010 DKAB öğretim programı kılavuzunda DKAB dersinin içeriğinin belirlenmesinde “dinin temel bilgi kaynakları dikkate alınarak, İslâm’ın kök değerleri çerçevesinde “mezhepler üstü (herhangi bir mezhebi esas almayan, mezhebî tartışmalara girmeyen) ve dinler açılımlı” anlayış olarak ifade edilebilecek bir yaklaşımın benimsendiği ifade edilmekteydi.²² Aynı şekilde 2018 öğretim programında, dersin İslam dini ve diğer dinleri betimleyici yaklaşımla öğretime konu etmeyi amaçladığı, İslâm dininin, Kur’an ve sünnetin ortaya koyduğu temel ilkeler çerçevesinde, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan yorumların bilimsel bir metotla ve mezhepler üstü bir yaklaşımla ele alındığı belirtilmektedir.²³ Programın temel felsefesi ve genel amaçları verilirken ortaokul DKAB dersi öğretimiyle öğrencilerin, farklı inanç ve yorumları tanımaları, bunlara saygı duymaları, çevresindeki dini davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olmalarının amaçlandığı belirtilmektedir.²⁴ Lise DKAB dersi öğretimiyle ise öğrencilerin İslam düşüncesinin farklı anlayış ve yorum biçimlerini tanımaları, farklı din, inanç ve yorumlara saygı duymalarının amaçlandığı ifade edilmektedir.²⁵

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı DKAB derslerinde İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) öğretimi konusunu öğretmen görüşleri bağlamında değerlendirmektir. Bu amaca uygun olarak araştırmada, öğretmen görüşleri çerçevesinde öğrencilerin mezhep konusuna

¹⁴ Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 33-60. Bu konuda ayrıca bk. Âdem Arslan, “Fıkıh Mezheplerinin Oluşumuna Etki Eden Saiklere Bütüncül Bir Yaklaşım”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 520-529.

¹⁵ Hasan Onat, “Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine”, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, ed. H. Hüseyin Dilaver vd. (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 107.

¹⁶ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı”, 35 (Erişim 4 Ocak 2023).

¹⁷ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”, 24. (Erişim 4 Ocak 2023).

¹⁸ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı”, 35.

¹⁹ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”, 24.

²⁰ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı”, 35.

²¹ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı”, 35.

²² Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu”, 2 (Erişim 4 Ocak 2023).

²³ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı”, 8.

²⁴ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı”, 8.

²⁵ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”, 9.

yönelik algılarını etkileyen faktörler, dersin öğrencilerin mezhep algıları üzerindeki etkisi, mezhep öğretimi konusunda ders kitaplarının yeterliliği, öğretmenlerin mezhep öğretiminde en çok zorlandıkları konular ve mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlar tespit edilerek değerlendirilmiştir.

İnsana has bir konu olan İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) konusu İslam dünyasının önemli konularından birisidir. Hatta farklı yorum ya da farklı düşüncelere sahip bireylerden oluşan toplumlarda bu bağlamda bazı sorunların / sıkıntılarının yaşanması da söz konusu olabilmektedir. Buna göre büyük çoğunluğu Müslüman olan ülkemizde başta yetişen genç bireyler olmak üzere tüm insanlarımız tarafından mezhep olgusunun doğru anlaşılması önem arz etmektedir. Bu bağlamda insanlarımızın yaşamın dini boyutuna ait bilgileri edindikleri önemli bir kaynak olan DKAB derslerinde mezhep olgusunun doğru / sağlıklı bir şekilde öğretilmesi / aktarılması da çok önemli bir gerekliliktir. Dahası toplumun sahip olması gereken birlikte yaşama kültürü, farklı düşüncelere saygı ve hoşgörü geliştirebilme, mezhep çatışmalarından ve mezhep taassubundan uzak durabilme gibi önemli kazanımlar düşünüldüğünde DKAB dersleri ve öğretmenleri bireylerin olumlu tutum ve davranış geliştirmesinde önemli bir etkiye sahiptirler. İşte bu araştırma, bireysel ve toplumsal yaşamda doğru / sağlıklı anlaşılmasının önemini vurguladığımız mezhep algısı üzerine DKAB öğretmenlerinin görüşlerini ortaya koyması ve bu görüşleri farklı açılardan incelemesi açısından önemlidir. İslam düşüncesinde farklı yorumlar ya da mezhep algısı üzerine yapılan farklı araştırmalardan söz etmek mümkündür. Bu araştırmalardan bazıları aşağıda ilgili literatür bölümünde verilmiştir. Buna göre bu araştırmaların pek çoğunun teorik, bir kısmının da alan araştırması olduğu görülür. Teorik çalışmalar genelde alanla ilgili literatür üzerine yoğunlaşmakta, mevcut durumla ilgili bilgiler vermektedir. Alan araştırmalarının bir kısmı DKAB öğretim programlarını ya da ders kitaplarını incelemeye yöneliktir. Bazıları öğrencilerle yapılan nicel yöntemin kullanıldığı alan araştırmalarıdır. Çok azı da öğretmenlerle yapılmış çalışmalardır. İşte bu araştırma nitel yöntem kullanarak mezhep algısı üzerine DKAB öğretmenlerinin görüşlerini tespit etmesi ve farklı yönlerden konuyu incelemesi açısından özgün bir çalışmadır, önemlidir ve alana katkı sağlamaktadır.

Araştırmanın Problemi

Araştırmanın temel problemi, DKAB öğretmenlerinin İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) öğretimine yönelik düşüncelerinin çeşitli açılardan incelenmesidir. Konu şu alt problemler çerçevesinde incelenecektir:

DKAB öğretmenlerine göre öğrencilerin mezhep konusuna yönelik algılarını etkileyen faktörler nelerdir?

DKAB dersinin öğrencilerin mezhep algıları üzerindeki etkisi nedir?

DKAB dersinde mezhep öğretimi konusunda ders kitapları yeterli midir?

Öğretmenlerin mezhep öğretiminde en çok zorlandıkları noktalar nelerdir?

DKAB dersinde mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlar nelerdir?

İlgili Literatür

Alanyazın incelendiğinde din eğitimi/öğretiminde İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) öğretimiyle ilişkilendirilebilecek bazı çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Bilgin "Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği" başlıklı makalesinde; İslam dininde mezheplerin dinin yorumu olduğunu, fenomenolojik din öğretiminin ne olduğunu ve mezhepler üstü ya da mezhepler arası din öğretimi modeline geçilmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁶ Kutlu'nun "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu" başlıklı çalışması; 28-30 Mart 2001 tarihlerinde Ankara'da Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından düzenlenen sempozyumla ilgili araştırmasıdır. Bu çalışma,

²⁶ Beyza Bilgin, "Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 1-25.

sempozyumda yer alan bildirilerin oturum başlıklarına göre değerlendirilmesinden oluşmaktadır.²⁷ Tosun “Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep” başlıklı makalesinde; başlangıçtan medreseye eğitim ve mezhep ilişkisi, medreseler ve mezhep ilişkisi, örgün eğitimde ya da resmî eğitimde mezhep ve din eğitimi, din derslerinde mezhepilik, mezhepler üstülük, mezhepler arasılık, mezhebî eğitim ve mezhep öğretimi/mezhep hakkında öğretim kavramları, Tanzimat’tan günümüze okul-mezhep ilişkisi başlıklarında konuyu incelemiş ve özellikle örgün din eğitiminde mezhepler üstü yaklaşım temelli yeni çözümlere yoğunlaşma gerekliliğine vurgu yapmıştır.²⁸ Doğan, “Din Öğretimi Modelleri ve Mezhepler Üstü Bir Program Tasarımının Nitelikleri” adlı doktora tezinde; öncelikle din dersi modellerini incelemiş, mezhepler üstü din derslerine özel bir vurgu yaparak, alan uzmanlarıyla yapılan görüşmeler çerçevesinde mezhepler üstü bir öğretim programının öğelerinin (hedef, içerik, eğitim durumları ve sınav durumları) nasıl olması gerektiği üzerine çalışmıştır.²⁹ Kubat “İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretimi Açısından İmam Hatip Lisesi Müfredatının Değerlendirilmesi” adlı makalesinde; İmam Hatip okullarının tarihçesini incelemiş, İslâm mezhepleri tarihi öğretimi açısından İmam-Hatip Lisesi müfredatının değerlendirmesini yapmıştır.³⁰ Teymur “Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)” adlı doktora tezinde; lise öğrencilerin mezhep konusundaki bilgilerini ve DKAB derslerindeki mezhep ünitelerinin etkinliğini incelemiştir. Nicel yöntem kullanılan araştırmada 14-19 yaş grubu öğrencilerin mezheplere bakış açısı tespit edilmeye çalışılmıştır.³¹ Akyol “İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği” adlı yüksek lisans tezinde; Şırnak ili ve ilçelerindeki imam hatip liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenlerinin mezhep algısını nicel yöntem kullanarak tespit etmiştir.³² Yıldız “Günümüzde Milli Eğitim Bakanlığı Ders Kitaplarında Müslüman Mezheplerinin Ele Alınması Üzerine Bir İnceleme” adlı yüksek lisans tezinde; Milli Eğitim Bakanlığı 2022 ders kitaplarında Müslüman mezheplerinin nasıl ele alındığını incelemiştir.³³ Yemenici’nin nitel yöntemi kullandığı “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Din Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları” isimli doktora tezinde; diğer din mensuplarına yönelik öğretmen görüşlerini belirlemiş ve yorumlamıştır.³⁴ Zengin ve Altuntaş’ın nicel yöntemi kullandığı “Lise Öğrencilerinin İslam Düşüncesindeki Yorum Farklılıklarına İlişkin Kavramlara Bakışları” adlı makalesinde; öğrencilerden bilgiler anket tekniğiyle toplanmış ve yorumlanmıştır.³⁵

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Araştırmada nitel yöntem kullanılmıştır. Nitel araştırma sosyal ya da beşerî bir probleme bireylerin veya grupların atfettiği anlamları keşfetme ve anlamaya yönelik bir yaklaşımdır.³⁶ Olguların doğal ortamlarında incelendiği, gerçekçi ve bütüncül verilerin

²⁷ Sönmez Kutlu, “Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 301-322.

²⁸ Cemal Tosun, “Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 257-67.

²⁹ Pınar Usta Doğan, *Din Öğretimi Modelleri ve Mezhepler Üstü Bir Program Tasarımının Nitelikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

³⁰ Mehmet Kubat, “İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretimi Açısından İmam-Hatip Lisesi Müfredatının Değerlendirilmesi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 212-255.

³¹ Sümeysa Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

³² İsmail Akyol, *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

³³ Ömer Yıldız, *Günümüzde Milli Eğitim Bakanlığı Ders Kitaplarında Müslüman Mezheplerinin Ele Alınması Üzerine Bir İnceleme* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

³⁴ Ahmet Yemenici, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Din Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

³⁵ Mahmut Zengin - Yeliz Altuntaş, “Lise Öğrencilerinin İslam Düşüncesindeki Yorum Farklılıklarına İlişkin Kavramlara Bakışları” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/ 38 (2019), 223-252.

³⁶ John W. Creswell, *Araştırma Deseni*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 4.

ortaya konulmaya çalışıldığı³⁷ bu araştırmalar, bireylerin toplumsal dünyalarını nasıl kurdukları ve oluşturduklarını anlamak, içinde yaşadıkları toplumsal dünyayı algılama tarzlarını yorumlamak için kullanılırlar.³⁸ DKAB öğretmenlerinin İslam düşüncesinde farklı yorumlar (Mezhep) öğretimine yönelik özgün algı ve düşünce biçimlerinin belirlenmesi ve yorumlanması nitel yöntemin verimli sonuçlar ortaya koyacağı düşünülmektedir. Bu araştırmada nitel yöntemin kullanıldığı araştırmalarda en çok kullanılan modellerden birisi olan fenomenolojik (görüngü bilimsel) desen kullanılmıştır. İnsanların belli bir fenomen ya da kavramla ilgili düşüncelerini, duygularını, algılarını, bakış açılarını ortaya koymaya çalışan fenomenolojik araştırma, birey ya da grupların yaşamış oldukları olguya yönelik öznel yaşantılarına, halihazırda yaşanmakta olan olguyu kendi yaşamışlıkları ve bakış açıları çerçevesinde ele almalarına odaklanmaktadır.³⁹

1.2. Araştırmanın Katılımcıları ve Özellikleri

Bu araştırma; DKAB öğretmenlerinin İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) öğretimine yönelik görüşleri üzerine odaklanmaktadır. Fenomenolojik araştırmalarda katılımcı sayısı ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu durumda problemle ya da fenomenle ilgili amaçlı olarak seçilen katılımcılardan elde edilen verilerde doyuma ulaşıncaya kadar görüşmeler devam edebilir. Katılımcı sayısında en az ya da en çok değer bulunmamaktadır.⁴⁰ Bu amaçla DKAB öğretmenleriyle görüşmeler yapılmıştır. Araştırmanın katılımcılarına ait tanımlayıcı bilgiler Tablo 1’de paylaşılmıştır.

Tablo 1. Araştırmanın katılımcılarına ait tanımlayıcı bilgiler

Değişken	Kategori	N
Cinsiyet	Kadın	17
	Erkek	13
Yaş	23-26	2
	27-32	13
	33-38	5
	39-44	4
	45-49	3
	50 ve üstü	3
	Kıdem	1-3
4-8		10
9-13		6
14-18		4
19-25		2
26 ve üstü		2
TOPLAM		30

³⁷ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akdemi Yayıncılık 2001), 35-36.

³⁸ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2021), 107.

³⁹ Melike Tekindal – Şerife Uğuz Arsu, “Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme”, *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi*, 20/1 (2020), 155-156.

⁴⁰ Tekindal – Uğuz Arsu, “Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme”, 168.

Tablo 1' e göre araştırmaya katılan öğretmenlerin 17'si (%58) kadın, 13'ü (%42) erkektir. Bu katılımcıların 2'si 23-26, 13'ü 27-32, 5'i 33-38, 4'ü 39-44, 3'ü 45-49, 3'ü de 50 ve üstü yaş aralığındadır. Katılımcıların kıdemlerine bakıldığında, 6'sı 1-3, 10'u 4-8, 6'sı 9-13, 4'ü 14-18, 2'si 19-25 ve 2'si de 26 ve daha fazla yıllık öğretmenlerdir.

1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, din, İslam dini, mezhep, din öğretiminde İslam düşüncesinde farklı yorumlar vb. konular üzerine yapılan literatür çalışmasıyla sınırlıdır. Ayrıca araştırmacının geliştirdiği yarı yapılandırılmış görüşme formunda yer alan sorularla, katılımcıların görüşme formundaki sorulara verdikleri cevaplarla, araştırmacının verilen cevaplar üzerine geliştirdiği yorumlarla ve araştırmanın yapıldığı zaman ve mekân ile sınırlıdır. Araştırmada nitel yöntem ve fenomenolojik desen kullanıldığı için araştırma sonuçları genellenemez, bulgular araştırmacının yorumudur ve bu çalışma ile sınırlıdır.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Nitel yöntem ve fenomenolojik desenin kullanıldığı bu araştırmada veriler görüşme tekniği kullanılarak elde edilmiştir.⁴¹ Bu görüşmelerde araştırmanın odaklandığı fenomen ya da araştırılan gerçeği yaşayan, fenomenle ilgili deneyimi olan ve bu gerçekliği dışı yansıtabilecek bireylerden ya da gruplardan veriler toplanmıştır.⁴² Çalışma için Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Yayın Etik Kurulu Başkanlığından 25.11.2022 tarihli ve 2022/340 karar numaralı izin alınmıştır.⁴³ Creswell'e göre nitel mülakatlarda araştırmacı katılımcılarla yüz yüze ya da çevrimiçi görüşmeler yapılabilir.⁴⁴ Bu araştırmanın verileri Türkiye'nin farklı şehirlerinden MEB bünyesinde görev yapmakta olan katılımcılardan daha kolay erişim amacıyla çevrimiçi görüşmeler yapılarak elde edilmiştir. Yine Creswell'e göre bu mülakatlar yarı yapılandırılmıştır, genellikle katılımcıların görüşlerini ve fikirlerini ortaya çıkarmak amaçlı birkaç soruyu içeren açık uçlu bir süreci içermektedir.⁴⁵ Katılımcılara yarı yapılandırılmış görüşmede yer alan açık uçlu şu sorular yöneltilmiştir:

1. Sizce öğrencilerin mezhep (İslam düşüncesinde farklı yorumlar) konusuna yönelik algılarını etkileyen faktörler nelerdir?
2. DKAB derslerinin öğrencilerin mezhep algıları üzerindeki etkisi nelerdir?
3. DKAB dersinde mezhep öğretimi konusunda öğretim programları ve ders kitapları yeterli midir?
4. Öğretmenlerin mezhep öğretiminde en çok zorlandıkları noktalar nelerdir?
5. DKAB dersinde mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken ilkeler nelerdir?

Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde benzer bilgiler belirli kavram ve temalar altında bir araya getirilir, organize şekilde okuyucuya sunulur.⁴⁶ Creswell nitel verilerin çözümlenirken şu basamakların kullanılması gerektiğini belirtir: "Verilerin analiz için hazırlanması ve düzenlenmesi. Verilerin tamamını okuma ya da inceleme. Verilerin kodlanmasına başlama. Analiz için tema veya kategorilere ek olarak insan veya ortamlarında betimlenmesi. Betimleme ve temaların nitel anlatıda nasıl sunulacağını geliştirilmesi. Sonuçların ve bulguların yorumlanması."⁴⁷ Yıldırım ve Şimşek bu aşamaları, verilerin kodlanması, temaların belirlenmesi, kodları ve temaları düzenlemek, bulguları

⁴¹ Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 68.

⁴² Tekindal – Uğuz Arsu, "Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme", 167.

⁴³ Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığı, Karar Tarihi: 25.11.2022. Toplantı Sayısı:11, Karar No: 2022/340, Evrak Tarih ve Sayısı: 29.11.2022-143336 (Erişim 15 Nisan 2024).

⁴⁴ Creswell, *Araştırma Deseni*, 190.

⁴⁵ Creswell, *Araştırma Deseni*, 190.

⁴⁶ Remzi Altınışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Kitabevi Yayınları, 2004), 26.

⁴⁷ Creswell, *Araştırma Deseni*, 197-200.

yorumlamak olarak ifade etmektedir.⁴⁸ Bu araştırmada öncelikle veriler analiz için hazırlanmış ve düzenlenmiştir. Verilerin tamamı okunmuş ve incelenmiştir. Sonra veriler kodlanmıştır. İlk kodlamayla birlikte veriler tekrar okunarak ikinci kez kodlanmıştır. Elde edilen kodlar temalara ve kategorilere ayrılarak yorumlanmış ve okuyucuya sunulmuştur.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenirlik sayısal verilerle ispatlanırken, nitel araştırmalarda iç geçerlik (inandırıcılık), dış geçerlik (aktarılabirlik), iç güvenirlik (tutarlık), dış güvenirlik (doğrulanabilirlik) yöntemleri kullanılmaktadır.⁴⁹ Bu araştırmada geçerlik ve güvenirliği arttırmak için şunlara dikkat edilmiştir:

Araştırmada iç geçerliliği (inandırıcılık) sağlamak için, öğretmen görüşleri temalara ve kategorilere ayrılmış, ardından bu temalar doğrudan alıntılar yapılarak desteklenmiştir. Bulguların gerçeklikle örtüşmesine dikkat edilmiş, bulgular ve temaların tutarlılığı önemsenmiştir. Ayrıca araştırma bulguları elde edilirken katılımcı sayısı ve özellikleri çeşitlendirilmiştir. Araştırmada dış geçerliliği (aktarılabirlik) sağlamak için, veri toplama aracının hazırlanması, uygulanması ve analizi süreçleriyle ilgili olarak çalışmanın her aşamasında detaylı bilgiler verilmiştir. Bulgular ilgili literatürle karşılaştırılmış, bulguların anlamlı olmasına dikkat edilmiştir. Ayrıca araştırma bulguları başka araştırmalarla ilişkilendirilmiştir. Araştırmada iç güvenirliği (tutarlılığını) sağlamak için, veri toplama aracındaki soruların açık ve anlaşılır olmasına, araştırma aşamalarının sorularla uyumlu olmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca araştırma bulguları benzer araştırmalarla ilişkilendirilerek tutarlılık sağlanmıştır. Araştırmada dış güvenirliği (doğrulanabilirlik) sağlamak için, araştırma sonuçları elde edilen verilerle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca katılımcılardan elde edilen ham veriler başkaları tarafından incelenebilecek şekilde saklanmaktadır.⁵⁰

2. Bulgular ve Yorumlar

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular ve yorumları aşağıdaki gibidir:

2.1. Mezhep Algısını Etkileyen Faktörler

Öğrencilerde İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) algısını etkileyen faktörlerle ilgili temalar Tablo 1’de kategorileştirilmiştir:

Tablo 1. Mezhep Algısını Etkileyen Faktörlerle İlgili Temalar

Temalar	Katılımcılar ⁵¹	N
Aile	Ö1, Ö6, Ö7, Ö9, Ö13, Ö17, Ö22, Ö23, Ö26, Ö27, Ö29	11
Çevre	Ö2, Ö8, Ö9, Ö10, Ö11, Ö13, Ö22, Ö23	8
Farklı uygulamalar	Ö9, Ö14, Ö15, Ö16, Ö19, Ö28	6
Din algısı	Ö3, Ö4, Ö12, Ö21, Ö24	5
Bilgi eksikliği	Ö5, Ö9, Ö18, Ö20, Ö25	5
DKAB dersi	Ö18, Ö26, Ö30	3

⁴⁸ Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 237-238.

⁴⁹ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma*, çev. Selahattin Turan vd. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 217.

⁵⁰ Mustafa Cüneyt Arslan – Murat Özdemir, “Öğretmen Liderliğine İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/ 2 (2015), 194-195; Erdal Arslan, “Nitel Araştırmalarda Geçerlilik ve Güvenirlik”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 51/ 1 (2022), Ö395-Ö407; Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 255-257/283; Balci, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeleri*, 115.

⁵¹ Bir katılımcı birden çok cevap vermiştir.

2.1.1. Aile

Aile bireyin hem eğitiminde hem de din eğitiminde ilk ve en önemli kurumdur.⁵² Aynı zamanda aile bireyde dini duygu ve düşüncenin ortaya çıkması ve gelişiminde son derece etkilidir.⁵³ Benzer şekilde katılımcılar İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) algısının ortaya çıkmasına etki eden en önemli faktörün aile olduğunu belirtmişlerdir. Bazı katılımcılara ait görüşler şöyledir:

“Ortaokul öğrencisi genelde mezhepten habersiz oluyor. Aileleri hangi mezhepteyse o mezhepte oluyor. Taklidî diyebilirim.” (Ö7, kadın, 1-3 yıllık öğretmen).

“Aile ve sosyal çevre öğrencilerin mezhep algısını etkilemede çok önemli. Özellikle aileden aldıkları eğitim onların konuya bakışını fazlaca etkiliyor.” (Ö13, erkek, 9-13).

“Kendi ailelerinin mensup oldukları mezhep algıları ve daha kendi mezheplerini tanınamaları...” (Ö17, kadın, 1-3).

“Aile, çevre ve sosyal etkenler çocukların mezhep düşüncesinde etkili faktörler. Bununla birlikte aileyi bir adım daha öne alabilirim.” (Ö23, kadın, 14-18).

Bu temada görüş belirten öğretmenler mezhep algısının oluşumunda aile faktörünün önemli olduğunu belirtmişlerdir. Ö7, Ö13, Ö23 öğrencilerin mezhep algılarının oluşumunda öncelikle aile etkisine vurgu yapmışlardır. DKAB öğretmenlerinin belirttiği gibi aile bireyin temel ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte aynı zamanda tüm hayatını şekillendiren ve etkileyen önemli bir eğitim kurumudur.⁵⁴ Huzurlu, mutlu bir ailede yetişmiş, iyi bir aile eğitimi almış bireyler kendi yaşamlarında huzurlu ve mutlu olabilirken, aksi yaşanmışlıklar bireylerin yaşamlarının devam eden süreçlerinde pek çok olumsuzlukları da beraberinde getirmektedir.⁵⁵ Bir eğitimci olarak Hz. Peygamber: “Hepiniz çobansınız, hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz...”⁵⁶ hadisinde bu gerçekliği vurgulamıştır. Ö7 öğrencilerin aileden edindiği algının mutlak bir bilgi şeklinde kabul edildiğini özellikle vurgulamaktadır. Ö7'nin görüşü bu konuda öğretmenler için önemli bir sorun olarak düşünülebilir ve çözüm üretilmesi gerekmektedir. Ö17 mezhep algısının aileden etkilendiğini fakat çocukların mezhepleri tanımadıklarını belirtmiştir. Buna göre öğretmenlerin mezhep öğretiminde öğrenci velileriyle işbirliği yapmaları, geleceğin anne-babaları olacağı düşüncesiyle yetişen nesli nitelikli eğitmeleri önemli bir ihtiyaçtır. Bu temada vurgulanan bilgi eksikliğine dair görüşler öğretmenlerin mezhep öğretiminde zorlandıkları konular başlığındaki öğrencinin bilgi eksikliğinin giderilememesi temasıyla ilişkilidir.

2.1.2. Çevre

Eğitimin önemli fonksiyonlarından birisi toplumsal işlevidir. Toplumun yapısı, ihtiyaçları, amaçları eğitimin fonksiyonunu belirler. Her eğitim sistemi içinde yaşadığı toplumun değerlerini toplayıp bir araya getirmekle yükümlüdür. Ayrıca toplumların farklı yapısı oradaki eğitimin konusudur.⁵⁷ İnsan sosyal bir varlıktır. Çevreyle sürekli ilişki içerisinde. Hatta yaşam çevreyle etkileşime girmek suretiyle yenileşme sürecidir. Bireyler

⁵² Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996); Mehmet Emin Ay, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2006); Süleyman Gümrükçüoğlu, “Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü”, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017); Ömer Özdemir, *Ailenin, Çocuklarının Din Eğitimine Katkısı (İstanbul örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁵³ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 46.

⁵⁴ Mustafa Köylü, “Ailede Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü – Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 314-321.

⁵⁵ Ömer Özdemir, “Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 314.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1436/2011), “Cumû’a”, 11; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), “İmâre”, 20.

⁵⁷ Hikmet Celkan, “Eğitim ve Toplum”, *Eğitim Sosyolojisi*, ed. M. Çağatay Özdemir (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 40.

arasında ortak değerler ve idealler çerçevesince gerçekleşen karşılıklı ilişki toplumun varlığını sürdürmesi için bir gerekliliktir.⁵⁸ Fidan ve Erden'e göre eğitim, seçilmiş ve kontrollü bir çevre üzerinden en üst düzeyde bireysel gelişme ve toplumsal yeterlilik kazandırmayı sağlayan sosyal bir süreçtir.⁵⁹ Bazı katılımcılar mezhep algısında çevre faktörünü vurgulamışlardır. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Çevreleri çocukların farklı yorumlar geliştirmesinde oldukça etkili oluyor. Hatta bu etki derslerde onların bu tarz konulara bakışlarını etkiliyor. Bu durum konuya daha önyargılı bakmalarına neden olabiliyor." (Ö8, erkek, 1-3).

"Toplumsal kanı, akran, dışlanma korkusu, kulaktan dolma bilgiler İslam düşüncesinde farklı yorumlar oluşmasında en önemli faktörlerdir. Burada toplum baskısı anlamında çevreyi özellikle vurgulamak gerekir." (Ö9, kadın, 1-3).

"Çevre ve sosyal etkenler bireylerin kararlarında oldukça etkili diye düşünüyorum. Farklı mezhepler hakkında fikirlerini bireyler çevrenin etkisiyle çok fazla da bilgi sahibi olmadan, buralardan etkilenmek suretiyle veriyorlar." (Ö22, erkek, 14-18).

Bu temada görüş belirten öğretmenler mezhep algısının oluşumunda çevre faktörünün önemli olduğunu belirtmişlerdir. Ö8, Ö9, Ö22 çevrenin öğrencilerin farklı yorumlar geliştirmelerinde etkili olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Din eğitimi ve öğretiminde bireylerin gelişme ve değişme yaşayabilmeleri için kontrollü bir çevre içinde eğitilmelerinin sağlanması önemlidir. Ö8 mezhep algısının oluşumunda çevre etkisini belirttikten sonra, bu etkinin olumsuzluğuna, öğrencilerin önyargı geliştirdiklerine işaret etmiştir. Ö9, toplum baskısının mezhep algısındaki etkisini belirtmiş, dışlanma korkusu ve kulaktan dolma bilgilerle geliştirilen algılara vurgu yapmıştır. Ö22 ise bilgi sahibi olmadan çevre etkisiyle geliştirilen algılar olduğunu ifade etmektedir. Buna göre DKAB öğretmenleri çevre etkisini kontrol altına almak için çaba göstermeli, özellikle çevrenin olumsuz etkileri konusunda öğrencileri nitelikli bilgilerle doğru algılara yönlendirebilmelidirler. Ö9 ve Ö22'nin belirttiği görüşler mezhep algısını etkileyen faktör başlığındaki bilgi eksikliği temasıyla, Ö8'in görüşleri öğretmenlerin mezhep öğretiminde zorlandıkları konular başlığındaki önyargılar temasıyla ilişkilidir.

2.1.3. Farklı Uygulamalar

İslâm dini iman, ibadet ve ahlak birlikteliği üzerine inşa edilmiş bir yaşam biçimidir. Allah Teâlâ insana yaratılmış olmasının karşılığında üstlenmesi gereken sorumlulukları Kur'an'da bildirirken, Hz. Peygamber de Kur'an'ı açıklamış ve bizzat yaşayarak (sünnetiyle) İslam'ı örneklemiştir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra Kur'an ve Sünnet'in kabulünde ihtilaf olmamakla birlikte nasları anlama ve yorumlamada yine bu iki temel kaynağa dayalı olarak farklı anlayışların ortaya çıkması söz konusu olmuştur.⁶⁰ Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Din aynı olmasına rağmen bu kadar farklı uygulamaların olması çocukların mezhep algısını etkilemektedir. Zira öğrenciler İslam tek olmasına rağmen neden bu kadar fazla uygulama farklılığı ortaya çıkıyor sorusuna cevap arıyorlar..." (Ö14, kadın, 4-8).

"Öğrencilerin mezhep algısını etkilemede en önemli faktörlerden birisi fikir farklılıklarıdır. Bu farklılıklar uygulama farklılıklarının ortaya çıkmasına neden olmakta ve bu da öğrencilerin mezhep algısını oluşturmaktadır." (Ö15, kadın, 4-8).

"Öğrencilerin mezhep algısı özellikle Müslümanlar arasındaki bazı farklı uygulamalar üzerinden şekillenmektedir..." (Ö28, erkek, 4-8).

Bu temada görüş belirten öğretmenlere göre Müslümanlar arasındaki uygulama farklılıkları öğrencilerin mezhep algılarını etkilemektedir. Zira abdest, namaz, oruç gibi ibadet,

⁵⁸ A. Kadir Aslan, "Eğitimin Toplumsal Temelleri", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2001), 18.

⁵⁹ Nurettin Fidan – Münire Erden, *Eğitime Giriş* (Ankara: Feryal Matbaacılık, 1991), 11.

⁶⁰ Saffet Köse, "Mezhep Görüşleriyle İlgili Farklı Nakiller", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1 (1995), 101.

nikâh akdi gibi muamelatla ilgili bazı uygulama farklılıkları ve toplumsal yaşamda ortaya çıkan anlayış değişiklikleri bu başlıkla ilgili en önemli örneklerdir. Ö14 ve Ö28'in belirttiği gibi bazı öğrenciler inandıkları din tek olduğu halde İslam'da farklı uygulamalar olmasını anlayamamaktadır. Bu sorun karşısında DKAB öğretmeni ne yapmalıdır? DKAB öğretmenleri farklı uygulamaları İslam'ı yaşamada bir zenginlik olarak anlama ve öğrenciye bu düşünceyi merkeze alarak bir yaklaşım sunma konusunda özenli davranmalıdırlar. Ayrıca DKAB öğretmenleri bu farklı uygulamaların İslam dininin kolaylık prensibi ve evrenselliği açısından bir gereklilik olduğunu da vurgulamalıdırlar. Bu tema, öğretmenlerin mezhep öğretiminde zorlandıkları konular başlığındaki mezhebin varlık sebebini tam olarak ortaya koyamama temasıyla ilişkilidir.

2.1.4. Din Algısı

Din kavramı özü itibariyle Mutlak Varlık'a, anlaşılma ve yaşanma boyutuyla insana ait bir kavramdır. İnsanlık tarihinin ortaya koyduğu en temel gerçeklik insanlığın dinden uzak olamayışıdır. Başka bir ifadeyle nerede insan olduysa orada mutlaka bir inanış olmuştur.⁶¹ İnsanlık yaşadığı her dönemde kutsalın vazgeçilmezliğini ortaya koymuştur.⁶² Bu gerçeklik son dönemin önemli dinler tarihçilerinden Mircea Eliade'nin şu ifadesinde anlam bulmuştur: "Kutsal, insan bilincinin tarihinde bir aşama değil, bilincin yapısında mündemiç bir unsurdur."⁶³

Özü itibariyle ilâhi, aşkın üstün bir varlıkla ilişkide olma ve bu ilişkinin ortaya koyduğu temel sorumluluklar anlamında iman, ibadet ve ahlak sistemine bağlı kalma şeklinde açıklayabileceğimiz din kavramı⁶⁴ gerçekte insanı çepeçevre saran bir yaşam biçimidir. İnsan insanca yaşayabilmek, toplum içinde kendini gerçekleştirebilmek ya da kendini sağlıklı bir şekilde inşa edebilmek için dine ihtiyaç duyar. İlk insandan beri yaşanan tecrübe bu gerçekliğe işaret eder. Hatta psikoloji ve sosyoloji alanında yapılan araştırmalar da din olgusunu göz ardı ederek bir yere varılamayacağını göstermektedir.⁶⁵ Dinin ilâhi ya da aşkın boyutunun yanında bir de insana ait olan ya da insanî yönü vardır. İlâhi ya da aşkın kaynaktan sadır olan din insanda anlam bulur. Yani dini anlayan ve yaşayan insandır. Buna göre insana düşen temel sorumluluk dini doğru anlamak ve yaşamaktır. İşte bazı katılımcılar din anlayışının mezhep algısını etkilediğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Öğrencilerin mezhep algısı üzerinde etkili olan Müslümanların din algısı ve yaşam biçimindeki bazı sorunlardır. Söyle ki; bazı Müslümanlar çağın yaşam biçimine ayak uyduramıyor, bazıları dini akla ve mantığa uygun olarak anlamıyor ya da dinin akla ve mantığa uygun olarak anlaşılması gerektiğine inanmıyor, bazıların yaşadığı din doğrudan Kur'an'a uygun olmuyor." (Ö3 erkek, 19-25).

"Ortaöğretimde bazı öğrenciler mezhepleri farklı bir inanç şeklinde algılayabiliyorlar. Özellikle Alevilik konusunu örnek verebilirim. Alevi öğrenci olsun Sünni öğrenci olsun bunu farklı bir din gibi düşünebiliyorlar. Bence mezhep algısı üzerinde içinde yaşadıkları toplumun din algısı çok etkili. Öğrenciler kendilerine sağlıklı bir bilgi verildiğinde konuyu ancak algılayabiliyorlar." (Ö4, erkek, 26 ve üstü).

⁶¹ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 31.

⁶² Ali Köse, "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 6.

⁶³ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003), 11. akt. Köse, "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış", 5.

⁶⁴ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 73-93.

⁶⁵ Onat, "Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine", 99.

“Öğrencilerin bu konuda en çok sorguladığı konu mezhepler nasıl ortaya çıktığı oluyor. Hatta onlar “Doğru bir tane değil mi? Neden bu kadar farklı yorum var?” şeklinde bu düşüncelerini ifade ediyorlar.” (Ö21, erkek, 19-25).

Bu temada görüş belirten öğretmenler din algısının / dini anlamaya dönük tutumun öğrencilerin mezhep algısını etkilediğini belirtmişlerdir. Özellikle Ö3’ün bu konuda görüşleri önem arz etmektedir. Bazı Müslümanların çağın yaşam biçimine ayak uyduramaması, dinin akla ve mantığa uygun olarak anlaşılması gerektiğine inanmamaları, İslam dinini Kur’an’ın öğretilerine uygun anlayamamaları gibi problemler DKAB öğretmenlerinin dikkatle üzerinde durmaları ve çözmek için çaba harcamaları gereken önemli sorunlardır. Bu noktada DKAB öğretmeni ne yapmalıdır? DKAB öğretmenleri Kur’an ve Kur’an’ın uygulayıcısı olan sünneti İslam anlayışının merkezine alarak, akla kapı aralayarak, iradeyi yok saymayarak bu sorunlarla mücadele etmeli, öğrencilerine de bu zihniyeti kazandırmaya çalışmalıdırlar. Zira Kur’an insanın, insanı, eşyayı, olay ve olguları doğru anlamasına doğru düşünmesine imkân sağlamak, evrendeki konumunu doğru tespit etmesine yardımcı olmak, geçmişin esiri olmaktan kurtarmak için Allah katından gelmiş olan bir “öğüt”, “rehber”, “uyarı” kitabıdır.⁶⁶ Kur’an’ın insanlığa rehberlik edebilmesi için Kur’ani mesajın Müslümanın akli ile buluşması gerekmektedir.⁶⁷ Müslümanlar İslam’ı doğru anlamak ve yaşamak için Kur’an ve Sünneti doğru anlamalıdırlar. Aksi takdirde Ö4’ün cevabında belirttiği gibi, bazı öğrencilerin mezhebi din olarak algılaması problemi ortaya çıkmaktadır. DKAB öğretmenleri bu sorunla mücadele etmeli, öğrenciye mezhebin din olmadığını vurgulama noktasında hassasiyet göstermelidir. Bu tema, mezhep öğretiminde dikkat edilecek unsurlar konusundaki din-mezhep ayırımına dikkat etme temasıyla örtüşmektedir.

2.1.5. Bilgi Eksikliği

Bilgi TDK tarafından: “İnsan aklının erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütünü; malumat” ve “Öğrenme, araştırma veya gözlem yolu ile elde edilen gerçek; haber, malumat, vukuf” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁸ Felsefe terimleri sözlüğünde bilgi: “Genel olarak, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şey, bir şeyin ayırıcısına ya da bilincine varma, öğrenilen şey” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁹ İslam felsefesi sözlüğünde bilgi, doğruluğu gerekli ve yeterli delillerle temellendirilmiş şuur muhtevası olarak tanımlanır. İslam filozofları bilginin kaynakları olarak vahiy, akıl, duyu organları ve sezgiyi kabul ederler. Bunlar içerisinde akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran düşünme melekesi olup bilgiyi asıl mümkün kılan güçtür.⁷⁰ Bilmek insanı değerli, bilgisizlik insanı değersiz yapar. İşte bazı katılımcılar bilgi eksikliğinin öğrencilerin mezhep algısını etkilediğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

“Mezhebin ne olduğu ve neden ortaya çıktığı konusunda sağlıklı fikir üretebilecek bir bilgisinin olmaması mezhep algılarını etkiliyor. Hatta kulaktan dolma yanlış bilgi sahibi olabiliyorlar. Bu da genelde onların mezhebi tam olarak anlayamamalarına neden oluyor.” (Ö5, erkek, 4-8).

“Toplumsal kanı, akran, dışlanma korkusu, kulaktan dolma bilgiler İslam düşüncesinde farklı yorumlar oluşmasında en önemli faktörlerdir...” (Ö9, kadın, 1-3).

“Kulaktan duyma fikirleri gerçek zannetmeleri öğrencilerin mezhep algısını çokça etkilemektedir.” (Ö20, kadın, 4-8).

Bu temada görüş belirten öğretmenler mezhep algısına etki eden unsur olarak bilgi eksikliğine vurgu yapmıştır. Ö5, Ö9, Ö20 sağlam bilgi olmadan, kulaktan dolma fikirlerin mezhep algısını etkilediğini belirtmektedirler. Bu konuda DKAB öğretmenine düşen

⁶⁶ Onat, “Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine”, 106.

⁶⁷ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 13.

⁶⁸ Türk Dil Kurumu (TDK), *Güncel Türkçe Sözlük*, “Bilgi” (Erişim 21 Kasım 2023).

⁶⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), “Bilgi”, 45.

⁷⁰ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), “Bilgi”, 131-132.

sorumluluk nedir? İslam geleneğinde insan dünyanın merkezi ve gayesi olarak görülmüştür. Belirli bir amaç üzere yaratılmış bu özel varlığın evren içerisindeki tartışılmaz üstün konumunun en önemli hususlardan birisi sahip olduğu tabiatıdır. Bu da insanın bilen varlık olmasıyla ve insandaki ilahi özle ilişkilidir. İnsanın sahip olduğu bu eşsiz tabiatın yanında bir de kendisindeki eksiklikleri içeren yön vardır ki o da insanın öz doğasıyla ilişkilidir. Buna göre insanda yetinmemek, acelecilik, doyumsuzluk, sabırsızlık, yılgınlık, tahammülsüzlük vb. olumsuz özellikler içeren bir yön de mevcuttur. İnsanı eksik bırakan yönlerden birisi de bilgisizliktir. Hatta bilmediğini bilmemek daha büyük bir sorundur. DKAB öğretmenleri öğrencilerin mezhep algılarının sağlıklı / nitelikli bilgiye dayalı olması konusunda özen göstermeli, bilgi eksiklerini gidermeye çalışmalıdırlar. Bu tema, DKAB dersinin mezhep algısına etkisi başlığındaki bilgi eksikliği nedeniyle etkisizlik temasıyla ilişkilidir.

2.1.6. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi

Türk Milli Eğitim sisteminin en temel amacı her eğitim sisteminde olduğu gibi iyi bir insan yetiştirmektir. Bu bağlamda Türk Milli Eğitiminin genel amacı, "Türk Milletinin bütün fertlerini, Türk Milletinin millî, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren... ve bunları davranış haline getirmiş yurttaşlar olarak yetiştirmek" olarak ifade edilir.⁷¹ Bu amaca ulaşmak için örgün eğitim sisteminde yani okullarda öğretmenler ve öğretim programları aracılığıyla bireyler eğitime çalışılmaktadır. Bu sistem içerisinde önemli derslerden birisi de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersidir. Zira Din ve Ahlak öğretiminin amacı şöyle ifade edilmektedir: "Din ve ahlak öğretiminin genel amacı, temel ve ortaöğretimde öğrenciye, Türk Milli Eğitim Politikası doğrultusunda genel amaçlarına, ilkelerine ve Atatürk'ün laiklik ilkesine uygun, din, İslam dini ve ahlak bilgisi ile ilgili yeterli temel bilgi kazandırmak, böylece Atatürkçülüğün, milli birlik ve beraberliğin, insan sevgisinin, dini ve ahlaki yönden geliştirilmesini sağlamak, iyi ahlaklı ve faziletli insanlar yetiştirmektir."⁷² İşte araştırma katılımcısı öğretmenlerden bazıları DKAB derslerinin öğrencilerin mezhep algılarını etkilediğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Öğrencilerin mezhep algısını etkileyen faktörlerden birisi DKAB dersleridir. Bu derslerde öğrencileri sağlıklı bilgiler vermek ve onları doğru yönlendirmek gerektiğini de belirtmek isterim." (Ö26, kadın, 9-13).

"Öğrencilerin mezhep algılarının şekillenmesinde DKAB dersleri etkilidir. Öğrenciler bu sayede daha doğru bilgi alıyorlar ve daha doğru bir algı geliştirebiliyorlar." (Ö30, kadın, 4-8).

Bu temada görüş belirten öğretmenler DKAB dersinin mezhep algısının oluşumunda etkili olduğunu belirtmişlerdir. Ö26 derste sağlıklı bilgiler verilmesine ve doğru yönlendirmeye vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede bireylerin her açıdan din, İslam dini ve ahlak bilgisiyle donanmış olarak yetişmeleri, milli birlik ve beraberlik duygusu hissetmeleri, iyi ve faziletli insanlar olmalarının sağlanması gerekmektedir. DKAB dersleri Türk Milli Eğitiminin genel amacını gerçekleştirmesinde önemli ve gerekli bir derstir. Bu katkı nitelikli DKAB dersleriyle daha da artacaktır. Bu sebeple hem Türk Eğitim sisteminin hem de din ve ahlak öğretiminin genel amacında belirtilen insan tipinin yetiştirilmesinde DKAB derslerinin önemi kadar bu derslerde İslam düşüncesinde farklı yorumlar konusunun kaliteli işlenişinin önemi de ortadadır. Bu kaliteli işlenişle ilgili Selçuk'un şu sözleri önemlidir: "Din öğretimi öğrencinin karar verme, akıl yürütme, öğrenme, araştırma, sorgulama, yorumlama ve anlamaya yönelik zihinsel çabalarını zenginleştirip besleyebilmelidir."⁷³ DKAB öğretmenleri dersin işlenişinde belirtilen noktalarda dikkatli olmalıdırlar.

⁷¹ Milli Eğitim Temel Kanunu, (METK), Milli Eğitim Bakanlığı, (1973), md.1739.

⁷² Tebliğler Dergisi, "S. 2219, C. 49, 20.10.1986", (Erişim 28 Mart 2014).

⁷³ Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, ed. H. Hüseyin Dilaver vd. (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 12.

2.2. DKAB Derslerinin Mezhep Algısına Etkisi

DKAB dersi öğrencilerin mezhep algılarını iki farklı şekilde etkilemektedir. Katılımcılardan büyük çoğunluk dersin öğrencilerin mezhep algılarına olumlu yönde etki ettiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar ise dersin mezhep algısında etkisiz olduğunu ya da olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir. Buna göre DKAB dersi öğrencilerin mezhep algılarını olumlu etkilediğini belirten katılımcılara ait görüşlerle ilgili temalar Tablo 2’de kategorileştirilmiştir:

Tablo 2. DKAB dersi öğrencilerin algılarını olumlu etkiler

Temalar	Katılımcılar	N
Mezhebin varlık sebebini anlamayı sağlama	Ö8, Ö9, Ö15, Ö18, Ö20, Ö21, Ö22, Ö23, Ö26, Ö28, Ö30	11
Bilgi artışı sağlama	Ö1, Ö2, Ö7, Ö12, Ö17, Ö27, Ö29	7
Hatalı/eksik bilgiyi düzeltme	Ö4, Ö5, Ö11	3
Toplam		21

2.2.1. Mezhebin Varlık Sebebini Anlamayı Sağlama

DKAB derslerinin öğrencilerde mezhep algısı oluşturmada olumlu katkısının olduğunu belirten katılımcılardan 12’si bu katkının öğrencilerde mezheplerin varlık sebebini anlamalarını sağlamak şeklinde gerçekleştiğini belirtmişlerdir. DKAB derslerinin mezhep algısına etkisini araştırdığımız bu soruda katılımcılardan bir kısmı özellikle farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmayı vurgulamışlardır. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

“DKAB dersi öğrencilerimizin mezheplerin ortaya çıkış sebeplerini anlamalarını, farklılığın kültürümüze kattıklarının farkında olmalarını sağlamaktadır.” (Ö8, erkek, 1-2).

“Doğru yöntem ve bilgilerle DKAB dersi aracılığıyla verilen sağlıklı mezhep bilgisi öğrencinin mezhep algısını olumlu etkileyecek, bu anlayış farklılıkların bir ayrıştırmaya değil ittihat ve suhulete vesile olduğunu kavrayan öğrenci hayatı boyunca dinin olmazsa olmazı haline gelmiş bu oluşumların gerekliliğini kabul edecektir.” (Ö15, kadın, 4-8).

“Öğrenciler DKAB dersi aracılığıyla mezheplerin doğuş serüvenini ve güncel meseleleri çözerken sağladığı kolaylıklar hakkında fikir sahibi olabiliyorlar. Bu da onların mezhep algılarını olumlu olarak etkilemektedir.” (Ö20, kadın, 4-8).

“Ders ile birlikte öğrencilere Mezhepler arası farkların olabileceği, hepsinin İslamiyet’in zenginliği olduğu bilinci aktarılıyor.” (Ö28, erkek, 4-8).

Bu temada görüş belirten öğretmenler mezhebin varlık sebebini düşünce ve yaşayış zenginliği olarak anlaşılması gerektiğini ve ayrışmanın değil, birleşmenin önemini vurgulamışlardır. Bu konuda özellikle Ö15 ve Ö28’in görüşleri dikkate değerdir. Eğitim sistemimizin temel amacı, DKAB öğretim programının perspektifi başlığında, değerlerimiz ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranışlara sahip bireyler yetiştirmek olarak ifade edilirken⁷⁴, programın vizyonu, dinin hayatı anlamlandırılmadaki rolünü fark eden; millî, manevi ve ahlaki değerleri benimseyen; farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmek olarak belirtilmektedir.⁷⁵ Tüm DKAB öğretmenleri bu amacı gerçekleştirmeye kaliteli derslerle destek olabilirler ve olmalıdırlar.

2.2.2. Bilgi Artışı Sağlama

Katılımcılardan bazıları dersin konuyla ilgili bilgi artışı sağlayarak mezhep algısını olumlu yönde etkilediğini belirtmişlerdir. Bilginin önemli bir güç kaynağı olduğu çağımızda katılımcılar bu durumun DKAB dersinde mezhepler konusu için de geçerli olduğuna ve dersin

⁷⁴ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”, 2.

⁷⁵ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”, 9.

bu konuda öğrencileri bilinçlendirdiğine vurgu yapmışlardır. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“DKAB dersleri öğrencilerin mezhepler hakkında daha fazla bilgi kazanmalarını sağlamaktadır. Bu sayede öğrenciler bu konuda edindikleri bilgi artışıyla birlikte bilinçlenmektedirler.” (Ö2, kadın, 1-3).

“DKAB derslerinde doğruyu anlatarak doğruya yönlendirmek gerekir. Bu sayede DKAB dersi öğrencilerde her konuda olduğu gibi mezhep algısının oluşumunda da olumlu katkı sağlayacaktır.” (Ö12, kadın, 1-3).

“DKAB dersinde edindikleri bilgilerle diğer mezhepleri ve kendi mezheplerini detaylı olmasa da tanıyorlar. Bu olumlu bir katkı fakat öğrencilerin fikirlerinde bir değişiklik olmuyor.” (Ö17, kadın, 9-13).

“DKAB dersi öğrencileri mezhep konusunda bilgilendirerek olumlu katkı sağlıyor. Hatta bu sayede öğrencilerin ailenin ve çevrenin öğütlediği mezhep konusundaki görüşleri pekişmiş oluyor.” (Ö29, erkek, 4-8).

Bu temada görüş belirten öğretmenler "DKAB dersleri öğrencilerin mezhep algısını bilgi artışı sağlayarak olumlu etkiler" görüşünü sunmuşlardır. Bilgi artışı sağlama derken burada doğru bilginin önemini de belirtmek gerekir. Bu durum Ö12 tarafından da vurgulanmıştır. Ö29'un da belirttiği gibi mezhep algısı üzerinde dersin olumlu katkısı aile ve çevre etkisini de yönlendirmektedir. DKAB dersi öğretim programı öğrencilere din ve ahlakla ilgili temel kavramları öğretirken, din ve ahlakla ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin oluşturulmasına ve kavramlar arası ilişkilendirmelerin yapılmasına vurgu yapmaktadır.⁷⁶ Buna göre DKAB öğretmenleri öğrencilerin mezhep konusunda bilişsel yapılarını güçlendirmek için çaba harcamalıdır. Bu arada bilgi artışı sağlar katkısına değinen katılımcılardan bazıları bu olumlu etkinin bazı nedenlerle tekrar olumsuzla dönüşebildiğini de belirtmişlerdir. Örneğin; bilgi artışına rağmen fikirlerinde bir değişikliğin olmaması ya da bilgi artışına rağmen derse yönelik genel ilgisizlik nedeniyle olumlu etkinin öğrencide istenilen olumlu kazanımı sağlamada yetersiz kalışı gibi. Bu tema, mezhep algısını etkileyen unsurlardan aile, çevre ve DKAB dersleri temalarıyla ilişkilidir.

2.2.3. Hatalı/Eksik Bilgiyi Düzeltme

Katılımcılardan 3'ü DKAB derslerinin öğrencilerde bulunan hatalı ve eksik bilgileri düzeltme katkısına vurgu yapmışlardır. Bu katılımcılara göre öğrenciler bazı sebeplerle hatalı ya da eksik bilgiler edinmişlerdir. DKAB dersi bu bilgi hatalarını düzelterek mezhep algısının oluşumuna olumlu katkı sağlayacaktır. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“DKAB dersi öğrencilerin mezhep algısının oluşumunda önemlidir. Özellikle anlatılan konular öğrencilerdeki yanlış bilgileri düzeltmekte ve onların daha sağlıklı mezhep algısı geliştirmelerine olanak sağlamaktadır.” (Ö4, erkek, 26 ve üstü).

“DKAB dersi ve özellikle DKAB öğretmenlerinin konuya hâkim olup öğrenciler düzeyinde meseleye açıklık getirmesinin onların yanlış inanç geliştirmesini önleme açısından etkili olduğu kanaatindeyim.” (Ö5, erkek, 4-8).

“Yanlış bilinen konuları düzeltmek açısından olumlu bir etkisi olduğunu söyleyebilirim.” (Ö11, kadın, 4-8).

Bu temada Ö4, Ö5, Ö11 DKAB dersinin öğrencilerin yanlış / hatalı bilgilerini düzelterek mezhep algısına olumlu katkı yaptığını belirtmişlerdir. Ö5 dersin öğrencinin mezhep algısına olumlu katkısını öğretmenin özel alan bilgisinin gücüyle ilişkilendirmiştir. Öğretmenlik mesleğinin en temel gereksinimlerinden olan alan bilgisi yeterliliğinin bu konuda katılımcı öğretmenimiz tarafından vurgulanması önemlidir. Buna göre öğretmenler hem hizmet öncesi eğitimde hem de hizmet içerisinde konuya dair alan bilgilerini geliştirmelidirler.

⁷⁶ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”, 8.

Bazı katılımcılar DKAB derslerinin öğrencilerde mezhep algısının oluşumuna katkı sağlamada etkisiz olduğunu ya da olumsuz katkı sağladığını belirtmişlerdir. Bu katılımcılar dersin olumsuz etkileme sebeplerini de ifade etmişlerdir. Dersin öğrencilerin mezhep algılarını olumsuz etkilediğini belirten katılımcılara ait görüşlerle ilgili temalar Tablo 3' te kategorileştirilmiştir:

Tablo 3. DKAB dersi öğrencilerin mezhep algılarını olumsuz etkiler

Temalar	Katılımcılar	N
Öğrencilere dokunamadığı için etkisiz	Ö6, Ö10, Ö13, Ö14	4
Bilgi eksikliği nedeniyle etkisiz	Ö16, 19, Ö25	3
Program / müfredat tek mezhebe dayalı olduğu için etkisiz.	Ö3, Ö24	2
Toplam		9

2.2.4. Öğrencilere Dokunamadığı İçin Etkisizlik

Katılımcılardan bazıları DKAB dersinin öğrencilerin mezhep algılarındaki olumsuz etkisini dersin öğrenciler üzerinde beklenen katkıyı sağlayamadığını ifade ederek açıklamışlardır. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Dersin öğrencilerin mezhep algısına olumlu etkisi olduğu kanaatinde değilim. Ders öğrenciler üzerinde etkili olamıyor. Hatta bazı öğrenciler mezhebe ne gerek var diyorlar.” (Ö6, erkek, 26 ve üstü).

“DKAB dersi öğrenciler üzerinde etkisiz kalıyor. Öğrenciler daha önceden edindikleri fikirleri sabit bir şekilde sürdürüyorlar. Bu sebeple dersin öğrenciler üzerinde bir değişim etkisi yok diyebilirim.” (Ö13, erkek, 9-13).

Bu temada görüş belirten öğretmenler dersin öğrenciler üzerinde beklenen etkiyi yapamadığını belirtmişlerdir. Ö6 öğrencilerin mezhebin gereksizliğini düşündüklerine vurgu yapmaktadır. Ö13 ise öğrencilerin önceden edindikleri sabit fikirlerin değişmesinin kolay olmaması sebebiyle dersin etkisizliğine dair görüş belirtmektedir. Bu çerçevede öğretim programına göre ders; öğrencilere İslam düşüncesinin farklı anlayış ve yorum biçimlerini tanıma, farklı din, inanç ve yorumlara saygı duyma konusunda katkı sağlamalıdır.⁷⁷ Bu katılımcılar dersin bu hedefi gerçekleştirmede yetersiz olduğu görüşündedirler. Buna göre DKAB öğretmenleri dersi öğrenciler üzerinde değişim etkisi yaratabilecek şekilde kaliteli işlemeye gayret göstermeli, hem bilişsel hem de duyuşsal alan kazanımları açısından öğrencilere katkı sağlamalıdır.

2.2.5. Bilgi Eksikliği Nedeniyle Etkisizlik

Katılımcılardan 3'ü DKAB dersinin öğrencilerin mezhep algılarındaki olumsuz etkisini öğrencilerdeki bilgi eksikliği sebebini ortaya koyarak açıklamışlardır. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Öğrencilerin mezhep algılarının şekillenmesinde DKAB dersinin etkisi yok denecek kadar az. Bana göre lise öğrencileri bile mezhep konusunda çok fazla bilgisizler. Hatta bilgisiz olduklarının bile farkında olmadıkları için ders katkı sağlamaktan çok uzak kalabiliyor.” (Ö16, erkek, 4-8).

⁷⁷ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”,9.

“Öğrenciler mezhebin tam olarak ne olduğunu ne amaçla var olduğunu bilmiyorlar. Bu bilgisizlik onların sağlıklı mezhep algısı geliştirmelerinde olumsuz etki yaratıyor.” (Ö25, kadın 9-13).

Bu temada görüş belirten öğretmenler öğrencilerin bilgi eksikliği sebebiyle DKAB derslerinin mezhep öğretiminde etkisiz kaldığını belirtmişlerdir. Ö16, öğrencilerdeki mezhep konusuna dair bilgi eksikliğine, hatta bilmediklerinin bile farkında olmadıklarına vurgu yapmıştır. Benzer şekilde Ö25 de öğrencilerin bilgisizliğinin sağlıklı mezhep algısı geliştirmelerine engel olduğunu belirtmiştir. DKAB öğretmenleri öğrencilerdeki bilişsel yapıyı güçlendirmek için çabalamalıdır. Bu tema, mezhep algısını etkileyen unsurlar başlığındaki bilgi eksikliği temasıyla örtüşmektedir.

2.2.6. Program / Müfredat Tek Mezhebe Dayalı Olduğu İçin Etkisizlik

Katılımcılardan 2’si DKAB dersinin öğrencilerin mezhep algılarındaki olumsuz etkinin bazı öğrencilerin müfredatın tek mezhebe dayalı olarak hazırlandığı ve dersin de bu çerçevede işlendiği görüşüne sahip olmaları sebebiyle gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Öğrencilerden bazıları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin müfredatının sadece tek bir mezhebi görüşe uygun olarak hazırlandığını düşünüyorlar. Bu da dersin etkisiz olmasına sebep oluyor.” (Ö3, erkek, 19-25).

“Bazı öğrencilere göre dersin programı ve işleniş ehl-i sünnet ve'l-cemâ’at anlayışına göre olduğu için sonuç alamıyoruz. Farklı fikirler ve anlayışların programda yer almadığını düşünen öğrenciler üzerinde DKAB dersinin olumlu etkisinden söz etmek kolay değil.” (Ö24, erkek, 14-18).

Bu temada görüş belirten öğretmenlere göre bazı öğrenciler dersin öğretim programının ve işlenişinin tek mezhep anlayışına ya da mezhepçi bir anlayışa dayalı olduğunu düşünmektedirler. Bu durum, öğretim programının din bilimsel yaklaşımında belirtilen programın mezhepler üstü bir anlayışla hazırlandığına ve bu modele göre uygulanması gerekliliğine (tabi ki bu düşüncede olan öğrenci görüşlerine göre) aykırı bir durum olarak düşünülebilir. Tüm DKAB öğretmenleri öğrencilerin bu şekilde anlayışlar geliştirmemeleri konusunda hassasiyet göstermelidirler.

2.3. Ders Kitaplarının Mezhep Öğretiminde Yeterliliği

Öğretmenlere bu soruda ders kitaplarının mezhep öğretiminde yeterli olup olmadığı sorulmuştur. Buna göre ders kitaplarını öğrencilerin mezhep algılarının oluşumunda ya da konunun işlenişinde etkisine dair katılımcılara ait görüşlerle ilgili temalar Tablo 4’te kategorileştirilmiştir:

Tablo 4. DKAB ders kitaplarının mezhep öğretimindeki yeterliliği

Temalar	Katılımcılar	N
Yeterli değil	Ö2, Ö3, Ö5, Ö7, Ö9, Ö10, Ö11, Ö14, Ö15, Ö16, Ö17, Ö18, Ö21, Ö22, Ö24, Ö25, Ö26, Ö27, Ö28, Ö29, Ö30.	21
Yeterli	Ö1, Ö4, Ö8, Ö12, Ö13.	5
Kısmen yeterli	Ö6, Ö19, Ö20, Ö23.	4
Toplam		30

Tablo 4’e göre katılımcılardan büyük çoğunluk ders kitaplarının mezhep konusunun işlenişinde yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Katılımcıların görüşlerini ortaya koymadan önce ders kitaplarında İslam düşüncesinde farklı yorumlar (mezhep) konusunun nasıl örüntülediğine kısaca değinmek gerekmektedir. Konu ilk olarak 7. Sınıflarda 5. Ünite olarak işlenmektedir. Bu üniteye sırasıyla “Din Anlayışındaki Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, “İslam Düşüncesinde Yorum Biçimleri”, “İslam Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar” konularına yer verilmektedir. Öğretim programında yapılan açıklamaya göre ünite genelinde İslam

düşüncesindeki yorum farklılıkları; ana hatlarıyla öğrenci düzeyine uygun olarak ele alınmalı, nesnel ve tasviri (betimleyici) bir işlenişe dikkat edilmelidir.⁷⁸ Konu lise düzeyinde 10. Sınıf 5. Üniteye işlenmektedir. Bu üniteye sırasıyla “Dini Yorum Farklılıklarının Sebepleri”, “Dini Yorumlarla İlgili Bazı Kavramlar”, “İslam Düşüncesinde İtikadı ve Siyasi Yorumlar”, “İslam Düşüncesinde Fıkhi Yorumlar”, “Kur’an’dan Mesajlar: Nisâ Suresi 59. Ayet” konularına yer verilir. Öğretim programında ünite genelinde dini yorumların, çağlara ve ortama göre dinin anlaşılma biçimlerini ortaya koyan birer zenginlik olduğu, bu nedenle farklı düşünce ve yorumlara saygı duyulması gerektiğinin vurgulandığı görülmektedir.⁷⁹ Bu arada konunun hem 7. Sınıflar hem de 10. Sınıflarda son ünite olarak programda yer aldığına dikkat çekilebilir. Bu durum konunun öğretmen tarafından sınıf ortamında işlenişe açısından önem arz eder. Zira tüm sınıflarda son ünitelerin işlenişinde öğretim yılının sonları olması nedeniyle bazı zorlukların yaşanabilmesi bir gerçekliktir.

Katılımcılardan 21’i ders kitaplarının mezhep konusunun işlenişe açısından yetersiz olduğunu bildirmiştir. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Ders kitaplarının mezhep öğretimi açısından yetersiz olduğu kanaatindeyim. Bazı öğrenciler mezheplerdeki hükümleri sanki İlahi hükümlermiş gibi düşündüklerini ifade ediyorlar.” (Ö3, erkek, 19-25).

“Ders kitapları mezhep konusunda kesinlikle yeterli değil. Geçen seneden önceki zamanlarda 10. Sınıf kitaplarında Caferilik mezhebinin hak mezhep olduğunu senelerce çocuklar okudu ve bu şekilde anlatıldı. Gerisini varın siz düşünün.” (Ö5, erkek, 4-8).

“Daha ayrıntılı bir anlatım ve hayattan örneklerle konu derine inilerek açıklanabilir. MEB kitabındaki bilgilerin yüzeysel kaldığını düşünüyorum. DKAB dersleri de mezhep meselesinin varlığı ve gerekliliği üzerine aydınlatıcı bilgiler içermiyor.” (Ö9, kadın, 1-3).

“Ders kitapları mezhep konusunu işlemede yetersiz. Hatta içerik ders kitabında yok denecek kadar az ve bu bilgilerde sadece teorik. Bu ayrıntıları ortaya koyma noktasında ders saatinin de yetersiz olduğunu düşünüyorum.” (Ö16, erkek, 4-8).

“Ders kitabı mezhep konusunun işlenişinde bence yetersiz. Gençlerin mezhep konusunu doru olarak algılayma ihtiyacının karşılanmasında daha etkinlik içerikli kitaplara ihtiyaç var. Bu şekilde ders kitabının daha faydalı olacağına inanıyorum.” (Ö18, kadın, 4-8).

Bu temada görüş belirten öğretmenlerden Ö9, Ö16 ve Ö18’in görüşleri çerçevesinde ders kitaplarının konuyu sadece teorik, yüzeysel olarak ele alması önemli bir sorundur. Bu katılımcıların belirttiği gibi ders kitapları sadece teorik bilgiler vermek yerine, konuyu hayatın içinden örneklerle, güncel problemleriyle birlikte ele alması daha doğru olacaktır. Konunun bu şekilde işleme gerekliliği ifade edilmişken bu sorumlulukta öğretmenlerin önemli bir rolünün olduğunu da vurgulamak gerekir. Zira programların uygulayıcıları öğretmenlerdir. Ders kitaplarının öğrenme-öğretme ortamlarındaki etkililiğini sağlayacak / arttıracak olanlar da öğretmenlerdir.

Katılımcılardan 5’i ders kitabının mezhep konusunun işlenişinde yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Genel anlamda ders kitaplarının ortaöğretim seviyesine göre yeterli ve anlaşılır seviyede olduğunu düşünüyorum. Bu konu daha ayrıntılı olarak İmam Hatip okullarında verilebilir. Hatta müfredat ve ders kitabı içeriği bazı öğrencilerin seviyesine göre belki de biraz zor ve ağır gelmektedir.” (Ö4, erkek, 26 ve üstü).

“Ders kitaplarının mezhep konusunun işlenişinde yeterli olduğunu düşünüyorum. Burada anlatılan içerik tam olarak öğrenciler tarafından anlaşılabilmesi mezhep konusuyla ilgili sorunların ortadan kalkacağına inanıyorum.” (Ö13, erkek, 9-13).

⁷⁸ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı”, 35.

⁷⁹ MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”, 24.

Katılımcılardan 4'ü ders kitabının mezhep konunun işlenişinde kısmen yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Mezhep konusunda kitaplar bence kısmen yeterli. Mezhepler arasındaki farklara ve sebeplerine biraz daha ayrıntılı olarak yer verilmesi faydalı olabilir diye düşünüyorum.” (Ö19, kadın, 9-13).

“Ders kitaplarında verilen bilgiler tam olarak özümsebilse yeterli olabilir fakat son ünite de olması münasebetiyle üniteyi yetiştirme motivasyonlu işleniyor. Bu nedenle beklenen verim elde edilemiyor.” (Ö20, kadın, 4-8)

2.4. Öğretmenlerin Mezhep Öğretiminde Zorlandıkları Konular

Bu soruda öğretmenlere mezhep konusunu işlerken zorluk yaşadıkları noktalar soruldu. Katılımcıların mezhep konusunu işlerken zorlandıkları noktalarla ilgili temalar Tablo 5' te kategorileştirilmiştir:

Tablo 5. Öğretmenlerin mezhep öğretiminde zorlandıkları noktalar

Temalar	Katılımcılar	N
Mezhepler arası görüş farklılıklarının yeterince açıklanamaması	Ö3, Ö5, Ö6, Ö8, Ö12, Ö13, Ö18, Ö19, Ö28, Ö30.	10
Öğrencinin bilgi eksikliğinin giderilememesi	Ö1, Ö2, Ö11, Ö23, Ö24, Ö27.	6
Konuya dair önyargılar	Ö4, Ö10, Ö17, Ö20, Ö26, Ö29.	6
Mezhebin varlık sebebini tam olarak ortaya koyamama	Ö9, Ö14, Ö15, Ö21, Ö22.	5
Mezhebin din olarak algılanması	Ö7, Ö16, Ö25.	3
Toplam		30

2.4.1. Mezhepler Arası Görüş Farklılıklarının Yeterince Açıklanamaması

Dinler tarihi bütün büyük dinlerde bir tür mezhepleşme olgusunun varlığını ortaya koymaktadır. Bütün evrensel dinler hayat buldukları geniş coğrafyalarda eski medeniyetler, dinler ve inançlarla karşılaşmışlardır. Genelde önce bir çatışma, devamında bir uzlaşma ile neticelenen bu karşılaşmada yeni, eski dünyanın üzerine inşa edilirken o dünyaya ait yaşam formlarıyla birlikte varlığını ispat etmiştir. Özünde insan-üstü bir mahiyete sahip olan din bu süreçte zamana, mekâna, topluma, sosyal olgulara, kültür ve medeniyete bağlı bir insan anlaması olarak hayat bulmuştur.⁸⁰ Din bireyin aklına ve gönlüne hitap etmekte, bir toplumda, toplumun kültür ve uygarlık seviyesine göre kurumlaşmakta ve etkin olmaktadır.⁸¹ Din, insanların yaşadıkları sosyo-kültürel çevre, ekonomik durum ve belirli politik etkilerle birlikte farklı anlayış ve uygulamaları içeren sosyal bir karaktere sahiptir.⁸² İşte bazı katılımcılar DKAB öğretmenlerinin mezhep öğretiminde mezhepler arası görüş farklılıklarını açıklarken zorlandıklarına vurgu yapmışlardır. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Mezhepler arasındaki farklı yorumları açıklamak zor olabiliyor. Müteşâbih ayetlerin yorumlanmasında ortaya çıkan farklılıkları buna örnek olarak ifade edebilirim.” (Ö5, erkek, 4-8).

⁸⁰ Metin Bozkuş, “İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dini Düşüncenin Geçirdiği Evreler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 196.

⁸¹ Onat, “Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine”, 100.

⁸² Bilge Deniz Çatak, “Mezhep Farklılıklarının Evli Çiftlerin İlişkileri Üzerindeki Etkileri: Berlin-İstanbul Örneği”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5/2 (2015), 179.

"Bazı hükümlerin mezheplere göre haram ve helal, farz sünnet olarak değişmesi." (Ö6, erkek, 26 ve üstü)

"Aynı kitap ve peygamber olduğu halde aynı konu üzerinde farklı fikirlerin ve hadiselerin olduğunu anlatmakta zorlandığımı düşünüyorum. Ne kadar açıklasam da yeterli olmadığını hissediyorum." (Ö18, kadın, 4-8).

"Mezheplerdeki aynı konu üzerindeki farklı yorumların neler olduğu ve bunun sebeplerini anlatmakta ve öğrencileri ikna etmekte zorlandığımı düşünüyorum." (Ö19, kadın, 9-13).

"Mezhepler arasındaki farkların neden oluştuğunu anlatmakta zorlanıyorum. Ayrıca sosyal yaşamda mezheplerin üzerinde durulmamasından dolayı öğrencilerin zihninde konu tam oturmuyor." (Ö30, kadın, 4-8).

10 DKAB öğretmeni bu konuda görüş belirtmiştir. Ö6, Ö18 ve Ö19'un belirttiği gibi bu temada toplanan katılımcıların neredeyse tamamı mezhep konusunu ele alırken Müslümanlar arasında yaşanan uygulama farklılıklarını açıklamada zorlandıklarını, başka bir ifadeyle öğrencilerin bu farklılıkları doğru / sağlıklı anlamalarını sağlamada güçlük çektiklerini belirtmişlerdir. Bu konuda DKAB öğretmenleri ne yapmalıdır? Sorun nasıl çözülebilir? Konuya nasıl yaklaşılmalıdır? Aslında dinin bir toplumun ruhuna işlemesi mezhepler yoluyla olmuştur. Mezhepler dinin toplumdaki tezahürüdür ve din her toplumda farklı tezahür etmiştir.⁸³ Bir mezhep içerisinde veya farklı mezhepler arasında çeşitli sebeplerle ihtilafın varlığı da bir vakıdır.⁸⁴ Haddizatında din genelde toplumlarda birleştirici bir unsur olarak işlev görebildiği gibi bazı durumlarda özellikle farklı inanış ve anlayışlar yoluyla çatışmaya da sebep olabilmektedir.⁸⁵ Bütün bunlarla birlikte DKAB öğretmeni mezhebin varlık sebebini düşünme ve yaşama zenginliği olarak öğretebilmeli, mezhebin din olmadığını, dinin anlaşılma biçimi olduğunu, insan anlaması olduğunu mutlaka vurgulamalıdır. Tüm DKAB öğretmenleri bu konuda hassasiyet göstermelidirler. Bu tema, mezhep algısını etkileyen unsurlardan farklı uygulamalar temasıyla, dersin mezhep algısına etkisi başlığında mezhebin varlık sebebini anlama temasıyla ilişkilidir.

2.4.2. Öğrencinin Bilgi Eksikliğinin Giderilememesi

Değişen ve gelişen günümüz dünyasında eğitimin temel amacı sürekli öğrenmeyi, bilmeyi, bilgili olmayı, bilgi üretmeyi, bilgi ile yaşamayı sağlamaktır. İşte katılımcılardan bazıları mezhep öğretiminde öğrencilerdeki bilgi eksikliğini giderememe probleminde vurgu yapmışlardır. Bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

"Mezhep konusunu öğretirken öğrencilerin temel bilgilerin eksik oluşu, mezhep kavramını daha önce duymaması çokça zorlandığımız konuların başında geliyor." (Ö1, kadın, 9-13).

"Öğrencilerin bu konuda kulaktan dolma yanlış bilgilere sahip olmaları ve bu sebeple aşırı savunmacı davranması öğretmenleri zorluyor." (Ö23, kadın, 14-18).

"Mezhep konusunu işlerken konuyla ilgili yeni kavramların öğretilmesi, öğrencilerin bu kavramlarla ilgili bilgilerinin olmaması ve bu kavramları zor öğrenmeleri." (Ö27, erkek, 14-18).

6 DKAB öğretmeni bu konuda görüş belirtmiştir. Özellikle Ö23'ün belirttiği gibi öğrencilerin kulaktan dolma bilgilere sahip olmaları, bu bilgileri sağlıklı ve doğru bilgilerle yer değiştirmeye eğilim göstermeyen katı tutumları önemli bir sorun olarak öne çıkmaktadır. Bu noktada DKAB öğretmeni nasıl davranmalıdır? Eğitim kurumları tüm diğer paydaşlarla birlikte topluma yön ve şekil verirken dikkate alınması gereken bazı unsurlar öne çıkmaktadır. Yaşam boyu süren ve yaşamın her alanını kapsayan, toplumun gelişim ve değişimini önemseyen, toplumun gelişimine yatırım yapan, bilgiye, eleştirel düşünmeye, iletişime ve

⁸³ Sabri Hizmetli, "İtikâdî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hâdiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 656.

⁸⁴ Halis Demir, "Haneî Mezhebinde Hilaf Literatürü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2015), 112.

⁸⁵ Çatak, "Mezhep Farklılıklarının Evli Çiftlerin İlişkileri Üzerindeki Etkileri: Berlin-İstanbul Örneği", 179-180.

problem çözmeye becerilerine odaklanma gibi unsurlar bunlardan bazılarıdır.⁸⁶ Eğitim sisteminin bu amaca ulaşabilmesinde din eğitimi ve öğretimine de önemli sorumluluklar düşmektedir. Bu anlamda DKAB öğretmeni bireyin ve toplumun gelişim ve değişim sürecinde öncelikle bilgi ihtiyacını karşılamalı, bireye eleştirel düşünme ve problem çözmeye becerisi kazandırmayı önemsemelidir. Bu önemli kazanımlar için kaliteli bir din eğitimi ve öğretimi ihtiyacı ortadadır. Tüm DKAB öğretmenleri bu konuda hassasiyet göstermelidirler. Bu tema, dersin mezhep algısına etkisi başlığında verilen bilgi eksikliği nedeniyle etkisizlik temasıyla ilişkilidir.

2.4.3. Konuya Dair Önyargılar

Önyargı TDK tarafından: “Bir kimse veya bir şeyle ilgili olarak belirli şart, olay ve görüntülere dayanarak önceden edinilmiş olumlu veya olumsuz yargı; peşin yargı, peşin fikir, peşin hüküm” olarak tanımlanmaktadır.⁸⁷ İnsanların farkında olmadan kararlarını ve seçimlerini etkileyen düşünce süreçleri kalıp yargı olarak ifade edilirken, bu kalıp yargılar neticesinde ortaya çıkan tutum ve davranışlar da önyargı olarak isimlendirilmektedir.⁸⁸ İşte katılımcılardan 6 DKAB öğretmeni öğrencilere mezhep konusunu öğretirken konuya dair önyargıların kendilerini zorladığını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

“Farklı mezheplere sahip öğrencilerin bulunduğu ortamda öğrencilerin tek bir doğruyu kabul etmesi ve ötekini yargılayıcı davranması.” (Ö10, kadın, 1-3)

“Müslümanların birbirine olan düşmanca tavırlarını algılayamıyorlar. Din hayatlarının bir parçası olmadığı için mezhebin de gereksiz olduğunu düşünüyorlar. Sınavlarda yapabilecek kadar ezber bilgiye sahip olmayı yeterli görüyorlar.” (Ö20, kadın, 4-8)

“Yansız davranmak zorluyor. Sonuçta öğretmen de bir mezhebe bağlı ve kendi mezhebini en ince detayına kadar anlatmaya çalışırken diğer mezhepleri yüzeysel anlatıyor.” (Ö26, kadın, 9-13).

“Müfredatın dışına çıkamamak, ailenin ve toplumun yerleştirdiği mezhepten dolayı oluşan önyargı.” (Ö29, erkek, 4-8).

Bu temada toplanan öğretmenlerin görüşleri incelendiğinde öğrencilerin konuya taraf olarak bakmaları, önyargılı tutumlar sergilemeleri, hatta bazen öğretmenin de taraf olabilmesi önemli bir sorun olarak dikkat çekmektedir. Ö20 Müslüman toplumlarda yaşanmakta olan mezhep farklılıklarından kaynaklandığı düşünülen olumsuzlukların izahında öğretmenlerin zorlandıklarını, bunun da öğrencide önyargı oluşturduğuna vurgu yapmaktadır. Önyargı birey ya da grubun yeteri kadar bilgi sahibi olmadan ya da yanlış bilgiyle karşı tarafa takındığı olumlu ya da olumsuz tutumdur.⁸⁹ Önyargı, insanın çevreyle etkileşiminde bilgiyi işlerken ve değerlendirirken ortaya çıkan, verdiği kararları yönlendiren, inançlarını ve yargılarını etkileyen bilinçsiz düşünce hatalarıdır. Bu sebeple insan aklını yanlış sürükler. Önyargı kaynaklı yanlışları bilmek ve tanımak bunlardan sakınmak için önemlidir.⁹⁰ DKAB öğretmenleri öğrencilerin konuya önyargıyla yaklaşmalarını önlemek için çaba göstermelidirler. Daha da önemlisi DKAB öğretmenleri kendileri önyargılı tutumlardan kaçınmalıdırlar.

2.4.4. Mezhebin Varlık Sebebini Tam Olarak Ortaya Koyamama

Din, sosyal değişime olgusuna uygun olarak algılanabilmekte ve yaşanabilmektedir. Bu durum içinde yaşanmakta olan zamanın ve mekânın canlı problemleri olarak düşünülmelidir.

⁸⁶ Temel Çalık – Ferudun Sezgin, “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”, *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi* 13/1 (2005), 61.

⁸⁷ Türk Dil Kurumu (TDK), *Güncel Türkçe Sözlük*, “Önyargı” (Erişim 25 Aralık 2023).

⁸⁸ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınları, 2010), 273-274.

⁸⁹ Mehtap Erdoğan – Celalettin Vatandaş, “Bireysel ve Toplumsal Dışlanma Pratiği: Önyargı ve Ayrımcılık”, *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi (JOHASS)* 3/1 (2020), 476.

⁹⁰ Gülümser Durhan, “Mantıksal Akıl Yürütmede Önyargı ve Yanılgılar”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2022), 6.

İslam'da vücut bulmuş mezhepler, esas itibariyle Müslümanların İslam'ı her çağda en iyi şekilde anlama ve yaşama arzularının sonucudur. Buna rağmen zenginlik olarak karşılık bulması gereken din anlayışlarındaki farklılaşmaların zaman içerisinde kurumsallaşarak statik bir nitelik kazanması din anlayışını dondurmuş ve mezhepler dinin bazı fonksiyonlarını üstlenmesine sebep olmuştur.⁹¹ İşte katılımcılardan 5 DKAB öğretmeni mezhep öğretimiyle ilgili zorluk olarak mezhebin varlık sebebinin tam olarak ortaya konamamasını ifade etmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Bu konuda zorlanıldığını düşündüğüm konu elbette mezhebin gerekliliği noktası. Mezhepler neden oluşmuş, günümüze kadar nasıl gelmiş ve biz neden x mezhebine mensubuz? Bu sorulara tatmin edici açıklamalar getirmekte öğretmenlerin zorlandığını ve çoğunun yeterli donanımına sahip olmadığını düşünüyorum..." (Ö9, kadın, 1-3)

"Mezhebin din farklılığı değil anlayış farklılığı olduğunu ve bu farklılıkların itikadî anlamda bir yıkıma sebep olmayacağını kavratılabilmek." (Ö15, kadın, 4-8).

"Tek bir din olduğu halde mezheplerin neden birden çok olduğunu anlatmak ve bunun öğrenciler tarafından kolayca anlaşılabilmesi." (Ö21, erkek, 19-25).

Bu tema altında toplanan katılımcı görüşlerine göre öğretmenler, mezhebin varlık sebebinin tam olarak ortaya koymada ya da öğrencilerin mezhebin varlık sebebinin tam olarak anlamalarını sağlamada zorlanmaktadır. Ö9, Ö15 ve Ö21'in belirttiği gibi bazen DKAB öğretmenleri mezheplerin varlığı, oluşum süreçleri ve özellikle farklı uygulamalara sahip olmalarını açıklamada zorlanmaktadır. Hatta İslam coğrafyası düşünüldüğünde inananların birbiri arasında bağ oluşturan müşterek değer olan din bazı sebepler ve durumlarda insanları ayırıştırıcı bir dinamik olarak da rol oynayabilmektedir. Bazıları için birbirinden farklı din yorumlarının ve inanışların ayrımcılık olarak algılandığı, mezhebi aidiyetlerin önemsendiği günümüz dünyasında beraber yaşama kültürünü sağlıklı bir zeminde konumlandırabilmek amacıyla kavramın nasıl daha doğru anlaşılabilceği üzerine düşünmek bir zorunluluktur.⁹² DKAB öğretmenleri de bu konuda düşünmeli, mezhebin din olmaması, mezhep çatışmalarının İslam öğretilerine uygun olmaması, mezhep çatışmalarının Müslüman kimliğiyle örtüşmemesi gibi konuları öğrencilerine kavratılabilmeye özen göstermelidirler. Bu tema ile mezhepler arası görüş farklılıklarının yeterince açıklanamaması teması birbiriyle ilişkilidir.

2.4.5. Mezhebin Din Olarak Algılanması

Siyasi, içtimai, iktisadi, tarihî, kültürel, coğrafi vb. sebeplerle İslam tarihinde diğer dinler ve inanışlarda da olduğu gibi farklı anlayışlar ve yorumlar oluşmuştur.⁹³ Hatta İslam toplumunda bazıları için mezhebi din olarak algılama, kendi mezheplerini dini yaşamlarının merkezine yerleştirme, farklı anlayışları ötekileştirip onlara yaşam hakkı tanımama, farklı anlayışlara karşı çatışmacı tutum sergileme alışkanlığı söz konusudur.⁹⁴ İşte katılımcılardan 3'ü mezhebin din olarak algılanmasının mezhep öğretiminde kendilerini zorladığını belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Öğrencilerin farklılıkları farklı bir dini oluşumu olarak algılaması. Farklılık olan konulara anlam verememeleri." (Ö16, erkek, 4-8).

"Mezhep uygulamaları dinmiş gibi algılanıyor olması." (Ö25, kadın, 9-13).

Bu temada görüş belirten öğretmenlerden özellikle Ö16 ve Ö25'in ifade ettiği gibi bazı öğrenciler mezhebi din gibi algılayabilmektedir. Hatta Müslüman toplumlarda benzer algılara sahip insanlar da olabilir. Hâlbuki Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her türlü oluşum din değil dinin anlaşılma biçimidir. Bunların İslam'la özdeşleştirilmesi İslam'ın evrenselliğine,

⁹¹ Ahmet Bağlıoğlu, "Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 132.

⁹² Ahmet Bağlıoğlu, "Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2023), 221.

⁹³ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 43-66.

⁹⁴ Bağlıoğlu, "Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri", 221.

onun her devirde doğru anlaşılma ve yaşanma gerekliliğine ve insan fitratına aykırı bir tutumdur.⁹⁵ DKAB öğretmenleri konuyu öğretirken, mezhebin din değil, dinin anlaşılma biçimi olduğunu, mezhebin din olarak algılanmaması gerektiğini mutlaka vurgulamalıdır. Bu tema, mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlar başlığındaki din-mezhep farkı temasıyla ilişkilidir.

2.5. Mezhep Öğretiminde Dikkat Edilmesi Gereken Unsurlar

Bu soruda öğretmenlere mezhep öğretiminde nelere dikkat edilmesi gerektiği sorulmuştur. Katılımcıların cevapları çerçevesinde mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlarla ilgili temalar Tablo 6' da kategorileştirilmiştir:

Tablo 6. Mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlar

Temalar	Katılımcılar	N
Düşünce zenginliği ve saygı	Ö5, Ö8, Ö9, Ö13, Ö15, Ö17, Ö18, Ö22, Ö26, Ö28, Ö30.	11
Din-mezhep farkı	Ö1, Ö3, Ö11, Ö12, Ö14, Ö16, Ö20, Ö24, Ö27	9
Dışlayıcı tutumlardan kaçınma	Ö2, Ö7, Ö10, Ö23, Ö25, Ö29.	6
Hak - batıl mezhep ayırımı	Ö4, Ö6, Ö19, Ö21,	4
Toplam		30

2.5.1. Düşünce Zenginliği ve Saygı

Mezhebin varlık sebebi üzerine düşünüldüğünde İslam dinini yaşamada kolaylık sağlama, fikir ve uygulamada çeşitlilik sağlayarak İslam'ın evrenselliğini gerçekleştirme vb. gibi sebepler daha önce zikredilmişti. İslam düşünce geleneği tarihin bütün dönemlerinde ayrışma, bölünme çağrışımı yapan kavramlara karşı mesafeli yaklaşmış, toplanma, birleşme çağrışımı yapan kavramlara daha pozitif yaklaşmıştır.⁹⁶ İşte katılımcılardan 11 DKAB öğretmeni, mezheplerin İslam dinini anlama ve yaşama boyutunda düşünce zenginliği olarak anlaşılmasına ve mezhep öğretiminde öğrencilere farklı düşüncelere saygıya dayalı bir tutum kazandırmaya özen gösterilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Ayrımcılıktan ziyade birleştirici olduğu, mezhep farklılıklarının nedenleri üzerinde ciddi bir şekilde durulması gerektiği, farklı uygulamaların fikri zenginlik olarak dikkatle öğretilmesi ve bunun kavratılması için çaba sarfedilmesi gerektiğini düşünüyorum." (Ö5, erkek, 4-8).

"Anlayışlı ve sabırlı olmak. Mezheplere ait farklı fikirler ve uygulamaların İslam'ın evrenselliğinin gereğini olduğu düşüncesini kazandırmak için çaba sarfetmek." (Ö8, erkek, 1-3).

"Farklı düşünce, yaşayış ve algılara saygılı olmayı öğretmek. Mezheplerin fikir ve uygulama açısından zenginlik olarak anlaşılmasını sağlamak gerektiğini düşünüyorum." (Ö13, erkek, 9-13).

"Mezheplerin birbirine ters ya da düşman gibi algılanmasının önüne geçmek gerekli." (Ö15, kadın, 4-8).

"Farklılıkların gerçekten bir zenginlik olduğunu işleyebilmek önemli. Bir mezhebi överken diğer mezhebi kötülemek İslam içerisinde ayrılıkların ve anlaşmazlıkların olduğu algısını oluşturabilir. Kendi zihninizdeki şemalardan ziyade öğrencinin zihnindeki şemalara dikkat etmeli, konuyu karışık ve sıkıcı bir konu haline getirmemeliyiz. Bu durumda öğrenci hayatın içinden bir mesele gibi değil de geçmişte kalmış tarihi bir bilgi olarak düşünüp anlamaya bile çalışmıyor." (Ö26, kadın, 9-13).

⁹⁵ Hasan Onat, "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu* 13 (1993), 48.

⁹⁶ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Bayram Çınar, "İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 45.

“Ayrılık olmadığı bir zenginlik olduğu, farklı mezheplere olumsuz olarak bakılmaması gerektiği öğretilmelidir.” (Ö28, erkek, 4-8).

Bu temada görüş belirten öğretmenler mezheplerin düşünce zenginliği olarak anlaşılmasının öğretimine ve farklı görüşlere saygılı tutumlar sergileme alışkanlığı kazandırmaya vurgu yapmışlardır. Ö5, Ö26, Ö28 mezheplerin bir zenginlik olduğuna vurgu yaparken, öğrencilere bu anlayışın mutlaka kazandırılmasının önemini belirtmişlerdir. Ö15 mezhepler ve mensupları arasında düşmanca tavırların yanlışlığına vurgu yapmış, mezhep öğretiminde bu algının önüne geçmenin gerekliliğini belirtmiştir. Kur’ân bu konuda Müslümanları daha önceki milletlerin yaptığı gibi yapmamaları, dinde aşırıya gitmemeleri ve dinde tefrikaya düşmemeleri konusunda⁹⁷ özellikle uyarmıştır.⁹⁸ İslam toplumunun bizzat kendi içinde yaşadığı olaylar ve genişleyen Müslüman coğrafyayla birlikte etkileşime girilen farklı kültür ve medeniyetler sebebiyle tabii ve sosyal bir durum olarak ortaya çıkışını izah edebileceğimiz mezheplere, toplumsal düzlemde düşünce çeşitliliğinin bir yansıması olarak bakılması uygun olacaktır.⁹⁹ Bu konuda DKAB öğretmenleri ne yapmalıdır? Ö8 ve Ö13 başta olmak üzere bu temada görüş belirten tüm katılımcılar gibi mezheplerin fikir ve uygulama açısından zenginlik olarak anlaşılmasını sağlamak, farklı düşünce, yaşayış ve algılara saygılı olmayı öğretmek gerekmektedir. Bu tema, mezhep öğretiminde öğretmenlerin zorlandıkları konular başlığındaki mezhebin varlık sebebini tam olarak ortaya koyamama temasıyla, mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlar başlığındaki dışlayıcı tutumlardan kaçınma temasıyla ilişkilidir.

2.5.2. Din- Mezhep Farkı

“Mezhep” kavramının neliği ve oluşum süreci yukarıda anlatıldı. Her şeyden önce mezheplerin din merkezli, siyasi, itikadi, içtimai, tarihi, kültürel vb. sebeplerle oluşan sosyal kategori veya yapılar olduğu, öncelikle dini düşüncedeki çeşitliliğin toplumsal bir yansıması olarak okunması gerektiğini hatırlamak gerekir.¹⁰⁰ İşte katılımcılardan 8 DKAB öğretmeni mezhep öğretiminde mezhebin dinin yerine ikame edilemeyeceğine, mezhebin din olmadığı düşüncesinin öğrenciye kazandırılması konusuna dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

“Mezhep farklılıklarının bir din farklılığı olmadığı bilincini verebilmek...” (Ö11, kadın, 4-8)

“Öncelikle herkesin ister istemez bir mezhebe mensup olduğunun ve bu durumun dinin hayata uygulanması hususunda kolaylık sağladığının örneklerle anlatılması gerekiyor. Sadece mezheplerin doğuşu ve özellikleri anlatılınca sanki tarihi bir konudan bahsediliyormuş gibi düşünülüyor. Mezheplerin dinin alt konusu olduğu ve dinin sınırları dışında kalanların da mezhep irtibatı olamayacağı, mezhebin dinin üstünde bir konumda olmadığı anlatılmalı.” (Ö20, kadın, 4-8).

“Mezhepten önce dini yaşantıyı gündemlerine sokmak gerekiyor. Bir mezhebin zorunlu olup olmadığını iyi anlatmak, mezhebi dinin önüne almamak gerekiyor.” (Ö27, erkek, 14-18).

Bu temada görüş belirten öğretmenler mezhep öğretiminde din-mezhep farkının öğretilmesinin önemini vurgulamışlardır. Ö11 mezhep farklılığının din farklılığı olmadığına, Ö20 mezhebin dinin üstünde bir konumda olmadığına, Ö27 mezhebin dinin önüne geçmemesi gerekliliğine vurgu yapmış, mezhep öğretiminde DKAB öğretmenlerinin bu noktalara dikkat etmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. DKAB öğretmenleri konuyu nasıl ele alacaklardır? DKAB öğretmenleri, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan bütün oluşumların İslam dininin anlaşılma

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/103; er-Rûm 30/32; el-En’âm 6/159; eş-Şûrâ 42/13.

⁹⁸ Mehmet Evkuran, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Mezhep Krizi; Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 617.

⁹⁹ Mustafa Tekin, “Dini Düşünce Çeşitliliğinin Dini-Toplumsal Tezahürleri Olarak Mezhepler”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 235-236.

¹⁰⁰ Tekin, “Dini Düşünce Çeşitliliğinin Dini-Toplumsal Tezahürleri Olarak Mezhepler”, 236.

biçimi olduğu, inananların bu süreçte yetenekleri, bilgi birikimleri, kültürleri, algıları vs. çerçevesinde dini anlamaya ve uygulamaya çalıştıkları, İslam düşünce tarihinin renkli sayfalarını oluşturması gereken mezheplerin İslam dininin anlaşılma biçiminin ta kendisi olarak değerli olduğu¹⁰¹ bilincini kazandırmalıdır. Buna rağmen mezhebin otoritesini dinin otoritesinden yüksek görmenin, mezhebi dinin yerine ikame etmenin her açıdan sorunlu bir durum¹⁰² olduğu düşüncesini kazandırmayı önemsemelidirler. İslam'ın anlaşılma biçimi ve düşünce zenginliği olarak anlaşılması gereken mezhepsel çeşitliliğin farklı kitleler ve mezhep mensupları tarafından nasıl algılandığı ve konumlandırıldığı tartışma konusudur.¹⁰³ Bu noktada asıl sorun mezhebin varlığı değil, beşeri oluşumlar olduğunun unutulması, mezhebin din yerine konulması, dinle özdeşleştirilmesidir.¹⁰⁴ İşte DKAB öğretmenleri bu noktada öğrencilere doğru bilgi / algı kazandırmayı önemseyerek, onların düşünmelerine, sorgulamalarına rehberlik etmelidirler. Bu tema, öğretmenlerin mezhep öğretiminde zorlandıkları konular başlığındaki mezhebin din olarak algılanması temasıyla ilişkilidir.

2.5.3. Dışlayıcı Tutumlardan Kaçınma

Dışlamak birey ve toplum ilişkilerine zarar veren önemli bir psikolojik şiddet biçimidir. Ait olduğu ya da parçası olduğu toplum tarafından dışlanmak, bireyin değersizleşmesi, itibarını kaybetmesi demektir.¹⁰⁵ İşte katılımcılardan 5 DKAB öğretmeni mezhep öğretiminde dışlayıcı tutumlardan uzak durulması gerekliliğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Mensubu olunmayan mezhebe kötü yaklaşmamak, farklı düşünce ve yaşantılara karşı dışlayıcı ifadelerden kaçınmak gerekir." (Ö7, kadın, 1-3).

"Mezhep öğretiminde özellikle dışlayıcı ve yargılayıcı ifadelerden kaçınmak gerektiğini düşünüyorum." (Ö10, kadın, 1-3).

"Mezhep öğretiminde mezhepler arası yaklaşımın benimsenmesi ve uygulanması, ideolojik kaygı gütmeksizin sadece doğru öğretimin yapılması, dışlayıcı tutumlardan kaçınılması gerekiyor." (Ö29, erkek, 4-8).

Bu temada görüş belirten öğretmenler mezhep öğretiminde dışlayıcı tutumlardan kaçınma gereksinimine vurgu yapmışlardır. Bu konuda DKAB öğretmenleri neler yapmalıdırlar? Ö7 ve Ö10 özellikle farklı düşünce ve yaşantılara karşı dışlayıcılıktan uzak kalmaya dikkat çekmişlerdir. Ö29 ideolojik kaygılardan uzak durulması gerektiğini vurgulamıştır. Her birey mensubu olduğu dine, dinin ilke, esas ve toplumsal oluşumlarına karşı bir aidiyet duygusu hisseder. Bazen kendisi gibi inanmayan, düşünmeyen ya da davranmayanlara karşı mesafeli duruş sergileme tutumu da kaçınılmazdır. Bu mesafeli duruş aynı zamanda "öteki" ve "ötekileştirme" kavramlarıyla açıklanabilir. Ötekileştirme, "ben ve "biz" in dışında "onlar" olarak kategorileştirilenin değersizleştirilmesi ya da olumsuz algılanmasıdır. Bu durum bireysel ve toplumsal yaşam açısından sorun oluşturur.¹⁰⁶ Bu sebeple DKAB öğretmenleri mezhep öğretiminde dışlayıcı ve yargılayıcı tutumlardan uzak durmalıdırlar. Bu tema, öğretmenlerin mezhep öğretiminde zorlandıkları konular başlığındaki konuya dair önyargılar temasıyla ilişkilidir.

¹⁰¹ Onat, "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler", 48.

¹⁰² Evkuran, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Mezhep Krizi; Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine", 629.

¹⁰³ Tekin, "Dini Düşünce Çeşitliliğinin Dini-Toplumsal Tezahürleri Olarak Mezhepler", 236.

¹⁰⁴ Hasan Onat, "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 179.

¹⁰⁵ Akt. Ayten Kaya Kılıç – Sinem Burcu Uğur, "Kurum Bakımında Yetmişmiş Kişilerde Damgalanma", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 222-223.

¹⁰⁶ Yusuf Batar, "Öğün Din Eğitiminde "Öteki" Problemi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 47.

2.5.4. Hak-Batıl Mezhep Ayırımı

Katılımcılardan 4'ü DKAB derslerinde mezhep öğretimi konusunda hak mezheple batıl mezhepler arasındaki ayrımı dikkat edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcı görüşleri şöyledir:

"Mezhepler konusu orta öğretim seviyesine uygun olarak biraz daha kolay ve sade anlatılması gerektiğini düşünüyorum. Mezheplerin isimleri, çıkış sebepleri, mezheplerin dindeki yeri ve önemi anlatılmalı, hak-batıl ayrımı gözetilmelidir." (Ö4, erkek, 26 ve üstü).

"Hangi mezheplerin hak, hangi mezheplerin batıl, İslam dışı olduğunun ve bunların özelliklerine dikkat çekilmesi önemlidir." (Ö19, kadın, 9-13).

"Mezhep öğretiminde ehl-i sünnet çizgisine dikkat edilmelidir." (Ö21, erkek, 19-25).

Bu temada görüş belirten öğretmenler mezhep öğretiminde hak-batıl ayırımına dikkat çekmektedirler. Bu konuda Ö4 mezheplerin dindeki yeri ve önemini anlatılmasını, hak-batıl ayırımına özen gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ö19 aynı şekilde hak mezheplerin öğretimini, Ö21 ehl-i sünnet çizgisine dikkat edilmesini belirtmiştir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Katılımcılara göre öğrencilerin mezhep algısını etkileyen faktörler; aile, çevre, farklı uygulamalar, din algısı, bilgi eksikliği ve DKAB dersleri temaları olarak belirlenmiştir. Katılımcılar öğrencilerde mezhep algısının oluşumunda genelde ailenin ve çevrenin etkisine vurgu yapmaktadırlar. Benzer şekilde Akyol araştırmasında çocukların mezhep algısının oluşumunda ya da mezhep bilgilerinin kazanımında aile etkisini tespit etmektedir.¹⁰⁷ Buna göre bu araştırmayla Akyol'un araştırmasının bulguları örtüşmektedir. Teymur araştırmasında öğrencilerin pek çok konuda olduğu gibi mezhep algılarını da ailelerinden edindiklerini belirlemektedir.¹⁰⁸ Bu araştırma bulgularıyla Teymur'un araştırma bulguları örtüşmektedir. Teymur'un araştırmasında ailelerin bu konudaki yeterlilikleriyle ilgili soruda katılımcıların yaklaşık %75'i ailesinin konuyla ilgili yeterli bilgiye sahip olduğunu belirtmesine rağmen farklı bir soruda yaklaşık %50'si ailesinin yeterli din eğitimi almadığını ifade etmiştir. Teymur, bu sonuçlar çerçevesinde ailelerin öğrencileri mezhep algısı konusunda yanlış yönlendirme ihtimalinin yüksekliğine işaret etmektedir.¹⁰⁹ Bu araştırma bulgularına göre bazı katılımcılar mezhep algısını etkileyen unsurlardan çevre temasını açıklarken toplum baskısını dile getirmişlerdir. Bu da bir "ötekileştirme" anlamı barındırmaktadır. Batar'ın çalışması, ötekileştirme tutumunda değiştirilmesi zor bir aşığıda olma (aşığılama) halinin söz konusu olduğunu, toplumun huzuru için bu aşılmaz duvarın yıkılması gerektiğini, din eğitiminde sağlıklı bir öteki algısının oluşturulabilmesi için çok kültürlü toplumsal yaşam formlarına uygun din eğitimi yaklaşımlarının tercih edilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır.¹¹⁰ DKAB öğretmenleri derslerinde bu yaklaşımlara dikkat etmelidirler. Katılımcılar öğrencilerin mezhep algılarının oluşumunda DKAB derslerinin etkisine vurgu yapmıştır. Akyol'un araştırması da mezhep bilgilerinin kazanımında okulun etkisinin önemli olduğunu belirlemiştir.¹¹¹ Buna göre her iki araştırma bulguları birbiriyle örtüşmektedir.

Katılımcılara göre DKAB derslerinin mezhep algısına etkisi iki boyutta değerlendirilmiştir. Birincisi; dersin mezhep algısını olumlu etkilediğini düşünen katılımcılara ait temalar, mezhebin varlık sebebini anlamayı sağlama, bilgi artışı sağlama, hatalı eksik bilgiyi düzeltme olarak belirlenmiştir. İkincisi; dersin mezhep algısını olumsuz etkilediğini düşünen

¹⁰⁷ Akyol, *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği* 37.

¹⁰⁸ Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)*, 222.

¹⁰⁹ Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi: İstanbul Anadolu Yakası Örneği*, 222.

¹¹⁰ Batar, "Örgün Din Eğitiminde "Öteki" Problemi", 54-67.

¹¹¹ Akyol, *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği*, 37.

katılımcılara ait temalar; öğrencilere dokunamadığı için etkisiz, bilgi eksikliği nedeniyle etkisiz, program / müfredat tek mezhebe dayalı olduğu için etkisiz olarak belirlenmiştir. Bilgin araştırmasında DKAB öğretmenlerine göre dersin amaçlarının gerçekleşme düzeylerini incelerken, katılımcıların yaklaşık %44'ünün dersin amaçlarının gerçekleşmediğini, yaklaşık %47'sinin ise orta düzeyde gerçekleştiğini düşündüğünü belirlemiştir.¹¹² DKAB dersi mevcut eğitim sistemimizde bireylerin dini boyutuyla ilgili bilgi ve becerileri kazandıkları önemli bir derstir. Bu nedenle dersin bireyler üzerinde daha fazla olumlu etki oluşturabilmesi için neler yapılması gerektiği üzerine düşünmek tüm alan temsilcilerinin önemli bir sorumluluğudur.

Araştırma bulgularına göre katılımcıların büyük çoğunluğu (21 öğretmen) tarafından dersin öğrencilerde mezhep algısı oluşturma açısından etkili olduğu ifade edilirken mezhep ve varlık sebebiyle ilgili doğru bilgi kazandırma, hatalı ya da eksik bilgileri düzeltme gibi olumlu çabalar vurgulanmaya çalışılmıştır. Benzer şekilde Akyol'un araştırması olumsuz mezhep algısı ve bu konuda yaşanan problemlere yönelik çözümler üretme noktasında katılımcı öğretmenlerinin %86'sının olumlu görüş belirttiklerini belirlemiştir.¹¹³ Buna göre Akyol'un bulgularıyla bu araştırmanın bulguları benzerlik içermektedir. Öğretmenlerin bu çabalarının öğrencilerde karşılık bulması önemlidir. Teymur'un araştırması öğrencilerin %48,4'ünün mezhep kavramını tanımlayamadığını, %30,2'sinin kavramı yanlış tanımladığını tespit etmiştir. Bu durum, araştırmaya katılan öğrencilerin bir kısmı konuyu 7. Sınıfta bir kez, bir kısmı hem 7. hem de 11. Sınıfta iki kez almış olmasına rağmen halen konuya dair yaşamakta oldukları güçlüğü ortaya koyması açısından önemlidir.¹¹⁴ Bu araştırma ile Teymur'un araştırmasının bulgularına göre, DKAB öğretmenleri mezhep öğretiminde öğrencilerin bilişsel yapılarını güçlendirme konusunda daha özenli davranmalı, öğrencilerin mezhep kavramını doğru / sağlıklı anlamalarını sağlayabilmek için daha fazla çaba göstermelidirler.

Katılımcıların mezhep öğretiminde ders kitaplarının yeterliliğiyle ilgili görüşleri 3 temada toplanmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu (21 öğretmen) ders kitaplarının konunun işlenişinde yeterli olmadığını düşünmektedir. 4 öğretmen de kısmen yeterli olduğunu belirtmiştir. Konunun daha ayrıntılı, yaşamdan örneklerle ve somutlaştırılarak anlatılması gerekliliğine vurgu yapan katılımcılardan 25'inin mezhep öğretimi konusunda DKAB ders kitaplarını yetersiz bulması dikkat çekicidir. Katılımcılardan 5'i ders kitaplarının konunun işlenişinde yeterli olduğunu düşünmektedir. Yıldız, DKAB ders kitaplarının yeterliliğini mezhep öğretimi açısından incelediği araştırmasında, ders kitaplarının yetersizliğini tespit etmiştir.¹¹⁵ Buna göre Yıldız'ın araştırmasıyla bu araştırmanın bulguları benzerdir. Adıyaman, Ortaokul DKAB ders kitaplarını ibadet öğretiminde mezhepler üstü yaklaşım açısından incelediği araştırmasında, ortaokul DKAB ders kitaplarında yer alan ibadet konularının mezhepler üstü yaklaşıma uygunluk düzeyinin artırılması sonucunu bulmuştur.¹¹⁶ Adıyaman'ın araştırmasının bulguları bu araştırmayla benzerdir. Akyol'un araştırması benzer şekilde katılımcı öğretmenlerin %76'sının müfredatta yer alan İslam mezhepleriyle ilgili konuların artırılması gerektiğini düşündüklerini belirlemiştir.¹¹⁷ Benzer şekilde Teymur'un öğrencilerle yaptığı araştırmada katılımcıların %52'si DKAB derslerindeki mezhep ünitelerini yetersiz bulmaktadır.¹¹⁸

¹¹² Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1980), 80.

¹¹³ Akyol, *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği*, 49.

¹¹⁴ Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi: İstanbul Anadolu Yakası Örneği*, 159.

¹¹⁵ Yıldız, *Günümüzde Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitaplarında Müslüman Mezheplerinin Ele Alınması Üzerine Bir İnceleme*, 121.

¹¹⁶ Büşra Adıyaman, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşımın Ders Kitaplarına Yansımaları* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 93.

¹¹⁷ Akyol, *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği*, 50.

¹¹⁸ Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi: İstanbul Anadolu Yakası Örneği*, 153.

Katılımcıların mezhep öğretiminde zorlandıkları konular 5 temada toplanmıştır. Mezhepler arası görüş farklılıklarının yeterince açıklanamaması, öğrencilerin bilgi eksikliğinin giderilememesi, konuya dair önyargılar, mezhebin varlık sebebinin tam olarak ortaya koyamama, mezhebin din olarak algılanması. Mezhepler dini anlama, yorumlama ve uygulama çabasının sonucu ortaya çıkan sosyal yapılarıdır. Bu sosyal yapılardaki farklılıklara göre anlama, yorumlama ve uygulama farklılıklarının oluşması zorunlu bir sonuçtur. Bu da katılımcılara göre mezhep öğretiminde öğretmeni zorlayan bir konudur. Bu sorunun çözümünde, dini mensubiyetin sonucunda oluşan öteki algısının fert ve toplum yaşamı açısından ideal bir şekilde oluşmasını sağlayabilecek nitelikli bir din eğitimi ve öğretimine ihtiyaç vardır.¹¹⁹ Öğrencilerin bilgi eksikliğinin giderilmesi araştırmada katılımcıların farklı temalarda ifade ettikleri bir konudur. Eğitim-öğretimin önemli amaçlarından birisi bireylere bilgi kazandırmaktır. Bilgi kazandırma amacını gerçekleştirmede öğretmen, öğrenci ve program unsurlarının nitelikli olması gerekmektedir. Akyol'un araştırmasına göre katılımcı öğretmenlerin büyük çoğunluğu mezhep öğretiminde bilgi yetkinliği açısından kendilerini yeterli görmektedir.¹²⁰ Mezhep öğretimi konusunda öğrencilerin okuldaki öğrenmelerini sağlayan temel kaynak öğretmenler olarak düşünüldüğünde Akyol'un bulguları önemlidir. Bununla birlikte Teymur'un araştırmasında öğrencilerin mezhep bilgilerinin kendi ifadelerine göre orta düzeyde olması, katılımcıların önemli bir kısmının mezhep kavramını beklenildiği gibi tanımlayamaması öğrencinin bu konudaki bilgi eksikliğine işaret etmektedir.¹²¹ Bu temada belirtildiği gibi bazı öğrencilerin mezhebi din olarak algılaması mezhep öğretimi konusunda önemli bir sorundur. Akyol'un araştırmasında katılımcı öğretmenlerin %1'i din ve mezhebin aynı şey olduğunu, %7'si din ve mezhebin tamamen ayrı şeyler olduğunu, %5'i dinin mezhebin kendisi olmadığını, %85'i mezhebi dinin içerisinde oluşan kollar olarak düşünmektedirler. Buna göre öğretmenler çoğunlukla dinle mezhebin farklı olduğunu, mezhebin dinin anlaşılma biçimi olduğunu düşünmekte ve buna göre bir öğretim yapma eğilimindedir diyebiliriz. Bununla birlikte Teymur'un araştırmasına göre lise öğrencilerinin önemli bir bölümünün mezheple ilgili bilgilerinin eksik ve kulaktan dolma bilgilere dayanması farklı mezheplerin farklı bir dinmiş gibi algılanmasına sebep olabilmektedir.¹²²

Katılımcıların mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken unsurlarla ilgili görüşleri 4 temada toplanmıştır. Mezhebin düşünce zenginliği oluşu ve bu çeşitlilikte her türlü görüşe yönelik saygılı tutum ve davranış sergileme, din ve mezhep farkını gözetme, dışlayıcı tutum ve davranışlardan kaçınma, hak mezheple batıl mezhep arasındaki farkı gözetme. Farklı toplumlarda farklı anlama ve uygulamaların düşünce zenginliği olarak anlaşılabilirliği daha önce ifade edilmişti. Benzer şekilde Akyol'un araştırması katılımcı öğretmenlerin büyük bir çoğunluğunun mezhepleri dinin bir zenginliği olarak düşündüklerini belirlemiştir.¹²³ Buna göre bu araştırmanın bulguları Akyol'un araştırmasıyla örtüşmektedir. Buna rağmen Teymur'un araştırmasında öğrencilerin yaklaşık %61 gibi önemli bir çoğunluğu mezheplerin dinin bir zenginliği olduğu düşüncesine yönelik olumsuz tutum sergilemişlerdir.¹²⁴ Buna göre öğretmenler mezheplere dinin zenginliği olarak yaklaştığı halde öğrencilerin farklı düşüncelerinin sebepleri araştırılmaya muhtaçtır. Araştırmamıza katılan öğretmenlerden 4'ü mezhep öğretiminde hak mezhep batıl mezhep ayırımına dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Akyol'un bulgularına göre öğretmenlerin %60'ı hak olan mezhepler olduğuna, bunların dışındakilerin yanlış olduğuna inanmaktadır. %27'si ise doğruluk konusunda

¹¹⁹ Batar, "Örgün Din Eğitiminde "Öteki" Problemi", 66.

¹²⁰ Akyol, *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği*, 75.

¹²¹ Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi: İstanbul Anadolu Yakası Örneği*, 223.

¹²² Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi: İstanbul Anadolu Yakası Örneği*, 229.

¹²³ Akyol, *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği*, 76.

¹²⁴ Teymur, *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi: İstanbul Anadolu Yakası Örneği*, 226.

mezhepler arasında bir fark olmadığına inanmaktadır.¹²⁵ Buna göre bu araştırmanın bulgularıyla Akyol'un araştırmasının bulguları arasında benzerlik vardır. Teymur'un araştırmasına göre öğrencilerin yaklaşık %47'si hak mezheplerin varlığına ve doğruluğuna inanırken, bunların %29,6'sı 4 hak mezhebin olduğuna inanmaktadır.

Araştırma sonuçları çerçevesinde aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

1. Öğrencilerin mezhep algılarını etkileyen unsurlardan özellikle aile ve çevre etkisi üzerine çalışmalar yapılmalı, öğrencilerin olumlu bir mezhep algısı geliştirmelerinde bu faktörlerin etkisi artırılmalıdır.
2. Öğrencilerin olumlu mezhep algısı geliştirmelerinde DKAB dersleri ve öğretmenlerinin etkisi artırılmalıdır.
3. Öğrencilerin olumlu mezhep algısı geliştirmelerinde DKAB ders kitaplarının etkisi artırılmalıdır.
4. Öğretmenlere mezhep öğretimiyle ilgili zorluk yaşadıkları konular ve mezhep öğretiminde dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili destek verilmelidir.
5. DKAB derslerinde mezhep öğretimi üzerine öğretmenlerle nitel yöntem kullanılarak yapılan bu araştırma bulguları, öğretmenlerle farklı yöntemler kullanılarak yapılacak araştırma bulgularıyla karşılaştırılmalıdır.
6. DKAB derslerinde mezhep öğretimiyle ilgili veliler, öğrenciler gibi farklı katılımcılarla farklı araştırmalar yapılmalıdır.

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

Tarafsızlık/impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

¹²⁵ Akyol, *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şirnak Örneği*, 53.

Kaynakça

- Adıyaman, Büşra. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İbadet Konularının Öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşımın Ders Kitaplarına Yansımaları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Akyol, İsmail. *İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mezhep Algısı: Şırnak Örneği*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Albayrak, Halis. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Yöntem". *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*. ed. H. Hüseyin Dilaver vd. 21-35. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Altınışik, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Kitabevi Yayınları, 2004.
- Aritoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün – Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 2019.
- Arslan, Adem. "Fıkıh Mezheplerinin Oluşumuna Etki Eden Saiklere Bütüncül Bir Yaklaşım". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 514-545. <https://doi.org/10.32711/tiad.1009323>
- Aslan, A. Kadir. "Eğitimin Toplumsal Temelleri". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2001), 16-30.
- Arslan, Erdal. "Nitel Araştırmalarda Geçerlilik ve Güvenilirlik". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 51/1 (2022), 395-407. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1116878>
- Arslan, Mustafa Cüneyt – Özdemir, Murat "Öğretmen Liderliğine İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/ 2 (2015), 190-207.
- Ay, Mehmet Emin. *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 6. Baskı, 1997.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkaahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2023), 220-255. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1279455>
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 127-138.
- Balci, İsrail. "Peygamber Sonrası Hayata İntibak ve İslâm Toplumunda Yaşanan Süreç". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 53-75.
- Balci, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2001.
- Batar, Yusuf. "Örgün Din Eğitiminde "Öteki" Problemi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2023), 45-78. <https://doi.org/10.53112/tudear.1361099>
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1988.
- Bilgin, Beyza. "Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 1-25. https://doi.org/10.1501/llhfak_0000000830
- Bozkuş, Metin. "İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dini Düşüncenin Geçirdiği Evreler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 195-208.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1436/2011.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Mezhep ve Mezhepçilik". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 1-10.
- Celkan, Hikmet. *Eğitim ve Toplum, Eğitim Sosyolojisi*. ed. M. Çağatay Özdemir. 40-68. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Cevizci, Ahmet. "Bilgi", *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı, 2017.

- Çalık, Temel – Sezgin, Ferudun. “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”. *Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi* 13/1 (2005), 55-66.
- Çatak, Bilge Deniz. “Mezhep Farklılıklarının Evli Çiftlerin İlişkileri Üzerindeki Etkileri: Berlin-İstanbul Örneği”. *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5/2 (2015), 179-201. <https://doi.org/10.13114/MJH.2015214566>
- Çınar, Bayram. “İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu”. *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 43-70.
- Demir, Halis. “Hanefi Mezhebinde Hilaf Literatürü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2015), 111-146. <https://doi.org/10.18505/cuifd.57731>
- Diler, Ramazan. “Ailede Din Eğitimi”. *Din Eğitimi* ed. Hasan Dam. 169-194. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Doğan, Pınar Usta. *Din Öğretimi Modelleri ve Mezhepler Üstü Bir Program Tasarımının Nitelikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Durhan, Gülümser. “Mantıksal Akıl Yürütmede Önyargı ve Yanılgılar”. *Mantık Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2022), 6-23.
- Durmuş, Ali. *İslam Tarihinde İlk Dönem Mezhepleşmeye Etki Eden İhtilaflar ve Kemaleddin Şükrü'nün İslam Tarihinde Nifak: Ali Eserine Göre Hz. Ali Dönemindeki Problemlerin Mezheplerin Oluşumundaki Rolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Erdoğan, Mehtap – Vatandaş, Celalettin. “Bireysel ve Toplumsal Dışlanma Pratiği: Önyargı ve Ayrımcılık”. *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi (JOHASS)* 3/1 (2020), 474-485.
- Evkuran, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Mezhep Krizi; Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 615-633. <https://doi.org/10.18317/kader.00134>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 8. Baskı, 1996.
- Fidan, Nurettin – Erden, Münire. *Eğitime Giriş*. Ankara: Feryal Matbaacılık, 1991.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. “Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü”. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 39-60. <https://doi.org/10.21798/kadem.2017130141>
- Hizmetli, Sabri. “İtikâdî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 653-680. <https://doi.org/10.1501/llhfak.0000000244>
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınları, 2010.
- Kılıç, Ayten Kaya – Uğur, Sinem Burcu. “Kurum Bakımında Yetişmiş Kişilerde Damgalanma”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 221-242. <https://doi.org/10.21497/sefad.1218447>
- Köse, Ali. “XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 5-27. <https://doi.org/10.15370/muifd.28848>
- Köse, Saffet. “Mezhep Görüşleriyle İlgili Farklı Nakiller”. *İslami Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (1995), 101-128.
- Köylü, Mustafa. “Ailede Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü – Nurullah Altaş. 309-348. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Baskı, 2014.

- Kubat, Mehmet. "İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretimi Açısından İmam-Hatip Lisesi Müfredatının Değerlendirilmesi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 212-255. <https://doi.org/10.18403/emakalat.580402>
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/ 2 (2008), 73-93.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyumu". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43/1 (2002), 301-322. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000077
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma*. çev. Selahattin Turan vd. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı". Erişim 10 Mayıs 2024. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_02/25182918_DKAB_4-8_9-12_Ogretim_Programi_Turkce.pdf
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı". Erişim 10 Mayıs 2024. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_02/25182918_DKAB_4-8_9-12_Ogretim_Programi_Turkce.pdf
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu". Erişim 10 Mayıs 2024. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174424_DinKulturu_4-8.siniflar_2010.pdf
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu, Türkiye: Milli Eğitim Bakanlığı, 1973. Erişim 28 Mart 2014. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=1739&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 5 Cilt. , Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.
- Onat, Hasan. "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler". *Türk Yurdu* 13 (1993), 45-49.
- Onat, Hasan. "Din Alanında Yeniden Yapılanma Üzerine". *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*. ed. H. Hüseyin Dilaver vd. 97-107. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 11-36.
- Onat, Hasan. "Özgürlük Bağlamında Din Anlayışındaki Farklılaşmalar ve Mezhepler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 169-192.
- Özaydın, Abdülkerim. "Asr-ı Saâdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/ 501. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Özdemir, Ömer. "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 313-344.
- Özdemir, Ömer. *Ailenin, Çocuklarının Din Eğitimine Katkısı (İstanbul örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri". *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, ed. H. Hüseyin Dilaver vd. 11-20. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Tebliğler Dergisi, "S. 2219. C. 49. 20.10.1986". Erişim 28 Mart 2014. <https://dhgm.meb.gov.tr/tebligler-dergisi/1986/2219-Ekim-1986.pdf>
- Tekin, Mustafa. "Dini Düşünce Çeşitliliğinin Dini-Toplumsal Tezahürleri Olarak Mezhepler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 231-240.

- Tekindal Melike – Arsu, Şerife Uğuz. “Nitel Araştırma Yöntemi Olarak Fenomenolojik Yaklaşımın Kapsamı ve Sürecine Yönelik Bir Derleme”. *Ufkun Ötesi Bilim Dergisi*, 20/1 (2020), 153- 182.
- Teymur, Sümeýra. *Lise Öğrencilerinin Mezhep Algısının Din Anlayışında Değişim Sürecine Etkisi (İstanbul Anadolu Yakası Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Tosun, Cemal. “Din Eğitimi-Öğretimi ve Mezhep”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 257-267.
- Türk Dil Kurumu (TDK), *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 25 Aralık 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Vural, Mehmet. “Bilgi”. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Yemenici, Ahmet. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere Ve Din Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Yıldırım Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınlar, 2021.
- Yıldız, Ömer. *Günümüzde Milli Eğitim Bakanlığı Ders Kitaplarında Müslüman Mezheplerinin Ele Alınması Üzerine Bir İnceleme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Zengin, Mahmut – Altuntaş, Yeliz. “Lise Öğrencilerinin İslam Düşüncesindeki Yorum Farklılıklarına İlişkin Kavramlara Bakışları” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (2019), 223-252. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.414368>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 37-59

Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi

The Relationship Between Attitude Towards Artificial Intelligence and Religiosity

İdris YAKUT

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Ministry of National Education
Ankara/Türkiye

yakut2094@gmail.com orcid.org/0000-0001-8741-7842

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.01.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 27.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Yakut, İdris. "Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 37-59. <https://doi.org/10.52637/kiid.1426977>

Cite as: Yakut, İdris. "The Relationship Between Attitude Towards Artificial Intelligence and Religiosity". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 37-59. <https://doi.org/10.52637/kiid.1426977>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© İdris YAKUT | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi*

Öz

İnsanların, hayatlarında kolaylık sağlayacak modeller tasarlaması, uygulamalar geliştirmesi ve makineler üretmesi varoluşundan beri süregelen bir davranış biçimidir. Bu davranış biçiminin günümüzdeki karşılığı insan zihnini de temsil eden ve öğrenme algoritmalarına sahip olan yapay zekâ olmuştur. Yapay zekâ, teknolojinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan ve birçok alanda hayatı etkileyip fırsatlar sunan önemli bir olgudur. Yapay zekâ ile birlikte ortaya çıkan yenilikçi uygulamalar sağlık bilimlerinden eğitim bilimine, mühendislikten mimariye, doğa bilimlerinden üretime tüm alanlarda yaygınlaşarak etkisini arttırmaktadır. Yapay zekânın etkisini hissettirdiği alanlardan birisi de insanlık tarihi kadar eski olan ve toplumsal yapının en önemli parçalarından biri olan dindir. Bireylerin hayatlarını idame ettirme biçimlerinde onlara rehberlik eden dinin, bu misyonu doğrultusunda yapay zekâ uygulamalarından ne şekilde yararlanacağı ve bu uygulamaların pratikte toplumsal yansımalarının hangi biçimde ortaya çıkacağı din ile yapay zekâ ilişkisi açısından önemli bir konudur. Zira yapay zekânın gelecekte nasıl bir gelişim göstereceğini ve toplumu ve toplumla karşılıklı etkileşim içinde bulunan dini ne yönde bir değişime sürükleyeceğini tahmin etmek güçtür. Bu nedenle, yapay zekâya yönelik geliştirilecek tutum ile Dinî tutumun birbirlerini etkilemesi muhtemeldir. Özellikle dine yönelik olumlu tutum ve davranışlar sergileyen kişilerin yapay zekâya yönelik tutumlarının belirlenmesi dinin geleceği açısından gereklidir. Bu doğrultuda yapılan araştırmanın temel amacı, katılımcıların yapay zekâya yönelik genel tutum düzeyi ile Dinî tutum düzeyi arasında nasıl bir ilişki vardır? sorusuna yanıt bulmak ve demografik değişkenlere göre yapay zekâya yönelik tutum ile Dinî tutum düzeylerinin anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını ortaya çıkarmaktır. Bu kapsamda nicel araştırma yöntemlerinden faydalanılan çalışmanın örneklem grubunu Ankara ili Polatlı ilçesinde ikamet eden 302'si kadın ve 202'si erkek olmak üzere toplamda 504 kişi oluşturmaktadır. Araştırmada Ok tarafından geliştirilen "Dinî tutum ölçeği" ile Kaya ve arkadaşları tarafından Türkçeye uyarlanan "yapay zekâya yönelik genel tutum ölçeği" kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS 22.0 istatistik programından yararlanılarak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda; bireylerin yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeylerinin negatif tutum düzeylerine göre daha yüksek olduğu, Dinî tutum açısından en yüksek ortalamaya biliş boyutunda ve en düşük ortalamaya duygu boyutunda sahip oldukları tespit edilmiştir. Cinsiyet, yaş grupları, medeni durum ve aylık gelir durumu değişkenleri ile yapay zekâya yönelik tutum arasında anlam ifade edecek düzeyde ilişki saptanmazken; meslek çeşidi, eğitim düzeyi, teknolojik ürünlerle olan ilişki, yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı ile yapay zekâya yönelik tutum arasında anlamlı bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca cinsiyet, yaş grupları, teknolojik ürünlerle olan ilişki, yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı değişkenleri ile Dinî tutum arasında anlam belirtecek düzeyde bir ilişkidir söz edilemezken; medeni durum, aylık gelir durumu, meslek çeşidi ve eğitim düzeyi değişkenleri ile Dinî tutum arasında anlamlı bir ilişkinin var olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeyi ile dinî tutum arasında negatif yönlü düşük düzeyde bir ilişki olduğu saptanmıştır. Yapay zekâ ile ilgili farklı konularda araştırmalar mevcuttur. Ancak yapay zekâya yönelik tutum ile dinî tutum arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasına yönelik çalışma eksikliği vardır. Bu doğrultuda, yapılan araştırma literatürdeki önemli bir boşluğu dolduracak ve farklı çalışmalara kaynaklık edecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Yapay Zekâ, Din, Dinî Tutum, Dindarlık.

* Bu çalışma için Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 20/09/2023 tarih ve 06/48 no.lu kararı gereğince etik onay alınmıştır.

The Relationship Between Attitude Towards Artificial Intelligence and Religiosity***Abstract**

Designing models, developing applications and producing machines that will facilitate people's lives is a form of behaviour that has been going on since its existence. The current counterpart of this behaviour is artificial intelligence, which also represents the human mind and has learning algorithms. Artificial intelligence is an important phenomenon that emerged with the development of technology, affecting life in many areas and offering opportunities. Innovative applications emerging with artificial intelligence are increasing their impact by becoming widespread in all fields from health sciences to educational sciences, from engineering to architecture, from natural sciences to production. One of the areas where artificial intelligence has made its impact felt is religion, which is as old as human history and one of the most important parts of the social structure. How religion, which guides individuals in the way they live their lives, will benefit from artificial intelligence applications in line with this mission and in what form the social reflections of these applications will emerge in practice is an important issue in terms of the relationship between religion and artificial intelligence. It is difficult to predict how artificial intelligence will develop in the future and how it will change society and the religion that interacts with society. Therefore, it is likely that the attitude to be developed towards artificial intelligence and religious attitudes will affect each other. Determining the attitudes of people who have positive attitudes and behaviours towards religion towards artificial intelligence is necessary for the future of religion. The main purpose of the research conducted in this direction is to find an answer to the question of what kind of a relationship exists between the participants' general attitude level towards artificial intelligence and the level of religious attitude, and to reveal whether the levels of attitude towards artificial intelligence and religious attitude differ significantly according to demographic variables. In this context, the sample group of the study, in which quantitative research methods were utilised, consists of 504 people, 302 women and 202 men, residing in Polatlı district of Ankara province. In the study, the "religious attitude scale" developed by Ok and the "general attitude scale towards artificial intelligence" adapted into Turkish by Kaya et al. were used. The data obtained were analysed using SPSS 22.0 statistical software. As a result of the research; it was determined that the positive attitude levels of individuals towards artificial intelligence were higher than the negative attitude levels, and that they had the highest average in the cognition dimension and the lowest average in the emotion dimension in terms of religious attitude. While no significant relationship was found between the variables of gender, age groups, marital status and monthly income status and attitude towards artificial intelligence; it was observed that there was a significant relationship between the type of profession, level of education, relationship with technological products, level of knowledge about artificial intelligence and frequency of following developments related to artificial intelligence and attitude towards artificial intelligence. In addition, while there was no significant relationship between the variables of gender, age groups, relationship with technological products, level of knowledge about artificial intelligence and frequency of following developments related to artificial intelligence and religious attitudes, there was a significant relationship between the variables of marital status, monthly income, occupation type and education level and religious attitudes. In addition, it was found that there was a low level negative relationship between the level of positive attitude towards artificial intelligence and religious attitude. There are studies on different topics related to artificial intelligence. However, there is a lack of studies to reveal the relationship between attitude towards artificial intelligence and religious attitude. The research conducted in this direction will fill an important gap in the literature and will be a source for different studies.

Keywords: Sociology of Religion, Artificial Intelligence, Religion, Religious Attitude, Religiosity.

* Ethical approval was obtained for this study in accordance with the decision of Yozgat Bozok University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 20/09/2023 and numbered 06/48.

Giriş

Bilim ve teknolojinin büyük bir ivme kazanmasıyla yaşanan toplumsal değişim ve dönüşüm süreci, geçmişten günümüze değin oluşan toplumsal farkındalıkla birlikte yaygınlaşan bir olgudur.¹ Sosyal hayatın tüm katmanlarında kendini gösteren teknolojiyle birlikte ortaya çıkan yardımcı araçlar, toplumu oluşturan tüm yapılarla daima etkileşim halindedir.² Tarihin her döneminde gerçekleşen bu toplum-teknoloji etkileşimi yapay zekâ kavramının ortaya çıkmasıyla birlikte günümüzde geniş bir yelpazeye yayılmış ve farklı bir boyut kazanmıştır.

Yapay zekâ kavramının yaygın olarak kabul gören bir tanımı olmadığı gibi³ araştırmacıların çalışma alanlarına göre farklılıklar göstermektedir. İlk defa 1956 yılında McCarthy tarafından kullanılan yapay zekâ, doğal sistemlerin yapabildiği her bilişsel faaliyeti yapay sistemlere daha başarılı bir şekilde nasıl yaptırılabilceğini inceleyen bilim dalı,⁴ insan beyninin modellenmesi yoluyla makinelerin akıllılaşmasıyla insan öğrenmelerini taklit etmesi,⁵ biyolojik olmayan bir zekâ,⁶ herhangi bir canlı organizmadan yararlanmaksızın tümüyle yapay araçlar kullanılarak insansı hareketler yapabilen makinelerin geliştirilmesi teknolojisi,⁷ kimi düşünürlere göre, bilgisayarların düşünme yetisine erişmesi, kimisine göre ise, bilgisayarların insan davranışlarını sergilemesidir.⁸ Bu tanımlar çerçevesinde yapay zekânın, farklı algoritmalar geliştirerek insan zekâsının belli başlı özelliklerini makinelerle kazandırmayı hedefleyen bir bilim dalı olduğunu söylemek mümkündür.⁹

İnsanlık tarihinin en önemli gelişmelerinden biri olan yapay zekâ teknolojileri, mühendislikten tıp bilimine, ekonomiden medyaya, spordan sanata, ulaşımdan haberleşmeye, kültürden politikaya bireylere yeni bir dünya tasavvuru oluşturmaktadır. Yapay zekâ teknolojileri ile birlikte sunulan bu yeni dünya tasavvurunda geleneksel toplum yapısının en önemli kurumlarından biri olan dinin ne şekilde etkileneceği merak uyandıran bir konudur. Kimilerine göre yapay zekâ dinler için bir tehdit olarak görülse de sunduğu olanak ve fırsatlardan din hizmetlerinde işlevsel bir şekilde yararlanıldığında olumlu bir algı da yaratabilmektedir.¹⁰ Bu çerçevede yapay zekâ ile bireylerin dini tutum ve davranışları arasında nasıl bir ilişki olduğu konusu araştırılmaya değerdir.

Din, kendine özgü sembollerle ve uygulamalarla, içinde bulunulan dönemin şartları çerçevesinde kişilerle etkileşim halinde olduğu; bireylerin gelişiminde ve değişiminde sosyal (davranış) ve zihinsel (duygu, düşünce) yönden bir bütün olarak etkili olan önemli bir olgudur.¹¹ Dini tutum ise, bir kişinin dine ait hissettiği duygu, oluşturduğu düşünce ve yaptığı davranışlarını olumlu ya da olumsuz olarak belirleme biçimidir.¹² Yapay zekâ teknolojilerinin gelişerek dini alanda da kullanılmasına (dini rehberlik, fetva verme, vb.)

¹ Ercan Öztemel, "Yapay Zekâ ve İnsanlığın Geleceği", *Bilişim Teknolojileri ve İletişim: Birey ve Toplum Güvenliği*, ed. Muzaffer Şeker vd. (Ankara: TÜBA, 2020), 75-90.

² İhsan Çapcıoğlu - Hilal Anık, "Sanayi Devrimi'nden Endüstri 4.0'a: Dijitalleşme ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü", *Tevilat* 2/1 (2021), 27-43.

³ Burcu Alan - Fikriye Kırbağ Zengin, *İnsan Zekâsından Yapay Zekâya* (Ankara: İKSAD Publishing House, 2023), 22.

⁴ Cem Say, *50 Soruda Yapay Zekâ* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018), 83-85.

⁵ Mitchell Melanie, *An Introduction to Genetic Algorithms* (MIT Press, 1999), 2.

⁶ Max Tegmark, *Life 3.0-Being Human in The Age of Artificial Intelligence* (New York: Vintage Books, 2018), 39.

⁷ Can Hikmet Değirmenci - İsmail Hakkı Aydın, *Yapay Zekâ* (İstanbul: Girdap Kitap, 2018), 20.

⁸ Ginu George - Mary Rani Thomas, "Integration of Artificial Intelligence in Human Resource", *International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering (IJITEE)* 9/2 (2019), 5069-5073.

⁹ Ercan Öztemel, "Yapay Zekâ ve Din", *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 17-30.

¹⁰ Hafize Yazıcı - Zeynep Keleşoğlu, "Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din Kapsamında Gerçekleşen Etkinlikleri Değerlendirme", *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 219-231.

¹¹ Selahattin Yakut, *Ahlaki Zekâ, Din ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış)* (Ankara: İKSAD Publishing House, 2022), 1.

¹² Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri* (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1996), 28-31.

imkân verecek sistemlerin gelişmesi toplumların dinî yapısıyla birlikte bireylerin dinî tutumlarına etki etmesi muhtemeldir.

Yapay zekâ ile birlikte yakın zamanda dinî hususlarda topluma hizmet verecek “açıklayıcılar, fetva sunucular, öğüt vericiler, sanal eğitmenler, mobil kabinler” şeklinde sistemlerin geliştirilmesi olasıdır.¹³ İnsanların yaşam tarzlarında önemli derecede etkin olan dinî unsurların ve sembollerin farklı biçimlerde kullanılarak insanların hizmetine sunulması, dinî alanda ve buna bağlı olarak bireylerin dinî tutumlarında değişimi ve dönüşümü kaçınılmaz hale getirecektir. Özellikle yapay zekânın bireylerin yaşamlarında birçok kolaylığı sağlaması, tüketime sevk etmesi, kişilerin sosyalleşmesini azaltarak birbirleriyle olan bağlarını zayıflatması, sağladığı kolaylıkla birlikte insanların boş vakitlerinin çoğalmasına neden olarak onların varoluşsal sorgulamalar için uygun ortamlar yaratması ve buna bağlı olarak kişilerin psikolojik sorunlar yaşayabilmesi ve bütün bu krizler karşısında insanın yardımına koşacak en önemli kurumlardan birinin din olması¹⁴ bireylerin dinî tutumlarıyla birlikte yapay zekâya yönelik tutumlarını da etkilemektedir. Benzer şekilde yapay zekâ ile dinî bilgiler üreten modeller geliştirilmesi, İslam dünyasında bir robota vatandaşlık verilmesi, kilisede ve Budist tapınaklarında robot rahiplerin olması yapay zekâ ile din arasındaki ilişkinin küresel düzeyde etkisini göstereceğine dair ipuçları sunarken,¹⁵ bu tür gelişmeler bireylerin dinî tutumları ve yapay zekâya yönelik tutumlarında da farklılaşmalara neden olmaktadır. Bu doğrultuda yapılan araştırmanın konusu bireylerin yapay zekâya yönelik tutumları ile dinî tutumları arasındaki ilişkinin din sosyolojisi açısından incelenmesidir. Bu çerçevede şu sorulara cevap aranmaktadır:

1. Bireylerin cinsiyetlerine göre yapay zekâya yönelik tutum puanlarıyla dinî tutum puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
2. Bireylerin yaşlarına göre yapay zekâya yönelik tutumlarıyla dinî tutum puanlarında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
3. Bireylerin medeni durumlarına göre yapay zekâya yönelik tutumlarıyla dinî tutum puanlarında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
4. Bireylerin meslek çeşitlerine göre yapay zekâya yönelik tutumlarıyla dinî tutum puanlarında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
5. Bireylerin eğitim düzeylerine göre yapay zekâya yönelik tutumlarıyla dinî tutum puanlarında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
6. Bireylerin ortalama aylık gelir durumlarına göre yapay zekâya yönelik tutumlarıyla dinî tutum puanlarında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
7. Bireylerin teknolojik ürünlerle olan ilişki seviyelerine göre yapay zekâya yönelik tutumlarıyla dinî tutum puanlarında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
8. Bireylerin yapay zekâya yönelik bilgi düzeylerine göre yapay zekâya yönelik tutum puanlarıyla dinî tutum puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
9. Bireylerin yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklıklarına göre yapay zekâya yönelik tutumlarıyla dini tutum puanlarında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
10. Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği boyutu ve Dinî Tutum Ölçeği boyutu puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki var mıdır?

Araştırmanın amacı kişilerin yapay zekâya yönelik tutumları ve dinî tutumları arasındaki ilişkinin farklı değişkenlere göre belirlenmesidir. Yapılan çalışmanın, yapay zekâya yönelik tutum üzerindeki dindarlık düzeyinin etkileri hakkında somut veriler ortaya koyması bakımından önemli bir katkı sağlayacağı söylenebilir. Özellikle teknolojinin

¹³ Öztemel, “Yapay Zekâ ve Din”, 26-28.

¹⁴ Hasan Kafalı, “Toplum ve Din Bağlamında Yapay Zekâ”, *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 87-102.

¹⁵ Aslan Gülcü, “Dijitalizm Yapay Zekâ ve Din”.

gelişmesiyle birlikte hayatın her alanında kendini gösteren yapay zekâ uygulamalarına yönelik tutumun dindarlıkla ilişkisini nicel bir yöntemle ele alan bu araştırma, yeni sayılabilecek bu konu hakkında somut veriler ışığında din sosyolojisi alanına katkı sunması bakımından önemlidir.

Literatür incelendiğinde, yapay zekânın dinin farklı alanları üzerinden incelendiği göze çarpmaktadır. Özellikle Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ortaklığında düzenlenen “Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din” çalıştay ile birlikte sunulan bildirilerin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafınca aynı isimle yayınlandığı kitap önemli çalışmalarındandır. Bu çalışmada, yapay zekâ ile ilgili işaret edilmesi gereken temel sorunlar, farklı sektörlere etkisi, din psikolojisi bağlamında gerçekleşen uygulamalar, yapay zekâda ruh-bilinç konusu, toplumsal düzlemde yapay zekâ- din ilişkisi ve ağırlıklı olarak transhümanizm bağlamında yapay zekâ teknolojileri ele alınmıştır.¹⁶ Bir başka çalışmada Kafalı, yapay zekâ teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte oluşabilecek toplumsal ve dinî değişiklikleri konu edinmiştir. Kafalı çalışmasında yapay zekânın insanlığa dost ya da düşman olma durumunu inceleyerek toplumsal yapılanmanın yapay zekânın gelişimine bağlı olarak nasıl değişebileceğini ele almıştır. Ayrıca dinin, yeni yapay zekâ uygulamalarının kullanımında nasıl rol alabileceğine dair öngörülerde bulunmuştur.¹⁷ Bir diğer çalışmada Kazak, yüksek lisans tezi olarak yapay zekâ kaygısı, yabancılaşma ve dindarlık ilişkisini incelemiştir. Kazak bu çalışma sonucunda bireylerin medeni durum, cinsiyet, eğitim, ekonomik durum ve yaşadığı yer değişkenlerine bağlı olarak yapay zekâ kaygısı duyduklarını belirlemiştir. Ayrıca dindarlığın yapay zekâ kaygısı üzerinde pozitif yönlü anlamlı ilişkisi olduğunu ortaya çıkarmıştır.¹⁸

Yapay zekâyâ yönelik tutum konusunda Batı’da yapılan çalışmalar incelendiğinde, Liehner ve arkadaşlarının araştırmalarında halkın yapay zekâyâ yönelik algısı, tutumu ve güveni konusunu ele aldıkları görülmektedir. Yaptıkları çalışma sonunda Liehner ve arkadaşları, genel olarak katılımcıların yapay zekâyı bağımsız hareket edebilecek, uyum sağlayabilecek ve günlük yaşamlarında onlara yardımcı olabilecek bir araç olarak gördüklerini; bununla birlikte katılımcıların yapay zekânın altında yatan mekanizmaları anlayamadıklarını ve bu şüpheyle birlikte teknolojinin olgunluğunu, gizlilik kaygılarına, kötüye kullanım korkusuna ve güvenlik sorunlarına yol açtığını belirtmişlerdir.¹⁹ Bir başka çalışmada Bergdahl ve arkadaşları, kendi kaderini tayin ve temel psikolojik ihtiyaçlara (özerklik, yeterlilik ve ilişkililik) göre yapay zekâyâ yönelik tutumları araştırmışlardır. Buna göre, temel psikolojik ihtiyaçların karşılanmasının yapay zekâyâ yönelik pozitif tutumu artırdığını ve kendi kaderini tayin etmenin yapay zekânın kabulünde önemli bir faktör olduğu sonuçlarına ulaşmışlardır.²⁰ Diğer bir araştırmada Bochniarz ve meslektaşları lise öğrencilerinin yapay zekâyı nasıl değerlendirdiklerini araştırmışlar ve yapay zekâyâ yönelik alaycı düşmanlığın insanlara yönelik olan alaycı düşmanlıktan farklı bir yapı olduğu, yapay zekânın daha düşmanca algılandığı ve yapay zekânın duygular tarafından daha az yönetildiği düşünüldüğünde yapay zekâyâ yönelik güvensizliğin arttığı bulgularını elde etmişlerdir.²¹ Kelley ve arkadaşlarının sekiz ülkede yapay zekâyâ yönelik heyecan, yararlılık, endişe ve fütüristik (gelecek algısı) olmak üzere duygu durumlarına göre yaptıkları çalışmada,

¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022).

¹⁷ Hasan Kafalı, “Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2019), 145-172.

¹⁸ Mehmet Kazak, *Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹⁹ Gian Luca Liehner vd., “Perceptions, Attitudes and Trust Towards Artificial Intelligence-An Assessment of the Public Opinion”, *Artificial Intelligence and Social Computing* 782 (2023), 32-41.

²⁰ Jenna Bergdahl vd., “Self-Determination and Attitudes Toward Artificial Intelligence: Cross-National and Longitudinal Perspectives”, *Telematics and Informatics* 82 (2023), 1-15.

²¹ Klaudia T. Bochniarz vd., “Attitudes to AI Among High School Students: Understanding Distrust Towards Humans Will Not Help Us Understand Distrust Towards Ai”, *Personality and Individual Differences* 185 (2022).

katılımcıların %23'ünün yapay zekâyı endişe verici olarak değerlendirenken %12'sinin yararlı bulduklarını ifade etmişlerdir.²² Başka bir çalışmada Gruchola ve meslektaşları dua uygulamalarının yapay zekâ temelli gelişimine bağlı olarak Polonyalılar'ın yapay zekâyâ yönelik tutumlarını tanımlamaya çalışmışlardır. Bu kapsamda katılımcıların dua etme sıklığı ve dua uygulamalarına katılım düzeyi yükseldikçe yapay zekâ temelli dua uygulamalarına yönelik tutumları da tutucu bir hal almaktadır.²³

Yukarıda ele alınan çalışmalarla birlikte yapay zekânın çeşitli açılardan ele alındığı ancak bireylerin yapay zekâyâ yönelik tutumları ve dindarlık ilişkisi bakımından yeterince araştırılmadığı görülmektedir. Bu çerçevede yapılan araştırmanın alan yazınına katkıda bulunması ve yapılacak diğer çalışmalar için kaynak oluşturması beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Çalışma Evreni ve Örneklem Grubu

Çalışmanın evreni Ankara ili Polatlı ilçesinde ikamet eden 18-59 yaş aralığında bulunan bireylerden; örnekleme ise, Polatlı'da yaşayan 18-59 yaş aralığında bulunan tesadüfi yöntemle seçilmiş 504 kişiden oluşmaktadır. Örneklem grubunun olgusal kimlikleri Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Örneklem Grubunun Olgusal Kimlikleri

Değişkenler	Gruplar	N	%
Cinsiyet	Kadın	302	59,9
	Erkek	202	40,1
Yaş	18-23	40	7,9
	24-29	64	12,7
	30-39	192	38,1
	40-49	164	32,6
	50-59	44	8,7
Medeni durum	Bekâr	170	33,7
	Evli	334	66,3
Meslek çeşidi	Öğrenci	52	10,3
	Kamuda maaşlı çalışan	306	60,7
	Özel sektörde ücretli çalışan	40	7,9
	Ev hanımı	70	13,9
	Diğer	36	7,2
Eğitim düzeyi	İlkokul	22	4,4
	Ortaokul	20	4,0
	Lise	46	9,1
	Ön lisans/lisans	266	52,8
	Lisansüstü	150	29,7
Aylık gelir durumu	Düşük gelir grubu	110	21,8
	Orta gelir grubu	314	62,3

²² Patrick Gage Kelley vd., "Exciting, Useful, Worrying, Futuristic: Public Perception of Artificial Intelligence in 8 Countries", *In Proceedings of the 2021 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society* (New York, 2021), 627-637.

²³ Malgorzata Gruchola vd., "Artificial Intelligence as a Tool Supporting Prayer Practices", *Religions* 15/271 (2024).

Değişkenler	Gruplar	N	%
	Üst gelir grubu	80	15,9
	İlgisiz	22	4,4
Teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu	Orta ilgili	238	47,2
	İlgili	178	35,3
	Çok ilgili	66	13,1
Yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi	Çok az	74	14,7
	Az	150	29,8
	Orta	250	49,6
	Fazla	30	6,0
Yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı	Hiçbir zaman	48	9,5
	Nadiren	274	54,4
	Sıklıkla	154	30,6
	Her zaman	28	5,6

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların %59,9'u kadınlardan, %40,1'i erkeklerden oluşmaktadır. Araştırmaya dâhil olanların %7,9'u 18-23 yaş, %12,7'si 24-29 yaş, %38,1'i 30-39 yaş, %32,6'sının 40-49 yaş ve %8,7'si 50-59 yaş aralığındadır. Yine çalışma grubunun %33,7'si bekârlardan, %66,3'ü evlilerden oluşmaktadır. Çalışmaya katılanların %10,3'ünün öğrenci, %60,7'sinin kamuda maaşlı olarak çalıştığı, %7,9'unun özel sektörde ücretli olarak çalıştığı, %13,9'unun ev hanımı ve %7,2'sinin diğer meslek gruplarında olduğu görülmektedir. Çalışma grubunun %4,4'ü ilkököl, %4'ü ortaokul, %91'i lise, %52,8'i ön lisans/lisans ve %29,7'si lisansüstü eğitim düzeyine sahiptir. Çalışmaya katılanların %21,8'inin düşük gelir grubuna, %62,3'ünün orta gelir grubuna ve %15,9'unun üst gelir grubuna dâhil olduğu görülmektedir. Çalışma grubunun %4,4'ü teknolojik ürünlerle ilgisiz, %47,2'si orta düzeyde ilgili, %35,3'ü ilgili ve %13,1'i çok ilgilidir. Çalışmaya katılanların %14,7'sinin yapay zekâya yönelik bilgi düzeyinin çok az, %29,8'inin az, %49,6'sının orta seviye ve %6'sının fazla olduğu görülmektedir. Çalışmaya katılanların %9,5'inin yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri hiçbir zaman takip etmediği, %54,4'ünün nadiren, %30,6'sının sıklıkla ve %5,6'sının her zaman takip ettiği görülmektedir.

1.2. Veri Toplama Araçları

Verilerin elde edilmesinde, Kişisel Bilgi Formu, Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği ile Dini Tutum Ölçeğinden yararlanılmıştır. Çalışma için Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 20/09/2023 tarih ve 06/48 nolu kararı gereğince etik onay alınmıştır.

Kişisel bilgi formunda yer alan değişkenler (cinsiyet, yaş grupları, medeni durum, meslek, eğitim düzeyi, aylık gelir seviyesi, teknolojik ürünlerle olan ilişki, yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı) dini tutum ve yapay zekâya yönelik tutum düzeyleri üzerinde etkili olabileceği düşünülmüş ve ankete konulmuştur.

Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği'nin Türkçeye uyarlanması Kaya ve arkadaşları tarafından yapılmıştır. Yapay Zekâya Yönelik Pozitif Tutum (12 madde) ve Yapay Zekâya Yönelik Negatif Tutum (8 madde) olmak üzere iki alt boyuttan oluşan ölçek beşli likert tipinde hazırlanmış ve 20 maddeden oluşmuştur.²⁴

²⁴ Feridun Kaya vd., "The Roles of Personality Traits, Ai Anxiety, and Demographic Factors in Attitudes Toward Artificial Intelligence", *International Journal of Human-Computer Interaction*, (2022), 1-18.

Çalışmada kullanılan Dini Tutum Ölçeği ise Ok tarafından hazırlanmıştır. Beşli likert tipinde hazırlanan ve 8 maddeden oluşan ölçek, bireylerin dini tutumlarını bilişsel, davranışsal, duygusal ve ilişki olmak üzere dört boyutta ölçmek üzere tasarlanmıştır.²⁵

1.3. Verilerin Analizi

Toplanan veriler SPSS 22.0 istatistik programı ile analiz edilmiştir. Ölçek puanlarının farklılaşmasının incelenmesinde uygun analiz yöntemine karar verebilmek amacıyla normallik testi yapılmıştır. Çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1 ile +1 arasında olduğu durumlarda ölçek puanlarının normal dağılım gösterdiği varsayılmıştır. Yapay zekâya yönelik genel tutum ölçeğinde iki gruplu değişkenlerin (cinsiyet ve medeni durum) analizinde veriler normal dağılım gösterdiği için ilişkisiz örneklem t testi ve dini tutum ölçeğinde veriler normal dağılım göstermediğinden Mann Whitney U testi kullanılmıştır. İki'den fazla gruplu değişkenlerin (yaş grupları, meslek çeşidi, aylık gelir durumu, eğitim düzeyi, teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu ve yapay zekâ ile ilgili çalışmaları takip etme sıklığı) analizinde yapay zekâya yönelik genel tutum ölçeğinde veriler normal dağılım gösterdiğinden ANOVA ve dini tutum ölçeğinde veriler normal dağılım göstermediği için Kruskal Wallis H testinden faydalanılmıştır. Dini tutum düzeyleri ile yapay zekâya yönelik genel tutum arasındaki ilişkinin hangi yönde ne boyutta olduğunu tespit etmek amacıyla korelasyon analizinden faydalanılmıştır.

2. Bulgular

2.1. Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutumla İlgili Bulgular

Bu bölümde bireylerin Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği boyutlarına ilişkin istatistik veriler, cinsiyet ve medeni durum değişkenine ait T testi analiz sonuçları ile yaş grupları, meslek çeşidi, aylık gelir durumu, eğitim düzeyi, teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı değişkenlerine göre varyans analizi (ANOVA) testi analiz sonuçları ele alınmıştır.

2.1.1. Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Boyutlarına Ait İstatistik Veriler

Tablo 2. Bireylerin Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Boyutlarına Ait İstatistikler

Ölçek Boyutları	Minimum	Maksimum	X	ss
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	1	5	3,52	0,78
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	1	5	3,07	0,84

Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutundan aldıkları puanlarının 1 ile 5 arasında değiştiği ve ortalamasının 3,52 olduğu görülmektedir. Yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutunda ise, alınan puanlar 1 ile 5 arasında değişmekte ve ortalama 3,07'dir. Yapay zekâya yönelik pozitif tutum, genellikle insanların yapay zekâ sistemlerini ilgi çekici ve heyecan verici bularak birçok faydalı uygulamalarının olduğunu düşünmesidir. Ayrıca yapay zekâya yönelik pozitif tutum, yapay zekânın yeni ekonomik fırsatlar sunacağına, kişilerin iyi oluşlarına ve kendilerini mutlu hissetmelerine yardımcı olacağına dair inanıştır. Yapay zekâya yönelik negatif tutum ise insanların yapay zekâyı kötü niyetli ve tehlikeli olarak görmesidir. Yine yapay zekânın etik olmayan şekilde kullanılabileceğine olan düşüncesidir. Bu doğrultuda, bireylerin yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeylerinin negatif tutum düzeylerinden daha yüksek olduğu ifade edilebilir. Yani kişilerin yapay zekâya karşı olumlu bir düşünce içerisinde oldukları söylenebilir.

²⁵ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

2.1.2. Cinsiyete Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 3. Bireylerin Cinsiyetlerine Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Cinsiyet	N	X	ss	t	p
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	Kadın	302	3,45	0,78	1,535	0,126
	Erkek	202	3,60	0,77		
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	Kadın	302	3,09	0,83	0,364	0,719
	Erkek	202	3,05	0,87		

Tablo 3 incelendiğinde, cinsiyete göre yapay zekâya yönelik pozitif ve negatif tutum düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir ($p>0,05$). Ortalama puanlar incelendiğinde ise erkeklerin ($X=3,60$) yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeylerinin kadınlara ($X=3,45$) göre daha yüksek olduğu; negatif tutum düzeylerinin ise, erkeklere ($X=3,05$) kıyasla kadınlarda ($X=3,09$) daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

2.1.3. Yaş Gruplarına Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 4. Bireylerin Yaşlarına Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Yaş grupları	N	X	ss	F	p
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	18-23	40	3,48	0,82	0,553	0,697
	24-29	64	3,44	0,85		
	30-39	192	3,56	0,83		
	40-49	164	3,45	0,66		
	50-59	44	3,68	0,84		
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	18-23	40	2,93	0,98	1,469	0,212
	24-29	64	3,22	0,91		
	30-39	192	3,17	0,70		
	40-49	164	2,92	0,87		
	50-59	44	3,05	0,98		

Tablo 4 incelendiğinde yaş gruplarıyla yapay zekâya yönelik pozitif ve negatif tutum boyutları arasında anlam ifade edecek düzeyde bir farklılaşmanın olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Aynı şekilde, yaş gruplarının aritmetik ortalamaları da birbirine yakındır. Bu nedenle, yaş değişkeninin yapay zekâya yönelik tutum da önemli bir faktör olmadığını söylemek mümkündür. Bu durum bireylerin teknolojiyle olan ilişkisinin erken yaşlarda başladığının göstergesi olabilir.

2.1.4. Medeni Duruma Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 5. Bireylerin Medeni Durumlarına Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Medeni durum	N	X	ss	t	p
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	Bekâr	170	3,56	0,72	0,722	0,471
	Evli	334	3,49	0,81		
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	Bekâr	170	3,08	0,88	0,214	0,831
	Evli	334	3,06	0,81		

Tablo 5'e göre katılımcıların medeni durumları ile yapay zekâya yönelik pozitif ve negatif tutum boyutları arasında anlam ifade edecek düzeyde bir farklılaşma olmadığı

(dolayısıyla medeni durum ile yapay zekâya karşı tutumlarda bir ilişkiden söz edilemeyeceği)($p>0,05$) görülmektedir. Bu çerçevede medeni durumun yapay zekâya yönelik tutumda etkin bir faktör olmadığını söylemek mümkündür. Ortalamalar incelendiğinde ise hem yapay zekâya yönelik pozitif tutum puanlarının hem de yapay zekâya yönelik negatif tutum puanlarının evlilerde ve bekârlarda birbirine oldukça yakın olduğu gözlemlenmektedir.

2.1.5. Meslek Çeşitlerine Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 6. Bireylerin Meslek Çeşitlerine Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Meslek çeşidi	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	Öğrenci	52	3,51	0,78	5,582	0,000	2>4
	Kamuda maaşlı çalışan	306	3,65	0,72			
	Özel sektörde ücretli çalışan	40	3,58	0,57			
	Ev hanımı	70	3,06	0,81			
	Diğer	36	3,14	1,01			
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	Öğrenci	52	2,87	0,79	1,393	0,237	Fark yok
	Kamuda maaşlı çalışan	306	3,13	0,81			
	Özel sektörde ücretli çalışan	40	3,24	0,67			
	Ev hanımı	70	2,87	0,89			
	Diğer	36	2,95	1,11			

Tablo 6 incelendiğinde katılımcıların meslek çeşitleri ile yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutu arasında anlam ifade edecek şekilde bir farklılaşmanın olmadığı ($p>0,05$), dolayısıyla meslek çeşitleri ile yapay zekâya yönelik negatif tutum arasında bir ilişkiden söz edilemeyeceği görülmektedir. Ortalama puanlar kıyaslandığında ise en yüksek ortalamaya özel sektörde çalışanların ($X=3,24$), en düşük ortalamaya ise öğrenciler ($X=2,87$) ile ev hanımlarının ($X=2,87$) sahip olduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca meslek çeşidi ile yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutu arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşmanın var olduğu ($p<0,05$) saptanmıştır. Ortaya çıkan anlamlı farklılığı oluşturan grupları belirlemek adına post hoc (tukey) testinden yararlanılmıştır. Bu test sonucuna göre meslek gruplarına göre yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutu için oluşan anlamlı farklılığın kamuda maaşlı çalışan kişilerle ev hanımları arasında olduğu saptanmıştır. Bu doğrultuda, kamuda maaşlı çalışan bireylerin ev hanımlarına göre yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeylerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Bu çerçevede kamu işlerinde yapay zekâya yönelik uygulamaların evlere göre daha fazla kullanıldığı ifade edilebilir.

2.1.6. Eğitim Düzeyine Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 7. Bireylerin Eğitim Düzeylerine Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Eğitim düzeyi	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	İlkokul	22	3,25	0,51	4,283	0,002	2<4 2<5
	Ortaokul	20	2,79	0,99			
	Lise	46	3,20	0,89			
	Ön lisans/lisans	266	3,57	0,79			
	Lisansüstü	150	3,65	0,64			
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	İlkokul	22	3,14	0,75	0,956	0,432	Fark

Ölçek boyutları	Eğitim düzeyi	N	X	ss	F	p	Fark
tutum	Ortaokul	20	3,10	0,81			yok
	Lise	46	2,79	1,00			
	Ön lisans/lisans	266	3,05	0,85			
	Lisansüstü	150	3,17	0,78			

Tablo 7 incelendiğinde katılımcıların eğitim düzeyi ile yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutu arasında anlam ifade edecek şekilde bir farklılaşmanın olmadığı ($p>0,05$) saptanmıştır. Yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutunda ortalama puanlar incelendiğinde lisansüstü eğitim düzeyine sahip olanların ($X=3,17$) en yüksek, lise mezunlarının ($X=2,79$) ise en düşük ortalama puana sahip oldukları söylenebilir. Ayrıca eğitim düzeyi ile yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutu arasında ise anlam ifade edecek düzeyde bir farklılaşmanın var olduğu ($p<0,05$) saptanmıştır. Ortaya çıkan anlamlı farklılığı oluşturan grupları belirlemek adına post hoc (tukey) testinden yararlanılmıştır. Bu doğrultuda ön lisans/lisans ile lisansüstü eğitim düzeyine sahip kişilerin ortaokul mezunlarına göre yapay zekâya yönelik pozitif tutum seviyelerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

2.1.7. Aylık Gelir Durumuna Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 8. Bireylerin Aylık Gelir Durumlarına Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Aylık gelir durumu	N	X	ss	F	p
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	Düşük gelir grubu	110	3,39	0,81		
	Orta gelir grubu	314	3,58	0,76	1,511	0,223
	Üst gelir grubu	80	3,42	0,83		
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	Düşük gelir grubu	110	3,06	0,89		
	Orta gelir grubu	314	3,12	0,83	1,502	0,225
	Üst gelir grubu	80	2,86	0,79		

Tablo 8 incelendiğinde katılımcıların aylık gelir durumuna göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum düzeyi puanları pozitif ve negatif tutum boyutlarında anlamlı düzeyde farklılaşmamaktadır ($p>0,05$). Ortalama puanlar kıyaslandığında ise yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutunda orta gelir grubuna sahip olanların ($X=3,58$) en yüksek ortalamaya, düşük gelir grubunda olanların ($X=3,39$) en düşük puana sahip oldukları görülmektedir. Yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutunda ise orta gelir grubuna dâhil olanların ($X=3,12$) en yüksek ortalamaya, üst gelir grubunda bulunanların ise ($X=2,86$) en düşük puana sahip oldukları gözlemlenmektedir. Bu çerçevede aylık gelir durumunun yapay zekâya yönelik tutumda etkin bir faktör olmadığını söylemek mümkündür.

2.1.8. Teknolojik Ürünlerle Olan İlişki Durumuna Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 9. Bireylerin Teknolojik Ürünlerle Olan İlişki Durumlarına Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	İlgisiz	22	2,74	0,77			1<3
	Orta İlgili	238	3,30	0,73	13,150	0,000	1<4
	İlgili	178	3,77	0,71			2<3

Ölçek boyutları	Teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	Çok ilgili	66	3,83	0,77	1,874	0,134	Fark yok
	İlgisiz	22	2,77	1,06			
	Orta İlgili	238	3,01	0,76			
	İlgili	178	3,22	0,78			
	Çok ilgili	66	2,94	1,10			

Tablo 9 incelendiğinde katılımcıların teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu ile yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutu arasında anlamlı bir farklılaşmadan söz edilemezken ($p>0,05$); teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu ile yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutu arasında ise, anlam ifade edecek düzeyde bir farklılaşmanın var olduğu ($p<0,05$) söylenebilir. Ortaya çıkan anlamlı farklılığı oluşturan grupları tespit etmek amacıyla post hoc (tukey) testi yapılmıştır. Bu çerçevede teknolojik ürünlerle ilgili ve çok ilgili olan bireylerin ilgisiz ve orta ilgili olanlara göre yapay zekâya yönelik pozitif tutumlarının daha yüksek düzeyde olduğu söylenebilir. Yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutunda ortalama puanlara bakıldığında teknolojik ürünlerle ilgili olanların ($X=3,22$) en yüksek ortalamaya, teknolojik ürünlerle ilgisiz olanların ($X=2,77$) ise en düşük ortalama puana sahip oldukları ifade edilebilir. Bu doğrultuda teknolojik ürünlerle ilişki düzeyi iyi olan bireylerin yapay zekâyı günlük hayatlarında daha fazla kullandıkları ve böylece yapay zekâya yönelik daha pozitif tutum sergiledikleri söylenebilir.

2.1.9. Yapay Zekâya Yönelik Bilgi Düzeyine Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 10. Bireylerin Yapay Zekâya Yönelik Bilgi Düzeylerine Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	Çok az	74	3,07	0,89	9,191	0,000	1<3
	Az	150	3,36	0,70			
	Orta	250	3,68	0,71			
	Fazla	30	3,96	0,81			
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	Çok az	74	3,02	0,89	0,541	0,655	Fark yok
	Az	150	3,06	0,78			
	Orta	250	3,05	0,79			
	Fazla	30	3,33	1,29			

Tablo 10 incelendiğinde katılımcıların yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ile yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutu arasında anlamlı bir farklılaşmadan söz edilemezken ($p>0,05$); yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutu arasında ise, anlam ifade edecek düzeyde bir farklılaşmanın olduğu ($p<0,05$) söylenebilir. Ortaya çıkan anlamlı farklılığı oluşturan grupları belirlemek adına post hoc (tukey) testinden yararlanılmıştır. Bu çerçevede yapay zekâya yönelik orta ve fazla düzeyde bilgi sahibi olan kişilerin çok az ya da az bilgiye sahip olanlara göre yapay zekâya pozitif tutum düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

2.1.10. Yapay Zekâ İle İlgili Gelişmeleri Takip Etme Sıklığına Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum

Tablo 11. Bireylerin Yapay Zekâ İle İlgili Gelişmeleri Takip Etme Sıklığına Göre Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı		N	X	ss	F	p	Fark
Yapay zekâya yönelik pozitif tutum	Hiçbir zaman		48	2,68	0,84	20,171	0,000	1<2
	Nadiren		274	3,42	0,71			1<3
	Sıklıkla		154	3,90	0,62			1<4
	Her zaman		28	3,76	0,89			2<3
Yapay zekâya yönelik negatif tutum	Hiçbir zaman			2,76	0,96	1,200	0,310	Fark yok
	Nadiren			3,10	0,79			
	Sıklıkla			3,11	0,80			
	Her zaman			3,03	1,16			

Tablo 11 incelendiğinde katılımcıların yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı ile yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutu arasında anlamlı bir farklılaşmadan söz edilemezken ($p>0,05$); yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutu arasında ise anlam ifade edecek düzeyde bir farklılaşmanın var olduğu ($p<0,05$) söylenebilir. Ortaya çıkan anlamlı farklılığı oluşturan grupları belirlemek adına post hoc (tukey) testinden yararlanılmıştır. Buna göre, yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri her zaman, sıklıkla ve nadiren takip eden bireylerin yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeyleri yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri hiç takip etmeyen kişilere göre daha yüksektir. Benzer şekilde yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri sıklıkla takip eden bireylerin yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeyleri nadiren takip edenlere göre daha yüksektir.

2.2. Dinî Tutumla İlgili Bulgular

Bu bölümde bireylerin Dinî Tutum Ölçeği boyutlarına ilişkin istatistikî veriler, cinsiyet ve medeni durum değişkenine ait Mann Whitney U testi analiz sonuçları ile yaş grupları, meslek çeşidi, aylık gelir durumu, eğitim düzeyi, teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı değişkenlerine göre Kruskal Wallis H testi analiz sonuçları ele alınmıştır.

2.2.1. Dinî Tutum Ölçeği Boyutlarına Ait İstatistikî Veriler

Tablo 12. Bireylerin Dinî Tutum Ölçeği Boyutlarına Ait İstatistikîler

Ölçek Boyutları	Minimum	Maksimum	X	ss
Davranış	1	5	3,83	1,10
Duygu	1	5	3,81	1,13
Biliş	1	5	4,41	1,07
İlişki	1	5	4,33	0,98

Tablo 12 incelendiğinde tüm boyutlarda alınan puanların 1 ile 5 arasında olduğu görülmektedir. Ayrıca davranış boyutundan alınan puanların ortalaması 3,83 iken duygu boyutu puanlarının ortalaması 3,81, biliş boyutunun puan ortalaması 4,41 ve ilişki boyutu puanlarının ortalaması 4,33'tür. Bu kapsamda bireylerin Dinî Tutum Ölçeği boyutlarına ilişkin ortalamalar incelendiğinde en yüksek ortalamaya biliş boyutunda ve en düşük ortalamaya duygu boyutunda sahip oldukları ifade edilebilir.

2.2.2. Cinsiyete Göre Dinî Tutum

Tablo 13. Bireylerin Cinsiyetlerine Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Cinsiyet	N	X	ss	Sıra ortalaması	Sıra toplamı	U	p
Davranış	Kadın	302	3,97	0,95	131,77	19897,50	6829,5	0,147
	Erkek	202	3,65	1,27	118,62	11980,50		
Duygu	Kadın	302	3,89	1,06	129,44	19545,50	7181,5	0,422
	Erkek	202	3,71	1,23	122,10	12332,50		
Biliş	Kadın	302	4,48	1,01	131,18	19808,00	6919,0	0,134
	Erkek	202	4,29	1,15	119,50	12070,00		
İlişki	Kadın	302	4,41	0,91	131,31	19827,50	6899,5	0,162
	Erkek	202	4,21	1,06	119,31	12050,50		

Tablo 13 incelendiğinde kadınların davranış ($X=3,97$), duygu ($X=3,89$), biliş ($X=4,48$) ve ilişki ($X=4,41$) boyutlarında erkeklere ($X=3,65$; $X=3,71$; $X=4,29$; $X=4,21$) oranla daha yüksek ortalamaya sahip olmasına rağmen oluşan farkın istatistiksel olarak anlam ifade edecek düzeyde olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Ayrıca ortalamalar incelendiğinde kadınların en yüksek ortalamaya biliş ($X=4,48$), en düşük ortalamaya ise duygu ($X=3,89$) boyutunda sahip oldukları söylenebilir. Yine erkeklerin en yüksek ortalamaya biliş ($X=4,21$), en düşük ortalamaya davranış ($X=3,65$) boyutunda sahip oldukları ifade edilebilir.

2.2.3. Yaş Gruplarına Göre Dinî Tutum

Tablo 14. Bireylerin Yaş Gruplarına Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Yaş grupları	N	X	ss	Sıra ortalaması	χ^2	p
Davranış	18-23	40	3,65	1,17	114,90	7,978	0,092
	24-29	64	3,42	1,29	102,92		
	30-39	192	3,91	1,00	129,52		
	40-49	164	3,89	1,02	127,55		
	50-59	44	4,06	1,31	155,39		
Duygu	18-23	40	3,72	1,08	116,78	6,973	0,137
	24-29	64	3,46	1,35	108,39		
	30-39	192	3,79	1,05	122,60		
	40-49	164	3,90	1,13	132,79		
	50-59	44	4,18	1,11	155,23		
Biliş	18-23	40	4,47	1,04	130,15	0,199	0,699
	24-29	64	4,03	1,50	113,09		
	30-39	192	4,44	0,96	127,67		
	40-49	164	4,50	1,01	130,72		
	50-59	44	4,36	1,04	121,86		
İlişki	18-23	40	4,30	0,96	123,93	2,998	0,558
	24-29	64	3,96	1,42	111,73		
	30-39	192	4,35	0,86	124,05		
	40-49	164	4,44	0,87	133,19		
	50-59	44	4,38	1,02	136,09		

Tablo 14 incelendiğinde katılımcıların yaş grupları ile dinî tutumun davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutu arasında anlam ifade edecek düzeyde bir farklılaşmadan söz edilemeyeceği ($p>0,05$) görülmektedir. Dolayısıyla araştırmaya dâhil olanların yaş grupları fark etmeksizin dini tutum düzeylerinin benzer olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.4. Medeni Duruma Göre Dinî Tutum

Tablo 15. Bireylerin Medeni Durumlarına Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Medeni durum	N	X	ss	Sıra ortalaması	Sıra toplamı	U	p
Davranış	Bekâr	170	3,45	1,20	102,28	8693,50	5038,5	0,000
	Evli	334	4,03	0,98	138,83	23184,50		
Duygu	Bekâr	170	3,47	1,24	105,95	9006,00	5351,0	0,001
	Evli	334	3,98	1,03	136,96	22872,00		
Biliş	Bekâr	170	4,18	1,25	114,62	9742,50	6087,5	0,026
	Evli	334	4,51	0,95	132,55	22135,50		

İlişki	Bekâr	170	4,02	1,21	107,99	9179,50	5524,5	0,002
	Evli	334	4,49	0,79	135,92	22698,50		

Tablo 15 incelendiğinde araştırmaya katılanların medeni durumları ile dini tutumun davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutları arasında anlamlı bir farklılaşmanın varlığından söz etmek mümkündür ($p<0,05$). Buna göre evlilerin davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutlarında dini tutum düzeylerinin bekârlara oranla daha yüksek olduğu söylenebilir. Evli bireylerin aile kurarak sorumluluklarının artmasıyla birlikte eylemlerinde dini kural ve kaidelere daha fazla dikkat ettikleri ifade edilebilir.

2.2.5. Meslek Çeşidine Göre Dinî Tutum

Tablo 16. Bireylerin Meslek Çeşitlerine Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Meslek çeşidi	N	X	ss	Sıra Ort.	χ^2	p	Fark
Davranış	Öğrenci	52	3,71	1,12	117,42	29,257	0,000	1<4
	Kamuda maaşlı çalışan	306	3,75	1,04	117,89			
	Özel sektörde ücretli çalışan	40	3,20	1,39	93,25			
	Ev hanımı	70	4,57	0,67	181,33			
	Diğer	36	4,00	1,22	143,14			
Duygu	Öğrenci	52	3,88	1,04	128,88	25,584	0,000	1<4
	Kamuda maaşlı çalışan	306	3,72	1,09	118,13			
	Özel sektörde ücretli çalışan	40	3,17	1,53	98,55			
	Ev hanımı	70	4,54	0,75	180,51			
	Diğer	36	3,75	1,15	120,22			
Biliş	Öğrenci	52	4,67	0,88	144,13	29,257	0,001	1>3
	Kamuda maaşlı çalışan	306	4,38	1,02	122,75			
	Özel sektörde ücretli çalışan	40	3,60	1,62	87,93			
	Ev hanımı	70	4,81	0,61	153,51			
	Diğer	36	4,27	1,26	123,22			
İlişki	Öğrenci	52	4,40	0,93	133,13	14,792	0,005	2<4
	Kamuda maaşlı çalışan	306	4,31	0,92	121,50			
	Özel sektörde ücretli çalışan	40	3,80	1,27	93,38			
	Ev hanımı	70	4,70	0,78	159,73			
	Diğer	36	4,25	1,25	131,58			

Tablo 16'ya göre katılımcıların dinî tutumları, davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır ($p<0,05$). Bu farklılaşmanın kaynağını oluşturan grupları belirlemek amacıyla post hoc test olarak Mann Whitney U testinden faydalanılmış ve ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Buna göre, ev hanımlarının öğrenci, kamuda maaşlı çalışan, özel sektörde ücretli çalışan ve diğer meslek gruplarındaki bireylere göre davranış ve duygu boyutlarındaki puanları yüksektir. Benzer şekilde öğrencilerin ve kamuda maaşlı çalışanların özel sektörde ücretli çalışanlara göre; ev hanımlarının da kamuda maaşlı çalışan, özel sektörde ücretli çalışan ve diğer meslek gruplarındaki bireylere göre biliş düzeyleri daha yüksektir. Ayrıca, ev hanımlarının ilişki boyutundaki dinî tutumları kamuda maaşlı çalışan ve özel sektörde ücretli çalışan kişilere göre daha yüksek düzeydedir.

2.2.6. Eğitim Düzeylerine Göre Dinî Tutum

Tablo 17. Bireylerin Eğitim Düzeylerine Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Meslek çeşidi	N	X	ss	Sıra Ort.	χ^2	p	Fark
Davranış	İlkokul	22	4,13	1,20	153,82	18,259	0,001	2>4
	Ortaokul	20	4,65	0,41	187,25			
	Lise	46	4,28	1,05	162,72			
	Ön lisans/lisans	266	3,76	1,10	120,19			
	Lisansüstü	150	3,68	1,09	114,55			
Duygu	İlkokul	22	4,63	0,67	186,59	13,755	0,008	1>4
	Ortaokul	20	4,25	0,48	146,40			
	Lise	46	4,10	1,20	152,22			
	Ön lisans/lisans	266	3,75	1,10	120,69			
	Lisansüstü	150	3,65	1,21	117,45			

Biliş	İlkokul	22	4,68	0,71	143,36	6,736	0,150	Fark yok
	Ortaokul	20	4,90	0,31	156,70			
	Lise	46	4,65	0,84	141,37			
	Ön lisans/lisans	266	4,35	1,16	125,85			
	Lisansüstü	150	4,31	1,06	116,59			
İlişki	İlkokul	22	4,90	0,30	174,45	11,186	0,025	1>4 1>5
	Ortaokul	20	4,80	0,42	161,80			
	Lise	46	4,43	1,05	139,98			
	Ön lisans/lisans	266	4,30	0,95	122,56			
	Lisansüstü	150	4,20	1,07	117,61			

Tablo 17'ye göre araştırmaya katılanların eğitim seviyesi ile biliş boyutu arasında anlamlı bir farklılaşmadan söz edilemezken ($p>0,05$); eğitim seviyesi ile davranış, duygu ve ilişki boyutları arasında olan farklılaşmanın anlamlı düzeyde olduğu ($p<0,05$) gözlemlenmektedir. Var olan farklılaşmanın kaynağını oluşturan grupları belirlemek amacıyla post hoc test olarak Mann Whitney U testinden faydalanılmış ve ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Buna göre ortaokul ve lise eğitim düzeyine sahip olan bireylerin ön lisans/lisans ve lisansüstü eğitim düzeyine sahip olanlara göre dinî davranış puanlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca, ilkökul mezunlarının, ön lisans/lisans ve lisansüstü mezunlarına göre; lise mezunlarının da ön lisans/lisans mezunlarına oranla duygu boyutunda daha yüksek puana sahip oldukları saptanmıştır. Yine ilkökul mezunu bireylerin ilişki boyutunda ön lisans/lisans ve lisansüstü mezunlarına göre puanlarının yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu durumda, eğitim düzeyinin artmasıyla birlikte araştırma ve sorgulamanın arttığı ve dinî tutumun zayıfladığı, eğitim seviyesinin azalmasıyla birlikte çevresel faktörlere bağlı olarak anne babadan görerek dini tutum geliştirildiği söylenilebilir.

2.2.7. Aylık Gelir Durumuna Göre Dinî Tutum

Tablo 18. Bireylerin Aylık Gelir Durumlarına Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Aylık gelir durumu	N	X	ss	Sıra Ort.	x^2	p	Fark
Davranış	Düşük gelir grubu	110	3,99	0,93	132,82	5,344	0,069	Fark yok
	Orta gelir grubu	314	3,87	1,11	130,29			
	Üst gelir grubu	80	3,48	1,18	102,95			
Duygu	Düşük gelir grubu	110	3,99	1,05	137,49	3,993	0,136	Fark yok
	Orta gelir grubu	314	3,84	1,09	127,32			
	Üst gelir grubu	80	3,46	1,33	108,18			
Biliş	Düşük gelir grubu	110	4,59	0,99	140,11	7,909	0,019	1>3 2>3
	Orta gelir grubu	314	4,41	1,06	127,25			
	Üst gelir grubu	80	4,11	1,19	104,83			
İlişki	Düşük gelir grubu	110	4,44	0,90	133,55	1,622	0,444	Fark yok
	Orta gelir grubu	314	4,34	0,95	126,73			
	Üst gelir grubu	80	4,13	1,17	115,90			

Tablo 18 incelendiğinde katılımcıların aylık gelir durumu ile davranış, duygu ve ilişki boyutları arasındaki farkın anlam belirtecek düzeyde olmadığı ($p>0,05$); aylık gelir durumu ile biliş boyutu arasındaki farklılaşmanın ise anlam belirtecek düzeyde olduğu ($p<0,05$) söylenebilir. Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla pot hoc test olarak ikili karşılaştırmalarda Mann Whitney U testinden yararlanılmıştır. Buna göre düşük gelir grubuna ve orta gelir grubuna sahip olanların biliş boyutu puanları üst gelir grubuna göre daha yüksektir. Bu doğrultuda sosyoekonomik olarak üst seviyede olan bireylerin dinin gerekli olup olmadığı ya da dinin insanlara faydası konusunda daha çok sorgulama içinde oldukları, düşük ve orta gelir grubunda olan kişilerin ise geleneksel olarak dine daha çok sahip çıktıklarını söylemek mümkündür.

2.2.8. Teknolojik Ürünlerle Olan İlişki Durumuna Göre Dinî Tutum

Tablo 19. Bireylerin Teknolojik Ürünlerle Olan İlişki Durumlarına Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu	N	X	ss	Sıra Ort.	x^2	p
-----------------	---	---	---	----	-----------	-------	---

Davranış	İlgisiz	22	4,18	1,23	159,36	2,985	0,394
	Orta ilgili	238	3,88	1,03	127,90		
	İlgili	178	3,73	1,18	120,97		
	Çok ilgili	66	3,86	1,02	125,42		
Duygu	İlgisiz	22	3,86	1,50	141,55	1,055	0,788
	Orta ilgili	238	3,80	1,16	127,14		
	İlgili	178	3,75	1,15	121,87		
	Çok ilgili	66	4,00	0,85	131,67		
Biliş	İlgisiz	22	4,45	1,23	140,09	1,808	0,613
	Orta ilgili	238	4,44	1,06	129,63		
	İlgili	178	4,37	1,11	124,15		
	Çok ilgili	66	4,31	0,96	117,03		
İlişki	İlgisiz	22	4,59	0,97	156,18	3,714	0,294
	Orta ilgili	238	4,29	1,04	123,92		
	İlgili	178	4,48	0,82	122,03		
	Çok ilgili	66	4,33	0,97	137,94		

Tablo 19 incelendiğinde katılımcıların teknolojik ürünlerle olan ilişki durumları ile dinî tutumun davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutları arasındaki farkın anlam belirtecek düzeyde olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Dolayısıyla araştırmaya dâhil olanların teknolojik ürünlerle olan ilişkileri fark etmeksizin dinî tutum düzeylerinin benzer olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.9. Yapay Zekâya Yönelik Bilgi Düzeyi Durumuna Göre Dinî Tutum

Tablo 20. Bireylerin Yapay Zekâya Yönelik Bilgi Düzeyine Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi	N	X	ss	Sıra Ort.	x^2	p
Davranış	Çok az	74	3,89	1,08	129,05	3,078	0,380
	Az	150	3,71	1,05	114,66		
	Orta	250	3,88	1,13	131,90		
	Fazla	30	3,93	1,14	134,43		
Duygu	Çok az	74	3,77	1,25	126,19	0,258	0,968
	Az	150	3,74	1,19	123,21		
	Orta	250	3,86	1,08	128,44		
	Fazla	30	3,90	1,02	127,60		
Biliş	Çok az	74	4,37	1,06	125,20	1,587	0,662
	Az	150	4,45	1,01	127,89		
	Orta	250	4,42	1,09	128,29		
	Fazla	30	4,06	1,33	107,83		
İlişki	Çok az	74	4,16	1,09	116,43	3,225	0,358
	Az	150	4,30	0,93	120,50		
	Orta	250	4,41	0,96	134,01		
	Fazla	30	4,23	1,09	118,77		

Tablo 20 incelendiğinde katılımcıların yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ile dinî tutumun davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutları arasındaki farkın anlam belirtecek düzeyde olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Dolayısıyla araştırmaya dâhil olanların yapay zekâya yönelik bilgi düzeyleri fark etmeksizin dinî tutum düzeylerinin benzer olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.10. Yapay Zekâ İle İlgili Gelişmeleri Takip Etme Sıklığına Göre Dinî Tutum

Tablo 21. Bireylerin Yapay Zekâ İle İlgili Gelişmeleri Takip Etme Sıklığına Göre Dinî Tutum Ölçeği Puanları

Ölçek boyutları	Yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı	N	X	ss	Sıra Ort.	x^2	p
Davranış	Hiçbir zaman	48	3,97	1,17	140,33	1,799	0,615
	Nadiren	274	3,85	1,02	125,46		
	Sıklıkla	154	3,74	1,18	121,66		
	Her zaman	28	3,96	1,20	139,64		
Duygu	Hiçbir zaman	48	4,02	1,22	146,25	2,063	0,559
	Nadiren	274	3,77	1,16	124,08		
	Sıklıkla	154	3,82	1,07	124,64		

	Her zaman	28	3,85	1,08	126,54		
Biliş	Hiçbir zaman	48	4,54	1,11	140,25	3,656	0,301
	Nadiren	274	4,42	1,03	126,36		
	Sıklıkla	154	4,42	1,07	127,04		
	Her zaman	28	3,92	1,38	101,32		
İlişki	Hiçbir zaman	48	4,39	0,99	135,15	0,951	0,813
	Nadiren	274	4,31	1,00	124,28		
	Sıklıkla	154	4,37	0,96	129,39		
	Her zaman	28	4,25	0,91	117,50		

Tablo 21 incelendiğinde katılımcıların yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı ile dinî tutumun davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutları arasındaki farkın anlam belirtecek düzeyde olmadığı ($p>0,05$) görülmektedir. Dolayısıyla katılımcıların yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı fark etmeksizin, dini tutum düzeylerinin benzer olduğunu söylemek mümkündür.

2.3. Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dinî Tutum İlişkisi

Yapay Zekâya Yönelik Genel Tutum Ölçeği boyutları ve Dinî Tutum Ölçeği boyutları arasındaki ilişkinin anlamlı düzeyde olup olmadığı ve bu ilişkinin yönünü tayin etme gayesiyle yapılan korelasyon analizi sonuçları Tablo 22’de belirtilmiştir.

Tablo 22. Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dinî Tutum İlişkisine Ait Veriler

			Dinî tutum ölçeği			
			Davranış	Duygu	Biliş	İlişki
Yapay zekâya yönelik genel tutum ölçeği	Yapay Zekâya Yönelik Pozitif Tutum	r	-0,136*	-0,127*	-0,144*	-0,126*
	Yapay Zekâya Yönelik Negatif Tutum	p	0,031	0,040	0,023	0,045

Tablo 22 incelendiğinde yapay zekâya yönelik pozitif tutum boyutu puanları ile davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutu puanları arasında negatif yönlü düşük düzeyde (sırasıyla $r = -0,136$; $-0,127$; $-0,144$; $-0,126$) ve istatistiksel olarak anlamlı düzeyde ($p<0,05$) ilişki olduğu saptanmıştır. Buna göre, bireylerin dini tutum düzeyleri arttıkça yapay zekâya yönelik pozitif tutumlarının azaldığı; ya da kişilerin dinî tutum düzeylerinin azaldıkça yapay zekâya yönelik pozitif tutum seviyelerinin arttığını söylemek mümkündür. Ayrıca yapay zekâya yönelik negatif tutum boyutu ile dini tutum boyutu arasında anlam ifade edecek düzeyde bir ilişkinin var olmadığı ($p>0,05$) tespit edilmiştir.

Sonuç

Yakın döneme kadar bilim kurgu filmleriyle ilişkilendirilen yapay zekâ; tıp, mimari, mühendislik, eğitim, üretim, ekonomi vb. alanlarda geliştirilen farklı uygulamalarla günlük hayatımızda yerini almaya hızla devam etmektedir. Yapay zekânın kullanımının ve etkisinin arttığı alanlardan biri de dindir. Toplumu etkileyen en önemli kurumlardan biri olarak adlandırabileceğimiz dinde ve dinin sosyal hayattaki yansımaları olan dindarlıkta yapay zekâ temelli gerçekleşen gelişmelerin toplum üzerinde sahip olacağı algı önemlidir. Özellikle yapay zekâ eksenli gelişmelerin din için bir tehdit mi yoksa bir fırsat mı olacağı bireylerin dine ve yapay zekâya yönelik tutumlarına göre şekillenecektir. Bu bağlamda bireylerin dinî tutumlarını ve yapay zekâya yönelik tutumlarını etkileyen çeşitli faktörler bulunmaktadır. Toplamda 504 kişi üzerinde Ankara ili Polatlı ilçesi örneğinde yapılan bu çalışmada bireylerin yapay zekâya yönelik tutumları, dinî tutumları ve bu tutumlar arasındaki ilişkilere ait bazı sonuçlar ortaya çıkarılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, bireylerin yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeylerinin orta seviyenin üstünde, negatif tutumlarının ise orta düzeyde olduğu; cinsiyet, yaş grupları, medeni durum ve aylık gelir durumuna göre yapay zekâya yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı; meslek, eğitim düzeyi, teknolojik ürünlerle olan ilişki, yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ve yapay zekâ alanındaki gelişmeleri takip etme sıklığı ile yapay zekâya yönelik pozitif tutum düzeyleri arasındaki

ilişkinin anlam belirtecek düzeyde olduğu, negatif tutum düzeyleri arasındaki ilişkinin ise anlam ifade edecek seviyede olmadığı tespit edilmiştir.

Günümüzün dijital çağ olması, insanların yaşamlarının her anında özel bir ilgiye gerek duymadan teknolojiyle iç içe olmaları cinsiyet, yaş grupları, aylık gelir durumu ve medeni durum gibi değişkenlerin yapay zekâya yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılığın oluşmasını engellediği söylenebilir. Özellikle, bireylerin ister erkek olsun ister kadın sanal ve dijital ortamla erken yaşlarda tanışmaları, aylık gelir düzeyi ve medeni durumu ne olursa olsun çevrelerinde dijital bir etkiye maruz kalmaları bu değişkenlerin yapay zekâya yönelik tutumlarda önemli bir etken olmaktan çıkmasının nedenleri arasında olabilir.

Teknolojik ürünlerle ilişkili olan, yapay zekâya yönelik gelişmeleri takip ederek bilgi sahibi olan kişiler diğerlerine oranla yapay zekâya yönelik daha pozitif tutum geliştirmeleri olağandır. Çünkü kişi bilmediği ya da çok tanımadığı şeylere karşı negatif bir düşünce beslemese de mesafeli bir duruş sergileyebilir. Ancak araştırdığı, tanıdığı, bildiği, kullandığı şeylere karşı daha pozitif bir duygu içerisinde olabileceğini söylemek mümkündür.

Elde edilen bulgulara göre, bireylerin dinî tutum düzeylerinin yüksek seviyede olduğu; cinsiyet, yaş grupları, teknolojik ürünlerle olan ilişki, yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ve yapay zekâya yönelik gelişmeleri takip etme sıklığına göre dinî tutum düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı; medeni durum, meslek çeşidi, eğitim durumu ve aylık gelir durumu değişkenlerine göre ise, dinî tutum puanlarının anlamlı bir şekilde farklılaştığı saptanmıştır.

Cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık olmasa da, ortalamalar dikkate alındığında kadınların dinî tutum düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Bunun sebebi olarak, kadınların dini olaylara karşı daha duygusal yaklaşımları, dinî bilgileri öğrenmede daha istekli oldukları ve öğrendikleri bilgileri sosyal hayatlarında uygulamaya daha istekli olmaları gösterilebilir. Nitekim alan yazınında Kavas, Yapıcı, Korkmaz ile Doğan ve Karaca tarafından yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir.²⁶

Medeni duruma göre, evli olanlar lehine dinî tutum düzeylerinde anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır. Bu anlamda evli bireylerin sorumluluklarının artmasıyla birlikte dine daha fazla yöneldikleri söylenebilir. Aynı zamanda evli olan kişiler özellikle çocuklarına örnek olabilme adına dinî davranışları yerine getirmede, aile bireylerini manevi olarak koruma adına dinî tutumlarına daha fazla dikkat edebilmektedirler.

Meslek çeşitlerine göre dinî tutum düzeyleri arasında farklılaşma olduğu, bu farklılığın ev hanımlarına lehine olduğu tespit edilmiştir. Ev hanımlarının zamanlarının büyük bir bölümünü evde geçirmeleri, dinî bilgi elde etme ve elde ettikleri bilgileri davranış haline getirme konusunda onlara avantaj sağladığını söylemek mümkündür.

Davranış, duygu ve ilişki boyutlarında dinî tutum düzeyinin eğitim durumuna göre farklılaştığı ortaya çıkmıştır. Bu farklılığın davranış, duygu ve ilişki boyutlarında ilkökul ve ortaokul mezunları lehine olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu kapsamda ilkökul ve ortaokul mezunu olan bireylerin ön lisans/lisans ve lisansüstü mezunlarına oranla dinî tutum ve davranışlarına daha fazla dikkat ettikleri ifade edilebilir.

Dinî tutum düzeyi yapay zekâya yönelik genel tutum arasındaki ilişki incelendiğinde yapay zekâya yönelik pozitif tutum ile davranış, duygu, biliş ve ilişki boyutlarında negatif yönlü düşük düzeyde bir ilişki olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda dinî hassasiyet arttıkça yapay zekâya yönelik bir mesafe oluştuğu söylenebilir. Bu durum yapay zekâ teknolojilerinin

²⁶ Murat Doğan - Faruk Karaca, "Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması", *Bilimname* 45 (2021), 219-260; Ercan Kavas, "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum", *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013), 1-20; Sezai Korkmaz, "Cinsiyete Göre Dindarlık: Bir Meta-Analiz Çalışması", *Bilimname* 43 (2020), 437-460; Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (2016), 131-161.

yeni gelişen bir alan olması nedeniyle özellikle dinî hassasiyeti yüksek olan insanlar üzerinde nasıl kullanılacağına dair bir tereddüt ortaya çıkarabildiğini göstermektedir. Yapay zekâ teknolojilerinin dini hizmetler alanında insanlar yararına kullanılması durumunda bu tereddüdün yok olup yerini pozitif tutuma bırakabileceği düşünülebilir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Alan, Burcu - Zengin, Fikriye Kırbağ. *İnsan Zekâsından Yapay Zekâyâ*. Ankara: İKSAD Publishing House, 2023.
- Bergdahl, Jenna vd. "Self-Determination and Attitudes Toward Artificial Intelligence: Cross-National and Longitudinal Perspectives". *Telematics and Informatics* 82 (2023), 1-15. <https://doi.org/10.1016/j.tele.2023.102013>
- Bochniarz, Klaudia T. vd. "Attitudes to Ai Among High School Students: Understanding Distrust Towards Humans Will Not Help Us Understand Distrust Towards Ai". *Personality and Individual Differences* 185 (2022). <https://doi.org/10.1016/j.paid.2021.111299>
- Çapcıoğlu, İhsan - Anık, Hilal. "Sanayi Devrimi'nden Endüstri 4.0'a: Dijitalleşme ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü". *Tevilat* 2/1 (2021), 27-43. <https://doi.org/10.53352/tevilat.976763>
- Değirmenci, Can Hikmet - Aydın, İsmail Hakkı. *Yapay Zekâ*. İstanbul: Girdap Kitap, 2018.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Yapay Zeka, Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Doğan, Murat - Karaca, Faruk. "Cinsiyetin Dindarlık Üzerine Etkisi: Bir Meta Analiz Çalışması". *Bilimname* 45 (2021), 219-260. <https://doi.org/10.28949/bilimname.953816>
- George, Ginu - Thomas, Mary Rani. "Integration of Artificial Intelligence in Human Resource". *International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering (IJITEE)* 9/2 (2019), 5069-5073.
- Gruchola, Malgorzata vd. "Artificial Intelligence as a Tool Supporting Prayer Practices". *Religions* 15/271 (2024). <https://doi.org/10.3390/rel15030271>
- Gülcü, Aslan. "Dijitalizm Yapay Zekâ ve Din". <https://www.islamvemedya.com/dijitalizm-yapay-zeka-ve-din/828/>
- Kafalı, Hasan. "Toplum ve Din Bağlamında Yapay Zekâ". *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. 87-102. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Kafalı, Hasan. "Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2019), 145-172. <https://doi.org/10.17120/omuifd.470376>
- Kavas, Ercan. "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum". *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013), 1-20.
- Kaya, Feridun vd. "The Roles of Personality Traits, AI Anxiety, and Demographic Factors in Attitudes Toward Artificial Intelligence". *International Journal of Human-Computer Interaction*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/10447318.2022.2151730>
- Kazak, Mehmet. *Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kelley, Patrick Gage vd. "Exciting, Useful, Worrying, Futuristic: Public Perception of Artificial Intelligence in 8 Countries". In *Proceedings of the 2021 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*. 627-637. New York, 2021. <https://doi.org/10.1145/3461702.3462605>
- Korkmaz, Sezai. "Cinsiyete Göre Dindarlık: Bir Meta-Analiz Çalışması". *Bilimname* 43 (2020), 437-460. <https://doi.org/10.28949/bilimname.693951>
- Liehner, Gian Luca vd. "Perceptions, Attitudes and Trust Towards Artificial Intelligence-An Assessment of the Public Opinion". *Artificial Intelligence and Social Computing* 782 (2023), 32-41. <https://doi.org/10.54941/ahfe1003271>
- Melanie, Mitchell. *An Introduction to Genetic Algorithms*. The MIT Press, 1998.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Öztemel, Ercan. "Yapay Zekâ ve Din". *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. 17-30. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2022.

- Öztemel, Ercan. "Yapay Zeka ve İnsanlığın Geleceği". *Bilişim Teknolojileri ve İletişim: Birey ve Toplum Güvenliği*. ed. Muzaffer Şeker vd. 75-90. Ankara: TÜBA, 2020.
- Say, Cem. *50 Soruda Yapay Zeka*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 9. Baskı, 2018.
- Tegmark, Max. *Life 3.0-Being Human in The Age of Artificial Intelligence*. New York: Vintage Books, 2018.
- Uysal, Veysel. *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1996.
- Yakut, Selahattin. *Ahlaki Zekâ, Din ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış)*. Ankara: İKSAD Publishing House, 2022.
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (2016), 131-161. <https://doi.org/10.15745/da.268813>
- Yazıcı, Hafize - Keleşoğlu, Zeynep. "Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din Kapsamında Gerçekleşen Etkinlikleri Değerlendirme". *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. 219-231. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2022.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 60-77

Bourdieu'nün Habitus Kavramını Sosyal Değişmeyi Açıklamada Kullanmanın İmkânı

The Possibility Of Using Bourdieu's Concept Of Habitus To Explain Social Change

Muhammet Talha SAĞLAM

Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

R. A. Dr. Mugla Sıtkı Kocman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of Religion

Muğla/Türkiye

 m.talhasaglam@yaani.com  orcid.org/0000-0002-8436-069X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 03.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Sağlam, Muhammet Talha. "Bourdieu'nün Habitus Kavramını Sosyal Değişmeyi Açıklamada Kullanmanın İmkânı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 60-77. <https://doi.org/10.52637/kiid.1462195>

Cite as: Sağlam, Muhammet Talha. "The Possibility Of Using Bourdieu's Concept Of Habitus To Explain Social Change". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 60-77. <https://doi.org/10.52637/kiid.1462195>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Muhammet Talha SAĞLAM | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Bourdieu'nün Habitus Kavramını Sosyal Değişmeyi Açıklamada Kullanmanın İmkânı

Öz

Sosyal değişme, sosyoloji disiplininin ilgilendiği en temel problemlerden biri olagelmıştır. Klasik dönem sosyologları sosyal değişmeyi daha çok meta teoriler üzerinden okuyarak tarihin ve toplumun yasaları şeklinde izah etme eğilimi göstermişlerdir. Bu durum yapı-fail ilişkisi içinde yapının öncelenmesine, failin ise göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Zamanla meta teoriler yerine mezo teorilerin gündeme geldiğini ve nihayetinde sembolik etkileşimci ve fenomenolojik yaklaşım ile faile ayrıcalık atfedilen yeni bir paradigmanın revaç bulduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışma, her fırsatta yapı-fail dikotomisini aşmaya çalışan Bourdieu'nün habitus kavramının, sosyal değişme problemini ele alırken son derece kullanışlı olabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Literatür taramasına dayanan araştırmada Bourdieu'nün çalışmalarının önemli bir kısmı içerik analizine tâbi tutulmuştur. Böylece yazarın habitus kavramını nasıl anladığı, ona hangi anlamları yüklediği, çalışmalarından hareketle ortaya konmuştur. Bunun da ötesinde yazarın sosyal değişime dair görüşlerine nüfuz edilmeye çalışılarak Bourdieu'nün görüşlerinin habitus ve sosyal değişme ilişkisi bağlamında değerlendirilip sistematik şekilde ortaya konmasına gayret edilmiştir. Bu çerçevede ilk başlıkta Bourdieu'nün yöntemine değinilmiş ve kendisinin habitus kavramına nasıl bir anlam yüklediği ele alınmıştır. Kökeni Aristoteles'in heksis kavramına dayanan habitus kavramı, farklı sosyologlar ve filozoflar tarafından kullanılmıştır. Ancak habitusu adeta yeniden keşfederek düşünce sisteminde merkezî bir yere konumlandıran kişi Bourdieu olmuştur. Bourdieu'nün yönteminin en belirleyici yanı, toplumbilimin dikotomik olarak ele aldığı yapı-fail, öznelcilik-nesnelcilik ayrımını aşma gayretidir. Habitus, alan, uzam, farklı sermaye türleri gibi kavramların tamamı bu çabaya hizmet etmektedir. Nitekim Bourdieu, eylem felsefesini açıklarken nesnel yapılar ile katıştırılmış yapılar arasındaki çift yönlü bağı kurma noktasında anılan bu kavramları son derece işlevsel kullanmaktadır. Bourdieu, habitusu öyle anlamlandırmıştır ki; okuyucu, kimi zaman bu kavramın büyük ölçüde yapıyı kimi zaman da en az aynı ölçüde faili öncelediği izlenimine kapılmaktadır. Buna rağmen habitusa dair açıklamalarda her ne kadar faile ayrıcalık atfetmeye çalışsa da yapısal yönün bir adım öne çıktığı söylenebilir. İkinci başlıkta ise sosyal değişme ve habitus ilişkisi tartışılarak sistematik bir değerlendirme ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bourdieu; toplumsal sınıflar, yaşam tarzları, üretim biçimleri ve beğeniler gibi topluma dair her şeyi, geçmiş tarihin ürünü ve sonraki tarihin ilkesi olarak kabul etmektedir. Geçmişin bugünü şekillendirmesi bugüne ait statik bir eğilime işaret ediyorsa, günümüzün geleceği şekillendirmesi de aynı ölçüde bugüne ait dinamik bir eğilimi vurgulamaktadır. Toplum, tarih içindeki bu dinamizmle sürekli bir değişim halindedir. Değişimin ilkesi ise seçkinlik tekeli elinde bulundurma mücadelesidir. Dolayısıyla her şey değişir, değişmeyen tek şey ise seçkinlerin kendilerini ötekilerden ayırma, tâbi olanların ise seçkinlerin yerini alma çabasıdır. Bourdieu'nün habitus kavramına yüklediği anlamlar ve bu kavram ile geliştirdiği diğer kavramlar arasında kurduğu ilişki göz önüne alındığında habitusun, sosyal değişmeyle yakından ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Habitus, doğrudan üretim koşullarından kaynaklanmayan sayısız sonuç yaratabilecek bir devinime sahiptir. Buna göre benimsediği ilişkiyel yöntem çerçevesinde Bourdieu'nün toplumsal değişimi; keskin sınırları olmayan, bileşke kuvvetlerin şekillendirdiği bir süreç olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Habitus kavramı ise alan, güzergâhlar, çeşitli sermaye türleri, toplumsal konumlar gibi farklı kavramlarla birlikte hem yapıyı hem de faili göz ardı etmeden sosyal değişimi açıklama imkânı sunmaktadır. Ayrıca bu çalışma Bourdieu'nün sosyal değişime dair görüşlerini daha sistematik hale getirme ve habitus ile sosyal değişim ilişkisine odaklanma açısından da mütevazı bir katkı niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Pierre Bourdieu, Sosyal Değişme, Habitus, Yapı-Fail İlişkisi.

The Possibility Of Using Bourdieu's Concept Of Habitus To Explain Social Change

Abstract

Social change has been one of the most fundamental problems that the discipline of sociology deals with. Classical period sociologists tended to explain social change as the laws of history and society by reading them through meta-theories. This situation caused the structure to be prioritized within the structure-perpetrator relationship and the perpetrator to be ignored. It is possible to say that over time, meso theories came to the fore instead of meta theories, and eventually a new paradigm that privileged the agent with a symbolic interactionist and phenomenological approach became popular. This study aims to show that the concept of habitus used by Bourdieu, who tries to overcome the structure-agency dichotomy at every opportunity, can be extremely useful when addressing the problem of social change. In the research based on literature review, a significant part of Bourdieu's works were subjected to content analysis. Thus, how the author makes sense of the concept of habitus and what meanings he attributes to it are revealed through his works. Moreover, by trying to penetrate the author's views on social change; Bourdieu's views have been evaluated and systematically put forward in the context of the relationship between habitus and social change. In this framework, Bourdieu's method is mentioned in the first title and the meaning he attributes to the concept of habitus is discussed. The concept of habitus is based on Aristotle's concept of hexis and has been used by different sociologists and philosophers. However, it was Bourdieu who virtually rediscovered habitus and positioned it in a central place in the thought system. The most decisive aspect of Bourdieu's method is his effort to overcome the dichotomous structure-agent, subjectivism-objectivism distinction of sociology. Concepts such as habitus, field, space, different types of capital all serve this endeavor. As a matter of fact, Bourdieu, while explaining his philosophy of action, uses the aforementioned concepts very functionally to establish the bidirectional link between objective structures and embedded structures. Bourdieu has interpreted habitus in such a way that the reader sometimes gets the impression that this concept prioritizes the structure to a great extent and the agent to at least the same extent. Nevertheless, although he tries to privilege the agent, it can be said that its structural aspect stands out one step forward. In the second section, the relationship between social change and habitus is discussed and a systematic evaluation is attempted. Bourdieu considers everything about society, such as social classes, lifestyles, modes of production and tastes, as the product of past history and the principle of the next history. If the past shaping the present indicates a static tendency, the present shaping the future emphasizes a dynamic tendency. Society is in a constant state of change with this dynamism in history. The principle of change is the struggle to hold the monopoly of elitism. Therefore, everything changes, the only thing that remains unchanged is the effort of the elite to distinguish themselves from the others and the effort of the subordinates to take the place of the elite. Considering the meanings that Bourdieu attributes to the concept of habitus and the relationship he establishes between this concept and other concepts he developed, it is possible to say that habitus is closely related to social change. Habitus has a dynamism that can create countless results that are not directly caused by the conditions of production. Accordingly, within the framework of the relational method he adopted, it is understood that Bourdieu sees social change as a process shaped by compound forces without sharp boundaries. The concept of habitus, on the other hand, together with different concepts such as space, routes, various types of capital, and social positions, offers the possibility of explaining social change without ignoring both the structure and the agent. This study is also a modest contribution in terms of presenting Bourdieu's views on social change more systematically and focusing on the relationship between habitus and social change.

Keywords: Sociology, Pierre Bourdieu, Social Change, Habitus, Structure-Agency Relationship.

Giriş

Sosyolojinin ortaya çıktığı 19. yüzyıl, Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilali gibi önemli siyasi ve iktisadi gelişmelere sahne olmuştur. İki tarihî olay ve bunların tetiklediği gelişmeler geleneksel toplum yapısını hızla çözerken önemli sosyal değişimlere sebep olmuş ve pek çok toplumsal sorun baş göstermiştir. Sosyoloji disiplini, ortaya çıktığı bu tarihî şartlardan bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Öyle ki sosyoloji, beliren sosyal kaosa müdahale etme aracı olarak görülmüştür. Bu sebeple sosyal değişim olgusu, sosyolojinin her zaman yakından ilgilendiği bir problemdir. Daha ilk sosyologlardan itibaren toplumun değişimi anlaşılmalı, açıklanmalı hatta yönlendirilmeye çalışılmıştır. Sosyal değişim, başlangıçta daha çok tarihin yasaları şeklinde ele alınarak makro perspektifin hâkim olduğu ve yapının öncelendiği bir süreç olarak görülmüştür. Örneğin Comte, toplumsal değişimi determinist bir kurguyla tarih içinde olduğunu varsaydığı üç evreyle açıklamıştır.¹ Benzer bakış açıları E. Durkheim'in mekanik-organik dayanışmacı toplum tipleri² ile K. Marx'ın ilkel komünal toplumdaki sınıfsız topluma uzanan materyalist tarih anlayışında görmek mümkündür.³ Süreç içinde meta teoriler göz ardı edilerek mezo teoriler öne çıkmıştır. Örneğin kurumları toplum içerisindeki işlevleri ile ele alan Talcot Parsons bir eylem şeması geliştirmiştir.⁴ Buna göre aktör, bir amaca ulaşmak üzere belli araçlar ve normatif standartlar içerisinde hareket eder. Karşılıklı ilişki içinde olan tüm bu süreçler bir denge halindedir. Amaca ulaşma noktasında araçlar ve normlarda yaşanan değişim, dengeyi bozar. Bunun üzerine sistem kendini tekrar denge haline getirecek mekanizmalar geliştirir ve böylece değişim gerçekleşir. Aslında toplumbilimdeki hâkim paradigmaya dair bu değişim aynı zamanda yapı-fail dikotomisinin bir izleği konumundadır. Değişimi tarihin yasaları olarak gören bakış açısı, fail karşısında yapıyı önceleyen bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle simgesel etkileşimcilik etkisiyle yapı karşısında faile önemli bir ayrıcalık tanınması, hatta öncelik verilmesi ise daha yeni bir yaklaşım olarak zuhur etmiştir.⁵ Buna göre fail yapının epifenomeni olmayıp tarih içinde belirleyici rol oynamaktadır. Sosyal değişimi ele alırken de failin bu ayrıcalıklı durumu önem arz edecektir. İşte elinizdeki çalışma, her fırsatta yapı-fail dikotomisini aşmaya çalışan Pierre Bourdieu (1930-2002)'nin habitus kavramının, sosyal değişim problemini ele alırken son derece kullanışlı olabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Literatür taramasına dayanan araştırmada Bourdieu'nün çalışmalarının önemli bir kısmı içerik analizine tâbî tutulmuştur. Böylece yazarın habitus kavramını nasıl anladığı, ona hangi anlamları yüklediği çalışmalarından hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun da ötesinde yazarın sosyal değişime dair görüşlerine de aynı yöntem ile nüfuz edilerek habitus ve sosyal değişim ilişkisi bağlamında Bourdieu'nün görüşlerinin değerlendirilip sistematik şekilde ortaya konmasına gayret edilmiştir. Bunun için önce ilk başlıkta Bourdieu'nün yöntemine değinilmiş ve kendisinin habitus kavramını nasıl gördüğü ele alınmıştır. İkinci başlıkta ise sosyal değişim ve habitus ilişkisi etraflıca tartışılarak sistematik bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır.

¹ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019), 16-20; Sezgin Kızılçelik, *Sosyoloji Teorileri 1* (Konya: Yunus Emre Yayınevi, 1994), 114.

² Emile Durkheim, *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2013), 179-180. Ayrıntılı bilgi için bk. Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2018).

³ Zeki Kartal, "Marxist Toplumsal Gelişim Aşamaları ile Rostow'un Gelişim Aşamaları Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/2 (2015), 234-236. Marx'ın toplumların tarihi gelişimi için ayrıca bk. Karl Marx - Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Emir Aktan (Ankara: Alter Yayıncılık, 2017), 61-81; Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge (İstanbul: Birikim Yayınları, 2013), 91; Karl Marx - Friedrich Engels, *Komünist Manifesto* (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 37-76.

⁴ Talcott Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*, çev. Nur Nirven - Adem Bölükbaşı (Ketebe Yayınevi, 2022), 1/75-80; Ruth A. Wallace - Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. M. Rami Ayas - Leyla Elburuz (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 70-74.

⁵ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, ed. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 57-61, 141-145.

1. Bourdieu'nün Düşüncesinde Merkezî Bir Kavram Olarak Habitus

Habitus kavramının kökeni, Aristoteles'in heksis kavramına dayanmaktadır. Eğitimle sağlanmış olan ve bireylerin eylem kapasitesinin temelini oluşturan fiziksel maharet ve davranışları ifade eden heksis, Saint Thomas d'Aquin tarafından habitus olarak tercüme edilmiş ve alışkanlık haline gelen âdetlerin öğrenilmiş toplumsallığı anlamında kullanılmıştır.⁶ Kavram sonraları Emile Durkheim, Marcel Mauss, Thorstein Veblen, Max Weber, Norbert Elias, Alfred Schutz, Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty gibi sosyologlar ve filozoflar tarafından kullanılmıştır. Ancak habitusu adeta yeniden keşfederek düşünce sisteminde merkezî bir yere konumlandıran kişi Bourdieu olmuştur.⁷ Bourdieu'nün habitus kavramını nasıl tanımladığını ve anlamlandırdığını ele almadan önce kısaca onun yöntemine değinmek faydalı olacaktır.

Bourdieu'nün yönteminin en belirleyici yanı toplumbilimin dikotomik olarak ele aldığı yapı-fail, öznelcilik-nesnelcilik ayrımını aşma gayretidir. Durkheim gibi ilk sosyologlar, toplum karşısında insanı önelemekte ve failin büyük ölçüde toplum tarafından belirlendiğini düşünmekteydiler. Özellikle Weber'in yorumlayıcı ve anlayıcı yöntemi önemli bir kilometre taşı olmuş ve yapıyı önceleyen bu yaklaşım zamanla eleştirilir olmuştur. Böylece daha çok sembolik etkileşimcilik ve fenomenolojik yöntemle vücut bulan ve failin öncelendiği yaklaşımlar ön plana çıkmaya başlamıştır.⁸ Yakın dönemde ise toplumsal gerçekliğin iki farklı tarafını vurgulayan ve birbirlerini dışlayan bu yaklaşımların mezcedilmesinin gerekliliği sıklıkla dile getirilir olmuştur. Kuşkusuz bu çaba içinde Bourdieu önemli bir yere sahiptir. Habitus, alan, uzam, farklı sermaye türleri gibi kavramların tamamı bu çabaya hizmet etmektedir. Nitekim Bourdieu, eylem felsefesini açıklarken nesnel yapılar ile katıştırılmış yapılar arasındaki çift yönlü bağı kurma noktasında anılan kavramları son derece işlevsel kullanmaktadır. Faili, yapının epifenomeni olarak görmeyi reddedip, failin rolünü mutlaklaştırmadan öne çıkarmaya gayret etmektedir.⁹ Bu açıdan toplumsal gerçek, fail tarafından bireysel ya da kolektif, kendiliğinden veya örgütlü mücadeleler içinde çatışan ve her an yenilenen bir kurma eylemidir.¹⁰

Bourdieu toplumsal yapıların bilişsel yapılar şeklinde failerin bedenlerine işlediğini ifade etmiştir. Böylece failer, toplumsal dünyayı pratikte tanıma imkânı bulurlar. Ancak burada dahi failerin kendilerinin, toplumsal dünyanın kurucu eylemlerinin özneli olma yönünü vurgulamaktadır.¹¹ Bourdieu bu uzlaşmacı yaklaşımı, toplumsal eylemi açıklamanın ötesinde farklı alanların analizlerine de teşmil etmektedir. Örneğin bir metnin anlaşılmasında lafzın soyutlanarak merkeze konulmasını eleştirirken, bunun karşısına genellikle Marksist gelenekle temsil edildiğini düşündüğü ve metnin sosyal dünya ve ekonomik bağlamla ilişkilendirilerek yorumlanmasını savunan görüşü koymuştur. Kendisi ise bu iki yaklaşımı da eleştirerek; edebî ya da bilimsel bir ürünü anlayabilmek için metin içeriğine odaklanmanın yeterli olamayacağı gibi metni sadece basitçe sosyal dünya ve ekonomik düzenle ilişkilendirerek anlamamanın da doğru olmadığını söylemiştir. Nitekim alan kavramını bu karşıtıktan kurtulmak için icat ettiğini ifade etmiş¹² ya da toplumsal sınıfların varlığını bütünüyle yadsımsızken diğer taraftan uzamlar üzerinden geleneksel bir sınıf kavramını, farklılıklara ve ayırım stratejilerine odaklanarak aşmaya çalışmıştır.¹³ Özetle

⁶ Anne Jourdain - Sidonie Naulin, *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 42.

⁷ Ümit Tatlıcan - Güney Çeğin, "Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği", *Ocak ve Zanaat*, ed. Güney Çeğin vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 314; Jourdain - Naulin, *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, 40.

⁸ Giddens, *Sosyoloji*, 143.

⁹ Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995), 9-10.

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Bekarlar Balosu*, çev. Çağrı Eroğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 190.

¹¹ Pierre Bourdieu, *Ayrım*, çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkkurt (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 676.

¹² Pierre Bourdieu, *Bilimin Toplumsal Kullanımları*, çev. Levent Ünsaldı (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 61-63.

¹³ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 27-28.

kendisi kuram ile ampirik araştırma, yani kuramcılarla yöntemciler arasındaki karşıtlığı kırma pozisyonundadır ve yönteminin temelinde, dikotomik ayrımları aşmak için hep uzlaşmacı bir üçüncü seçenek vardır.¹⁴ Nitekim sosyal bilimin Durkheim ile Garfinkel arasında bir seçim yapmak zorunda olmadığını açıkça belirtmiştir.¹⁵ Bourdieu, öznelcilikten ve nesnelcilikten uzaklaşmayı hedefleyen bu yaklaşım için ilişkisel yöntem önerisinde bulunmuş; pozitivizmi ve metodolojik bireyciliği eleştirmiştir. Düşünsel bir okumadan hareketle, özellikle pozitivizmde karşılığını bulan tözsel düşünce biçimine karşı çıkarak pozitivist yöntemin bağımsız değişkenler kabulünü sorgulamaktadır. Onun yerine faili, toplumsal ve fiziksel uzam içerisinde konumlanan bir nokta olarak tahayyül etmektedir. Toplumsal gerçek, uzamda konumlanan failin, kendi görüşü açısından uzamdaki diğer noktalarla kurduğu ilişkisellik içinde inşa edilir.¹⁶ Habitus kavramını ve habitusun değişimle ilişkisini ele alırken bu hususlar bizler için yol gösterici olacaktır.

Bourdieu'nün yöntemine dair çizilen çerçeveden sonra kendisinin habitus kavramını nasıl anlamlandırdığı ve kullandığı daha anlaşılır şekilde ele alınabilir. Edinilmiş olanı, sahip olmayı ifade eden habeo fiilinden türeyen habitus; eylemlerin, tasarımların ve bunların şekillendirdiği toplumsal gerçekliğin oluşum ilkeleri olarak yapılanmış ve yapılandıran bir yapıdır. Ancak burada ilkesel olarak bütün bir toplumsal gerçekliğe yön veren aşkın bir yapıdan bahsedilmediği gibi bütün bir topluma yön veren sosyal fizik ilkesinden de bahsedilmediğini söylemek mümkündür. Burada söz konusu olan, kuşaklar boyunca oluşturulan toplumsal yapıların içselleştirilmesiyle elde edilen pratik düşünme ve davranış kalıplarıdır.¹⁷ Habitus zorunluluktan öte, kuşattığı dünyaya dair eğilim ve düzenliliklerin fail tarafından içselleştirilerek pratikte öncelenmesidir. Ayrıca habitus, oluş halinde bir kavrama tekabül ederek geçmişi ve geleceği şimdiki zamanın içinde barındırır. Böylece habitus bir taraftan geçmişin ürünü olurken diğer taraftan geleceğe dair pratik gönderilerde bulunur.¹⁸ Nitekim toplumsal mücadelelerin, hayat tarzları ve ayırım stratejilerinde vücut bulduğunu söyleyen Bourdieu, habitus kavramını hem sınıflandırılabilir pratiklerin üretici ilkesi hem de bu pratiklerin sınıflama sistemi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla pratikleri ve pratiklerin algısını örgütleyen habitus, yapılandıran vasfıyla öne çıkarken aynı zamanda örgütlenmiş bir yapı hüviyetine sahiptir.¹⁹ Habitusun bir işlevi de failin ya da failer sınıfının fiilleriyle sahip oldukları tüm malları/varlıkları birleştiren bir üslup birliğini meydana getirmesidir. Bu üslup birliğiyle habituslar farklılaşır ve farklılaştırır, ayırır ve ayırıştırır.²⁰

Bourdieu, habitusu öyle anlamlandırmıştır ki okuyucu, kimi zaman bu kavramın büyük ölçüde yapıyı kimi zaman da en az aynı ölçüde faili öncelediği izlenimine kapılmaktadır. Buna rağmen habitusa dair açıklamalarda her ne kadar faile ayrıcalık atfetmeye çalışsa da yapısal yönün bir adım öne çıktığı söylenebilir. Bourdieu'ye göre habitus; ilk tecrübelerin ikincileri, onların da üçüncüleri yönlendirdiği bir sürekliliğin sonucudur.²¹ Habitusun yapılandırıcı etkisi diğer tüm deneyimlerin ondan yola çıkılarak düşünülmüş, tasarlanmış ve meşrulaştırılmış olmasıyla ilgilidir. Burada önce olanın sonra olan karşısında bir ayrıcalığı söz konusudur.²² Bourdieu'nün erkencilik etkisi olarak ifade ettiği ve bir alanda daha önce var olmanın alana hâkimiyet sağlama noktasında getirdiği avantajlara yaptığı vurgu, bu ayrıcalığın bir uzantısıdır.²³ Dolayısıyla habitusa damga vuran geçmişin izi, onun yapısal yönünü vurgulayan bir husus olarak değerlendirilebilir. Habitusun

¹⁴ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 8.

¹⁵ Bourdieu, *Ayırım*, 699.

¹⁶ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 17, 28; Bourdieu, *Ayırım*, 148; David Swartz, *Kültür ve İktidar*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 91-92.

¹⁷ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 168.

¹⁸ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 170.

¹⁹ Bourdieu, *Ayırım*, 254, 255.

²⁰ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 23.

²¹ Pierre Bourdieu, *Devlet Üzerine*, çev. Aşlı Sümer (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 107.

²² Bourdieu, *Devlet Üzerine*, 64.

²³ Bourdieu, *Ayırım*, 114, 163-164, 431.

bir önemli özelliği ise onun bedene işlemiş bir yatkınlıklar sistemi olmasıdır. Böylece toplumsal fiiller, tarihin ürünlerinin baskısı altında gerçekleşmektedir.²⁴ Bourdieu, biyolojik kalıtımla aktarılanın kültürel kalıtımla aktarılanına göre daha kalıcı olduğunu vurgulamaktadır. Varoluş koşulları tarafından zihne ve bedene kazınanlar bizzat bilinçli öğrenilmiş olanlara göre daha kalıcıdır.²⁵ Varoluş koşullarını belirleyen habitus da bir nevi biyolojik kalıtım özelliği sayesinde statik nitelik taşımaktadır. Bunun bir yansıması ise ailenin ve kişiyi o güne kadar var eden çevrenin belirleyiciliğinin, okul aracılığıyla elde edilen bilgi ve kültüre göre ya da sonradan elde edilen iktisadi sermayeye göre öncelikli olmasıdır.²⁶ Habitusun yapıyı önceleyen bu niteliklerine dair örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte bu kadarıyla iktifa edilecektir. Şimdi ise habitusun yapı karşısında faile alan açarak ona aktif rol verdiğine dair örneklerle yer verilecektir.

Toplumsallaşmış beden ile toplumsal alanları tarihin ürünü olarak gören Bourdieu, buna karşın eylemi basit bir etki tepki şeklinde yorumlamaz. Her ne kadar bireyin ve onun eyleminin tarihin baskısı altında şekillendiğini kabul etse de bireysel deneyimler ve yeteneklere önemli bir ayrıcalık atfederek bu yaklaşımını habitus kavramıyla açıklar. "... Özdeş iki bireysel tarih olmadığından özdeş iki bireysel habitus da yoktur..." Dolayısıyla habitus kavramı faile; bireysel tutumlara, yeteneklere ve tercihlere önemli ölçüde yer vermektedir.²⁷ Habitus sayesinde beklendik ve tahmin edilebilir davranışlar mümkün olsa da habitus aynı zamanda farklılaşmayı beraberinde getirmektedir. Bütünüyle birbirinin aynısı olan habituslar olmadığına göre birbirine yakın habituslara sahip insanlar aynı ailenin parçası dahi olsa farklı davranış kalıpları sergileyebilirler. Nitekim Bourdieu, Bern'lü gençlerin evlilik stratejilerini ele aldığı çalışmasında aynı yapısal şartların ürünü olan gençlerin kimisinin toprak sisteminin devamını sağlamak adına abisinin veya anne-babasının yanında bekâr kalmayı tercih ettiklerini, kimisinin ise göç edip kasaba veya kentte kendilerine yeni bir hayat kurmayı tercih ettiklerini belirtmiştir.²⁸ Bu farklılığın temelinde Bern'lü gençlerin habitusları ve habitusun sosyal olaylar karşısında bireysel farklılıklara imkân tanıyan yapısı yer almaktadır.

Bourdieu'nün, habitusu başta -alan- olmak üzere geliştirdiği diğer kavramlarla birlikte değerlendirdiğini ve habitusu bu kavramların toplumsal yansımalarının bir bütünü olarak gördüğünü de söylemek gerekir. Sosyoloğun, bir yazarı veya bir eseri incelerken bunları habitus ile sanatsal üretim alanı arasındaki ilişkiyle birlikte değerlendirmesi gerektiğini belirtmesi bu bakış açısını gösterir.²⁹ Böylece hem habitusu hem de alanı içkin nesnel ve öznel şartlar arasında belki de sonsuz seçeneklerin olduğu bir süreç söz konusudur. Tüm bunlar sosyolojik bir analiz yaparken basitçe yapının tezahürü olarak görülemeyecek, içinde faile de önem atfeden bir yaklaşımı zorunlu kılar. Bourdieu'nün el yazısı metaforunda bahsettiği gibi aynı sınıfın tüm faileri dolayısıyla aynı habitusu paylaşan tüm failer, belli bir stil benzerliğinde buluşurlar.³⁰ Ancak unutmamak gerekir ki her bir el yazısı biriciktir ve diğerinden farklıdır.

Tıpkı habitusta olduğu gibi alan kavramıyla da yapı-fail çelişkisinin aşılmasına çalışıldığı yukarıda ifade edildi. Bu açıdan habitus gibi alanlar da yapılandırılmış yapı hüviyeti taşımaktadır. Yapılandıran yönüyle alan, doğasında bulunan çatışma ve çıkarlar tarafından faili belli bir davranış kalıbına yönlendirmektedir. Ancak alandaki mücadelelerde failerin bireysel etkileri kuşkusuz son derece önemlidir.³¹ Tam da bu noktada faile yapı karşısında

²⁴ Bourdieu, *Devlet Üzerine*, 121.

²⁵ Bourdieu, *Ayrım*, 656.

²⁶ Bourdieu, *Ayrım*, 49.

²⁷ Pierre Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1997), 70.

²⁸ Bourdieu, *Bekarlar Balosu*, 177-178.

²⁹ Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, 193-194.

³⁰ Bourdieu, *Ayrım*, 258.

³¹ Pierre Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, çev. Necmettin Kâmil Sevil (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999), 316-317.

hareket imkânı tanıyan habitus devreye girmektedir. Alandaki güç mücadelelerinde hâkim olanlar, tâbi olanlar karşısında belli bir statükoyu muhafaza etme çabası güder. Bu durum alana yeni girenleri, yeri geldiğinde hâkim olanlarla mücadele etmeleri gereken yapısal durumla karşı karşıya bırakmaktadır. Tâbi olanlar hâkim olanlara karşı mücadele etme imkânı bulabilirler. İşte hâkim olanlar ile tâbi olanların alandaki mücadelesinde, habitusun faile tanıdığı özerklik son derece önemlidir. Bourdieu bu durumu; habitus yeri geldiğinde failleri, alanın güçlerine karşı çıkmaya ve direnmeye sevk eder şeklinde açıkça ifade etmektedir.³²

Görüldüğü üzere toplum tarafından tarih içinde kümülatif şekilde ortaya koyulan ve faillerin bedenlerine işleyen habituslar önemli ölçüde yapısal bir hüviyet taşımakla birlikte fail; bizzat tarihin de yapıcısı olarak her zaman oyun kurucu/bozucu bir potansiyel taşımaktadır. Şimdiye kadar Bourdieu'nün habitusu nasıl anlamlandırıldığı ve ona hangi işlevleri atfettiği ortaya konulmaya çalışılmış ve habitus, ağırlıklı olarak yapı-fail ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Çünkü yukarıda izah edilmeye çalışılan habitusun yapı-fail dikotomisini aşma gayreti noktasındaki işlevselliği ona dinamik bir nitelik kazandırmaktadır.

2. Habitus ve Sosyal Değişme İlişkisi

Bourdieu; toplumsal sınıflar, yaşam tarzları, üretim biçimleri ve beğeniler gibi topluma dair her şeyi, geçmiş tarihin ürünü ve sonraki tarihin ilkesi olarak kabul etmektedir. Geçmişin bugünü şekillendirmesi bugüne ait statik bir eğilime işaret ediyorsa günümüzün geleceği şekillendirmesi de aynı ölçüde bugüne ait dinamik bir eğilimi vurgular. Bourdieu, değişim problemini de sosyolojinin dikotomik döngüsünün dışında değerlendirme çabası gütmektedir. Öyleyse toplum, tarih içindeki bu dinamizmle sürekli bir değişim halindedir. Değişimin ilkesi ise seçkinlik tekeli elinde bulundurma mücadelesidir.³³ Dolayısıyla her şey değişir, değişmeyen tek şey ise seçkinlerin kendilerini ötekilerden ayırma, tâbi olanların ise seçkinlerin yerini alma çabasıdır. Demek ki egemen olanlarla egemen olmayanlar arasındaki çatışma, değişimi beraberinde getirecektir. Ayrıca egemenlik altındakiler ile egemenlerin habitusları arasındaki farklılık çok önemli bir kavram olan simgesel şiddeti doğurmaktadır.³⁴ Bourdieu, habitusta yatkınlıkların kalıcılığını her fırsatta vurgular. Diğer taraftan ona göre habitus doğrudan üretim koşullarından kaynaklanmayan sayısız sonuç yaratabilecek devinime de sahiptir.³⁵ Bourdieu'nün değişime dair temel yaklaşımını ortaya koyan bu girizgâhın ardından habitus kavramı ile sosyal değişme ilişkisi ele alınarak sosyal değişimi açıklamada habitus kavramını kullanmanın imkânı değerlendirilecektir. Bu kapsamda değişimin seyri, hacmi, farklı bir habitusa dâhil olarak yaşanan değişim, habitusun kendi içinde değişimi ve değişimin sonucu başlıklarıyla sosyal değişme ile habitus ilişkisi daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.1. Habitusun Toplumsal Değişime İmkân Veren Yapısı

Bourdieu'nün habitus kavramına yüklediği anlamlar ve onun bu kavram ile geliştirdiği diğer kavramlar arasında kurduğu ilişki göz önüne alındığında habitus, sosyal değişmeyle yakından ilgilidir. Habitusun, doğrudan üretim koşullarından kaynaklanmayan sayısız sonuç yaratabilecek bir devinime sahip olduğu yukarıda ifade edilmişti. Çünkü habitus değişmez bir yazgı değil belki de her an beliren yeni ve öngörülmemiş konumlanışlara uyum sağlayan belirli sınırlar içindeki değişimlerin kaynağıdır.³⁶ Bahsedilen değişimi Bourdieu'nün beğeni üzerine yaptığı analizler üzerinden okumak mümkündür. Habitusla doğrudan ilintili olan beğeniler, ayırım mekanizmalarının da önemli bir parçası olarak Bourdieu'nün sosyolojik analizinde esaslı bir yer tutar. Beğenilere arz olunan mallar (edebiyat, sanat, günlük ihtiyaçlar vb. her türden tüketim malları) sistemindeki her değişim, beğenilerin değişimiyle

³² Bourdieu, *Bilimin Toplumsal Kullanımları*, 69.

³³ Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, 184.

³⁴ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 210.

³⁵ Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, 123.

³⁶ Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, 123.

sonuçlanır. Diğer taraftan beğenilerde ve bu beğenilerin varoluş koşulları ile bunlardan kaynaklanan yatkınlıklarda, dolayısıyla habituslarda meydana gelen değişimler de yeni beğenilere uygun mallar üretilmesini sağlar. Böylece habitus, toplumsal ürünlerle toplumsal beğeniler arasındaki konfigürasyon sürecinin tam ortasında yer almaktadır.³⁷

Bourdieu, toplumsal alanda konumlarla tavır almalar arasında mekanik bir belirlenim olduğunu düşünmez. Her bir fail bulunduğu konum itibarıyla bileşke kuvvetlerden meydana gelen yapılanmış bir alanın ve habitusun etkisi altındadır. Ancak yine her bir fail kendi habitusunda belli güzergâhlar içerisinde yer alan algılama ve değerlendirme kategorileri içinden kendisi için uygun olanı, kendi konumuyla uyumlu çıkarlar doğrultusunda seçme şansına sahiptir. Failler her ne kadar yapının etkisi altında olsa da kendi habitusları içinde farklı güzergâhlar, yatkınlıklar ve konumlar üzerinden özerkleşerek farklılaşabilmektedir.³⁸ Burada fail, sebzelere oluşturan bir kileri kullanan farklı aşçılara benzetilebilir. Her bir aşçı kendi damak tadına, içinden geldiği kültüre, müşteri profiline, aldığı eğitime, bireysel yaratıcılığına göre farklı yemekler yapacaktır ki bu, habitusun özerk ve değişime imkân veren yapısını ifade etmektedir. Ancak aşçılar hangi yemeği yaparlarsa yaparlarsa yapacakları tüm yemekler sebze yemeği olacaktır. İşte bu da habitusun yapısal yönünü ifade etmektedir. Dolayısıyla geniş sayılabilecek bir marj içinde alan ve habitus ilişkisi çerçevesinde bireysel yaratıcılığa önemli bir imkân sağlanması değişimin nirengi noktasını oluşturmaktadır.

Habitus, nesnel bağıntılar ile öznel bağıntılar arasındaki gerilimin temas noktasıdır. Nesnel algılar, kabuller ve zorlamalar toplumsal eylemin başlı başına sebepleri olamaz. Nesnel yargılar ancak öznel olarak kabul edilerek fiiliyata geçer. Nesnel yargıların kabul edilme süreci de bireysel tavır alışlara, konumlara, yeteneklere göre değişim gösterir. Dolayısıyla habitus nesnel bağıntıların farklı zamanlama, yorumlama ve içselleştirme süreçlerini yöneterek toplumsal değişime ve farklılıklara sebep olmaktadır.³⁹ Öyleyse habitusun alanla girdiği karşılıklı ilişki, değişimi açıklamada son derece önemlidir. Nitekim Bourdieu, edebî bir yapıtı toplumsal gerçeğin üç düzeyiyle birlikte ele almayı önerir. Önce edebî alanın otorite alanı içerisindeki konumunu, ardından kendi işleyiş ve dönüşüm yasalarıyla kendine has evren niteliği taşıyan edebiyat alanının iç yapısını, son olarak da alanda belli bir konum işgal edenlerin habituslarını incelemek gerekir.⁴⁰ Demek ki alanlar ile alanın iç yapısı ve habitus arasında diyalektik bir ilişki mevcut olup, bu ilişki toplumsal eylemi/ürünü meydana getirmektedir. Bu girift ilişkinin önemli parçası olan habitus, faile tanıdığı zengin bir olasılar uzamı⁴¹ üzerinden değişimin itici gücü olmaktadır. Netice itibarıyla habitus, her an beliren yeni durumlara uyum sağlayarak, kendi içinde barındırdığı farklı güzergâhlar, yatkınlıklar ve olasılar uzamı ile bireysel yaratıcılığa imkân vererek, yapı ile fail arasındaki dinamik konumuyla değişime imkân veren bir yapıya sahiptir.

2.2. Sosyal Değişmenin Seyri ve Habitus

Sosyal değişim olgusu bir süreci ifade etmektedir. Bourdieu pek çok noktada sosyal değişim sürecine dair görüşler serdetmiştir. Fakat bunlar sistematik olmaktan öte onun kendi yöntemi çerçevesinde ihdas ettiği ve etkili olarak kullandığı kavramlarla ördüğü sosyolojik bakış içinde mündemictir. Bu başlık altında Bourdieu'nün sosyal değişimin niteliksel ve niceliksel seyrine dair görüşleri daha sistematik şekilde habitusla bağlantılı olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.2.1. Sosyal Değişmenin Yönü

Sosyal değişimin en önemli sebeplerinden biri kuşkusuz farklı kültürlerin, yaşam tarzlarının, fikirlerin, toplumsal sınıfların ve grupların karşı karşıya gelmesidir. Her ne kadar

³⁷ Bourdieu, *Ayırım*, 340.

³⁸ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 71.

³⁹ Bourdieu, *Bekarlar Balosu*, 183.

⁴⁰ Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, 333.

⁴¹ Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, 359.

mağlupların galipleri taklit etmesi durumu söz konusu olsa da bu karşılaşmada bir tarafın diğer tarafı bütünüyle dönüştürmesi mümkün değildir. Süreç daha çok karşılıklı etkileşimi ifade eden kültürleşme şeklinde gelişmektedir. Kültürleşme: "Farklı kültürlerle sahip grupların sürekli ve doğrudan bir ilişki içerisinde olmaları durumunda her iki grubun ya da daha fazla sayıda grubun orijinal kültürel özelliklerinde değişikliklerin ortaya çıkması durumudur."⁴² şeklinde tanımlanmaktadır.

Bourdieu söz konusu olduğunda sosyal olguları belli bir kural ve kalıp ile açıklamak zordur. Ancak buna rağmen sosyal değişimin yönünün daha ziyade güçsüzden güçlüye, tâbi olandan hâkim olana, alt sınıftan üst sınıfa doğru olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü toplumdaki ayırım stratejisi kendini bir alttaki gruptan ayırmaya, bir üstteki gruba ise özdeşleştirmeye dayanır.⁴³ Bu ayırım stratejisi belirgin şekilde habituslar üzerinden yürür. Dolayısıyla genel bir yasa olmasa da değişim doğal olarak alt sınıftan üst sınıfa doğru yönelme eğilimindedir. Bu tavrı, Bourdieu'nün edebî metinlerin değişimi üzerine yaptığı değerlendirmelerde de görmek mümkündür. Kendisi kültürel değişimin yöneliminin; yapıtlar, okullar, örnek kişilikler, ulaşılabilir tür ve biçimler vb. olarak izah ettiği kültürel tutumlar uzamının sunduğu mevcut olan ve potansiyel olarak bulunan olasılıklar repertuarına bağlı olduğunu söyler. Buna karşın değişimde etken kişiler ve kurumlar arasındaki sembolik güç dengesini ayrıca vurgulamaktadır.⁴⁴ Çünkü bir edebî türün diğer türlere göre öncelikli ve belirleyici olmasında onlara sembolik değer atfeden etken kişi ve kurumlar belirleyici konumdadır.

Toplumsal değişimin seyrinde toplumsal zaman-uzam içindeki dağılım da oldukça önemli bir yer tutar. İktisadi ve kültürel sermaye türleri toplumsal uzamdaki ayırım stratejilerinde öne çıkar. Değişim, toplumsal uzam içinde birbirine daha yakın noktalarda konumlananlar arasında daha fazla mümkündür. Çünkü kültürel sermaye açısından zengin olanların beğenileri kendinden daha alt konumlarda olanların beğenileri üzerinde daha belirleyicidir. Bunun karşıtı olarak iktisadi sermaye açısından zengin olanlar da aynı sermaye türüne göre daha alt konumda olanların beğeni yargılarını belirlemede önceliklidir. Bu belirlenim, sermaye türleri ve genel olarak toplam sermaye hacmi bakımından farklılaşanlar arasında daha sınırlı olmaktadır. Dolayısıyla toplumsal değişimin yönü toplumsal uzam içinde öncelikle daha yakın konumda, dolayısıyla benzer habitusa sahip olana doğru gerçekleşmektedir.⁴⁵ Aynı ilkenin sınıf düşme durumlarında da benzer şekilde işleyeceğini söylemek mümkündür.

2.2.2. Sosyal Değişimin Hacmi

Yukarıda toplumsal beğenileri genellikle bir üst hâkim sınıfın belirlediği ve değişimin toplumsal uzam içinde birbirine daha yakın noktalarda konumlananlar arasında daha fazla mümkün olduğu ifade edilmişti. Burada bir aşamalılık mevcut olup birbirine yakın konumdakiler; beğeniler, yatkınlıklar, sermaye türleri, yaşam tarzları ve tüketim alışkanlıkları yani habitusları itibarıyla birbirlerine daha yakındırlar. Tersinden söylemek gerekirse toplumsal uzamda birbirine daha yakın konumlarda bulunanların habitusları arasındaki fark da daha azdır. Bu yüzden değişimin niteliksel hacmi de doğru orantılı olarak daha az olacaktır.

Belli bir gruba, sınıfa ve habitusa dâhil olanlar toplumsal yükseliş veya düşüşte ya da daha genel olarak toplumsal hayatın seyri içinde birbirlerinden farklılaşabilmektedirler. Bourdieu bunu toplumsal güzergâh etkisi ile açıklamaktadır. Bireyler ya da gruplar buldukları habitus içinde farklı güzergâhlar üzerinden giderek farklı hikâyeler oluşturabilirler. Belli bir sınıf içinde bireysel güzergâh etkisiyle yaşanan değişim genellikle

⁴² Ayşenur Bilge Zafer, "Göç Çalışmaları İçin Bir Anahtar Olarak 'Kültürleşme' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/30 (Ocak 2016), 77.

⁴³ Bourdieu, *Ayırım*, 362.

⁴⁴ Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, 311.

⁴⁵ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 20-21; Bourdieu, *Ayırım*, 495.

sapma olarak tanımlanır. Daha çok bireyler ve küçük gruplar nezdinde yaşandığı için bu değişim niceliksel açıdan dar bir hacme sahiptir. Diğer taraftan kolektif güzergâh etkisiyle gerçekleşen değişimler ise daha geniş bir toplumsal dönüşüme işaret ettiği için niceliksel açıdan daha geniş bir hacme sahiptir. Ancak kolektif güzergâhlar üzerinden gerçekleşen değişimler genellikle zor tespit edilir ve bunlar genellikle bir sınıf özelliği olarak kabul görürler.⁴⁶

Habitusun toplumsal bir konfigürasyon görevi üstlendiği ve yeni durumlara sürekli bir uyum sağladığını biliyoruz.⁴⁷ Ayrıca değişimin daha çok birbirine yakın habituslar ve toplumsal konumlar arasında meydana geldiğini de göz önünde bulundurduğumuzda değişimin niteliksel ve niceliksel açıdan genellikle küçük hacimlerde meydana geldiğini söylemek mümkündür. Yine bireysel güzergâhlar üzerinden gerçekleşen değişim de bu kanıyı desteklemektedir. Ancak değişim kolektif güzergâh etkisinde olduğu gibi zaman zaman daha geniş kitleler nezdinde de gerçekleşebilir. Fakat bu daha az rastlanan, daha uzun zaman alan ve daha zor fark edilen bir süreçtir.

2.2.3. Sosyal Değişmenin Hızı

Faile belli bir yatkinlikler sistemi içinde olasılıklar seçeneği sunan habitus; eylemlerin, tasarımların ve bunların şekillendirdiği toplumsal gerçekliğin oluşum ilkeleri olarak yapısal bir niteliği barındırır. Onun bu niteliği göz önüne alındığında değişimin yavaş seyreden bir süreç olduğu aşikârdır. Ayrıca bir üst başlıkta ele alındığı üzere sosyal uzamda birbirine yakın konumlananların ve habitusları itibarıyla birbirine daha yakın olanların birbirlerini etkileyerek değişimi tetiklemeleri, uzakta olanlara göre daha olasıdır. Burada var olan tedricilik durumu, değişimin hızının doğal olarak yavaş seyretmesi anlamına gelmektedir. Değişim bir toplumsal konumdan diğerine, bir habitustan bir başka habitusa veya bir sermaye türünden farklı bir sermaye türüne, bir beğeniler kümesinden bir başkasına doğru yapılan bir tür yer değiştirmedir. Toplumsal bir konum içinde habitusun sunduğu olasılıklar yelpazesinin fail açısından giderek daralması, aynı zamanda failin farklı bir konuma ve habitusa doğru yöneldiği anlamını taşıyabilir. Bu durum, bahsedilen yer değişimini yani sosyal değişmeyi açıklar. Bourdieu, olasılıklar yelpazesindeki daralmayı, zaman içinde ağacın ölü dallara ayrılmasıyla sonuçlanan bir toplumsal yaşlanma olarak tasvir etmektedir.⁴⁸ Öyleyse değişim daha ziyade zamana yayılan yavaş bir süreçtir.

Habitusun sunduğu yatkinlikleri doğuran nesnel yapıların değişimi, doğrudan yatkinliklerin değişimiyle sonuçlanmaz. Daha evvel ifade edildiği üzere habitus bedene işleyen bir yatkinlikler sistemidir. Bedene işleyen veya inanca dönüşen yatkinlikler, nesnel şartların değişimiyle doğrudan son bulmaz.⁴⁹ Nitekim zaman zaman zihinsel yapılarla nesnel yapılar arasındaki uyumsuzluk histeresiz etkisiyle sonuçlanır. Nedeni ortadan kalktıktan sonra devam eden bir etki olarak histeresiz, sosyal gecikme sebebiyle habitusların, nesnel yapılardaki değişime ayak uyduramamasıdır. Don Kişot karakterinin ruh hali bir tür histeresiz etkisi olarak tanımlanmaktadır.⁵⁰ O, şövalyelik kurumunun ortadan kalktığı nesnel toplum şartlarını kendi habitusuyla uyumlu hale getiremeyerek şövalye gibi davranmış ve komik duruma düşmüştür. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Habituslardaki değişim nesnel yapılardaki değişime göre daha yavaş ve zor olabilmektedir.

2.2.4. Sosyal Değişmenin Sonucu

Değişim hem süreçleri hem de sonuçları itibarıyla girift ve çok yönlü bir olgudur. Şimdiye kadar ele alınan hususlar ışığında şunları söylemek mümkündür: Sosyal değişime farklı bir habitusa dâhil olunarak bir tür sınıf düşme ya da sınıf yükselme ile sonuçlanabilir.

⁴⁶ Bourdieu, *Ayrim*, 172-174.

⁴⁷ Bourdieu, *Ayrim*, 340.

⁴⁸ Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, 391-392.

⁴⁹ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 210.

⁵⁰ Bourdieu, *Ayrim*, 171, 214.

Bu tarz geçişler sermaye türleri ve hacimleri itibariyle genellikle aynı sermaye türünde gerçekleşmekle birlikte çapraz geçişlerle de sonuçlanabilir.⁵¹ Ayrıca sosyal değişme belli bir sınıfın kendi içindeki yatkinliklarında, beğenilerinde ya da olasılıklar repertuarında yani habituslarda değişim yaşanmasıyla da sonuçlanabilir. Bu iki hususa aşağıda daha geniş olarak yer verilecektir. Bu başlık altında ise değişimin sonucu olarak uyum ve isyan vurgulanacaktır.

Her toplumsal grup kendi içinde yeniden üretimle devamlılığını sağlamayı hedefler. Bir alanda yerleşmiş olmaları ve eskilikleriyle belli bir avantaja sahip olanlar da bunu devam ettirmek isterler. Neyin meşru, istenilen ve beğenilen olduğuna eskiler karar verir.⁵² Bu yerleşik düzen, alanın hâkimleri olan eskiler ile alanın yenileri olan tâbi olanlar arasında bir mücadeleye sebep olur. Farklı bir alana ait yatkinliklara sahip olan failer yeni bir alana girdiklerinde yanlış konumlanma sebebiyle başarısız olup tasfiye olabilirler. Bu başarısızlık hem alanın yatkinliklarını içselleştirememeye hem de kendi yatkinliklarını alana kabul ettirememekten kaynaklanabilir. Ancak farklı yatkinliklarıyla yeni bir alana, yeni bir habitusa dâhil olanlar bu süreci başarıyla da yürütebilir. Sürecin başarılı şekilde sonuçlanması ise uyum ya da isyan ile sonuçlanır. Failler kendi yatkinliklarını alana ve alana hâkim olanların yatkinliklarına uydurduklarında uyum, dayattıklarında ise isyan meydana gelir.⁵³

Bourdieu, toplumsal dünyanın bilgisine dair ilk bilginin bir yanılısı olduğunu belirtir. “İllusio” ve “doxa” kavramları bu yanlış bilginin sorgulanmadan ve doğal kabul edilip içselleştirmesi demektir. Oysa içselleştirilen bu bilgiler, eski olanın öncelendiği, hâkim olanların çıkarlarının devamını sağlayan bir yanılısamadan, yanlış tanımadan ibarettir.⁵⁴ Bu yanılısı, yanlış tanıma, bir alana girip alan içindeki güç mücadelelerini yıkmak isteyenler için bile geçerlidir. Çünkü onlar da bir noktada, alanın hedeflerini ve kurallarını tanımak mecburiyetindedirler. Hatta bu yüzden bir alanda devrim yapma arzusu dahi zımnî olarak o alanın önemli olduğuna dair bir kabulü ifade eder.⁵⁵ Öyleyse hâkim olanlar ile tâbi olanlar arasındaki seçkinliği elde tutma veya ele geçirme mücadelesindeki diyalektik, bu yarışın devam ettirmenin temel kuralıdır. Tâbi olanların tamamen hâkim olanları taklit ettiği veya isyan edip mücadele ettiği her iki durumda da yarış devam etmektedir. Ne zaman ki bazı sınıflar çıkarları için yarıştan çıkmanın yarışta bulunmaktan daha iyi olduğuna kanaat getirirlerse bu diyalektik yıkılacaktır. Bourdieu’nün sıkça başvurduğu oyun metaforuyla söylenecek olursa taraflardan birinin oyundan sıkılıp çıkmasıyla oyun son bulacak, yani devrim olacaktır. Bourdieu devrim probleminin bu şekilde ortaya çıktığını düşünmektedir.⁵⁶

Sosyal değişme sonucunda failerin kendi habituslarından gelen yatkinliklarını alana ve alanın hâkimlerinin yatkinliklarına uydurmaları durumunu uyumlama, kendi yatkinliklarını alana ve alanın hâkimlerine dayatma durumlarını ise isyan olarak nitelendirebiliriz. Ancak bu isyan bütün bir devrim ile alanın işleyişinin toptan yıkılması veya anarşik bir düzlem anlamına gelmemektedir. Sosyal değişimin devrimle sonuçlanması ancak bütün bir alanın işleyişinin reddedilmesiyle gerçekleşir. Devrim tarzı değişimler aynı zamanda niteliksel ve niceliksel açıdan büyük bir hacimsel değişikliğe tekabül etmektedir. O yüzden devrimlerin gerçekleşmesi oldukça zordur. Zaten Bourdieu düşüncesinde devrim tarzı keskin değişimlere büyük ölçüde yer verilmez. Ancak buna rağmen simgesel değerler hiyerarşisinin değişimiyle sonuçlanan simgesel devrimden bahsedilmektedir. Çünkü simgesel olanın değişimi tedrici olarak devam eden sosyal değişimdeki son aşamayı ifade eder. Simgesel devrim, habitusla da yakından ilgili olarak sayısız bireysel dönüşümün toplu ürünü olarak daha önce değer atfedilen simgelerin değerini yitirerek yerlerini yenilerinin

⁵¹ Bourdieu, *Ayırım*, 495.

⁵² Bourdieu, *Ayırım*, 114.

⁵³ Bourdieu, *Bilimin Toplumsal Kullanımları*, 69-70.

⁵⁴ Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, 350; Bourdieu, *Ayırım*, 256, 474, 619.

⁵⁵ Bourdieu, *Pratik Nedenler*, 150.

⁵⁶ Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, 183.

almasıdır.⁵⁷ Bu durum iktisadi ve kültürel dolayısıyla habituslardaki değişimle birlikte sosyal değişimde nihaî evreye tekabül etmektedir. Bourdieu: "Bir milyoner yaşamı sürmek için sadece bir milyona sahip olmak yeterli değildir. Yeni koşullar içinde israf suçu olarak gördükleri birincil zorunluluk harcamalarını öğrenmek için sonradan görmeler genelde çok zaman harcarlar."⁵⁸ sözüyle simgesel devrim aşmasının zorluğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca sosyal değişimin yönü bağlamında düşünülürken, değişimin iktisadî, kültürel ve sembolik şeklinde kolaydan zora doğru seyrettiği söylenebilir.

2.3. Farklı Bir Habitus Dâhil Olma ve Sosyal Değişme

Farklı bir habitusa dâhil olmak; farklı yatkınlıklarla, eğilimlerle ve olasılıklarla karşılaşmaktır. Failler eski habituslarının sunduğu olasılıklardan yavaş yavaş sıyrılarak, yeni habituslarının öngördüğü repertuar içinden seçimler yaparlar. Eski ile yeni habitus arasındaki farklılaşma süreci sosyal değişmeye tekabül etmektedir. Bu başlık altında farklı bir habitusa geçişle yaşanan sosyal değişme, çeşitli yönlerden ele alınacaktır.

Farklı bir habitusa dâhil olma söz konusu olduğunda miras alınmış sermaye ile edinilmiş sermaye ayrımını vurgulamak önemlidir. Habitus, alan ve sermaye türleri gibi kavramlar üzerinden ele alındığında miras alınan sermayeyi; sahip olmak için çaba gerektirmeyen ve başta aile olmak üzere yakın çevreden edinilen iktisadi, sosyal, kültürel ve sembolik sermaye ile bunlara dair yatkınlıklar şeklinde tanımlayabiliriz. Bunlar failin ait olduğu habitus içinde içselleştirdiği ve doğal bir parçası haline getirdiği kazanımlardır. Edinilen sermaye ise bunun tersi olup bireysel çabaların ürünü olan şeylerdir. Sonradan edinilen sermaye genellikle eğitim yoluyla kazanılır. Edinilen sermaye, miras alınan sermayeyi meşrulaştıran ve tasdik eden konumdadır. Fakat onun bu konumu toplumsal hareketliliğe imkân vermeyen katı bir hüviyet arz etmez. İki sermaye türü arasında diyalektik bir ilişki mevcuttur.⁵⁹ Ayrıca miras alınan sermaye ancak yeniden üretimle varlığını koruyabilir. Miras aldığı sermayeyi yeniden üretecek mücadeleye gücü bulamayanlar onu kaybederler⁶⁰ ve yeni edindiği sermayeyle uyumlu bir habitusa dâhil olurlar. Yani farklı bir habitusa dâhil olmak miras alınan sermayeden edinilen sermayeye doğru geçiş anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla failerin içinde buldukları habitusları değiştirmeleri miras alınan sermayeden edinilen sermayeye geçiş temelinde gerçekleşir.

Farklı bir habitusa geçişin arkasındaki itici güç ise ayırım stratejisinde yatar. Failler kendilerini hemen bir altında olan gruptan ayırmaya ve üstünde olan grupla özdeşleştirmeye çalışırlar.⁶¹ Hâkim olanlar ile tâbi olanlar arasındaki mücadele bazen sınıf yükselme bazen de sınıf düşme durumlarını meydana getirir. Her iki durum da yeni bir habitusa dâhil olma anlamı taşımaktadır. Yeni habitusa dâhil olanlar yeni yatkınlıkları içselleştirmeye çalışarak değişim ve dönüşüm yaşarlar. Bir alana dâhil olmak da yeni yatkınlıkları içselleştirerek failerde değişim ve dönüşüme sebep olur. İlâveten yeni bir alana dâhil olanlar, alanın yerleşik düzenini göz önünde bulundurmak durumundadırlar. Her fail, dâhil olduğu alanı içkin kuralları ve işleyiş düzenini genellikle kabul etme eğilimi gösterir.⁶² Bu yüzden bir alana angaje olmak aynı zamanda alanda var olabilmenin koşulu olan belli bir habitusu içselleştirmeye çalışmak ve değişmek anlamına gelmektedir. Öyleyse farklı bir habitusa dâhil olmak aynı zamanda sosyal değişimin de arkasındaki önemli itici güçlerdendir.

Toplumsal değişimin yönü başlığı altında toplumsal zaman-uzam içindeki dağılıma değinilerek, değişimin toplumsal uzam içinde birbirine daha yakın noktalarda konumlananlar arasında daha fazla mümkün olacağı ifade edilmişti. Toplumsal zaman-uzam içinde yaşanan karşılaşmalar farklı habituslar arasındaki geçişkenliği artırmaktadır. Elbette

⁵⁷ Bourdieu, *Bekarlar Balosu*, 183-184.

⁵⁸ Bourdieu, *Ayırım*, 540.

⁵⁹ Bourdieu, *Ayırım*, 127-129.

⁶⁰ Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, 406.

⁶¹ Bourdieu, *Ayırım*, 362.

⁶² Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, 405.

buna coğrafi uzamı da ilave etmek gerekir. Birbirine daha yakın mesleklere, hobilere, eğitim düzeylerine sahip olup kendini alt seviyede görenler zamanla bir üstteki grubun habitusuna dâhil olurlar veya olmaya çalışırlar. Fakat yine daha önce vurgulandığı üzere bu dâhil oluş genellikle tek yönlü bir değişimle sonuçlanmaz. Farklı bir habitusa dâhil olmada aynı kentte yaşamak, aynı veya yakın mahallede meskûn olmak, karşılaşmaları sıklaştıran benzer tüketim alışkanlıkları ve boş zaman aktiviteleriyle uğraşmak gibi coğrafi uzam içinde birbirine yakın konumlanmalar da sosyal değişmeye sebep olur.⁶³ Türkiye örneğinden yola çıkılacak olursa kentlere yönelen yoğun göçler sonucunda köylüler; zaman içinde kent kültürüne, kentli yaşam tarzına ve düşünme şekline uyum sağlayarak dâhil oldukları yeni habitus çerçevesinde değişime uğramışlardır. Ancak kentliler de bilhassa çok fazla sayıdaki köylü göçmenin habitusuna önemli ölçüde uyum sağlamıştır. Bunlar farklı habituslara dâhil olma sonucunda yaşanan sosyal değişme örnekleridir.

2.4. Habitusun Kendi İçinde Değişimi ve Sosyal Değişme

Değişimin ilkesinin seçkinlik tekeli elinde bulundurma mücadelesi olduğu ifade edilmişti. Seçkinler kendilerini tâbi olanlardan ayırma, tâbi olanlar ise seçkinlerin yerini alma mücadelesi içindedirler. Marx bu ayrımı kabaca üretim araçlarına sahip olanlar ile üretim araçlarına sahip olmaya çalışanlar arasındaki mücadeleye indirgemıştır. Bourdieu ise aynı mücadeleyi tüketim alışkanlıkları, yaşam tarzı ve beğeniler düzleminde ele almayı tercih etmiştir. Dolayısıyla habitus, ayırım stratejilerinin vücut bulduğu bir saha olarak öne çıkmaktadır. Habitusun ayırım stratejilerinin sahası olması ve onun toplumsal ürünlerle toplumsal beğeniler arasında bir konfigürasyon aracı olarak görev yapması neticesinde habitus kendi içinde dinamik bir değişim süreci geçirir. Bir üst başlıkta değinildiği üzere farklı habituslardan gelenlerin eklemledikleri yeni habitusu dönüştürmesi de habitusun kendi içinde değişiminin bir örneği olarak düşünülebilir. Ancak habitusun kendi içinde değişimi büyük ölçüde, hâkim olanların yeni stratejiler geliştirerek kendilerini tâbi olanlardan ayırma gayretlerinin sonucu olarak görülebilir. Habitusun kendi içinde değişimi ve sosyal değişme başlığı bu çerçevede ele alınacaktır.

Toplumsal sınıflar, sınıf fraksiyonları, farklı statülerdeki insanlar; velhasıl toplumsal uzamda belli bir mevki paylaşanlar, üstün konumlarını muhafaza etmeye çalışırlar. Buna karşılık tâbi olanlar ise üstünlüklerin ifadesi sayılan nesnel bağıntıları aşındırma gayretindedirler. Çünkü mevcut ayrıcalıklı konumlarını ancak değişerek muhafaza edebileceklerdir. Hâkim olanlar ayrıcalıklarını korumak için bireysel veya kolektif, kendiliğinden veya örgütlü stratejiler yoluyla bir takım tahvil stratejilerine başvurarak dönüşüm geçirirler.⁶⁴ Bourdieu, bahsedilen antagonist ilişkiyi bazı sporların demokratikleşmesi üzerinden analiz etmektedir. Örneğin bir zamanlar futbol, rugby, güreş ve boks sporları Fransa'da soylulara özgü iken yaygınlaşmaları ve avamlaşmaları neticesinde egemen sınıfın gözünden düşmüştür.⁶⁵ Böylece sınıflar arasındaki ayrımı devam ettirmek için zaman içinde davranış kalıpları ve eğilimlerde yani habitusta değişim meydana gelmektedir. Bu durum, illa belli bir sporun bir sınıfın gözünden tamamen düşmesiyle gerçekleşmeyebilir. Çünkü aynı sporun icra edilmişindeki farklar da ayırım stratejisinin parçası durumundadır. Bourdieu, buna örnek olarak ise tenisi göstermektedir. Yıllardır tenis oynayan ve bunu Lacoste gömlek, beyaz şort veya etek ve uygun ayakkabı gibi gerekli kıyafet koşulunu sağlayarak, özel kulüplerde ve bu kulüplere uygun değerleri içselleştirerek yapanlar ile bunu belediye tesislerinde ve yukarıdaki şartlara riayet etmeden yapanlar arasında keskin bir ayırım vardır.⁶⁶ Aynı sporu yapmak aynı sınıf özelliklerini dolayısıyla aynı habitusu paylaşmak anlamına gelmemektedir. Çoğu zaman bu ayrımı çok daha kesin şekilde ortaya koyacak mekanizmalar geliştirilmektedir. Örneğin golf, polo, avcılık, atçılık, yelken

⁶³ Bourdieu, *Ayırım*, 187-188.

⁶⁴ Bourdieu, *Ayırım*, 237.

⁶⁵ Bourdieu, *Ayırım*, 315.

⁶⁶ Bourdieu, *Ayırım*, 311.

gibi sporların birtakım şık kulüplerde icrası sadece bu sporları yapabilecek beceri ve araç gerece sahip olmakla ilgili değildir. Bu kulüplere giriş şartları son derece keyfidir ve buralar sadece belli bir habitusu içselleştirmiş kişilerin katılımına açıktır. Böylece sporun icra ediliş farklılıklarının ötesinde seçkinler belli spor kulüpleri vasıtasıyla ayrıcalıklarını güvence altına almaktadırlar.⁶⁷ Nitekim spor yapmaya atfedilen değer ve spor yapma sebebi belli bir sınıfa ya da sınıflar içindeki fraksiyon farkına göre değişmektedir. Kas yapma, zayıflama, zarafet, sağlıklı yaşam, spor yapma yerinde kurulan sosyal ilişkiler, bedenle birlikte ruhsal dengeyi sağlama gibi farklı spor yapma sebepleri toplumsal konumlarla yakından ilgilidir.⁶⁸ Öyleyse belirli bir zaman ve mekân içinde sunulan spor aktiviteleri, sınıflar arasındaki karşıtlığın ifadesi konumundadır. Sınıflar arasında tesis edilmiş karşıtlıkların yeniden üretimi ise habitusun kendi içinde dönüşümüyle sonuçlanabilmektedir.

Bir ayırım stratejisi olarak habitusun kendi içinde dönüşümünü toplumsal alanların tamamında görmek mümkündür. Estetik algısı, sanat, beğeniler, damak tadı gibi kişisel kabul ettiğimiz pek çok şey toplumsaldır ve habitusla doğrudan ilişkilidir. Bunlara dair yargılar genellikle içine doğulan dünya tarafından bedene ve zihne kazanarak belli bir sınıfa tanımlama işlevi görür. Dolayısıyla yeme içme alışkanlıklarına, damak tadına ve neyi nerede yediğimize dair konular daha girift ve önemli bir hal almaktadır. Bourdieu, ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olma durumuna göre beslenme alışkanlıklarının değişim gösterdiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre iktisadi sermaye açısından zengin olanlar, pahalı ve nadir bulunur besinleri tercih etme eğilimindedir. İktisadi sermaye açısından fakir olanlar ise ucuz, besin değeri yüksek ve rahat erişim sağlanabilen daha işlevsel besinlere yönelirler. İktisadi sermayeden ziyade kültürel sermaye açısından zengin olanlar ise daha egzotik yemekleri tercih ederek düşük maliyetli özgünlük stratejileriyle kendilerini iktisadi ve kültürel sermayeden yoksun olanlardan ayırırlar.⁶⁹ Amaç ayırım olduğu için besinlerin beğenilir ve tercih edilir olmaları nadir bulunurluklarıyla yakından ilişkili olarak tamamen görecelik arz eder. Örneğin Bourdieu, toplumsal hiyerarşide daha üste doğru çıktıkça İtalyan, Japon, Çin gibi yabancı restoranların daha fazla tercih edildiklerini belirtir.⁷⁰ Fransa için geçerli olan bu durumun İtalya veya Japonya için geçerli olmayacağını rahatlıkla düşünebiliriz. Çünkü İtalya'da İtalyan mutfağı değil, nadir bulunan başka bir yabancı restoran ayırım vazifesi görecektir. Bu stratejinin mantığına göre beğeniler, belli bir sınıfın ayırt edici özelliği konumundadır ve onlar bu vasıflarını yitirdiklerinde hâkim sınıf tarafından yerlerine yenileri ihdas edilir. Böylece habitus kendi içinde dönüşerek sosyal değişime sebep olur.

2.5. Habitus İçinde Bireysel Farklılaşma ve Sosyal Değişme

Habitus ve sosyal değişme ilişkisinde önemli olgulardan bir diğeri, habitus içinde bireysel farklılaşmalar neticesinde gerçekleşebilecek sosyal değişimdir. Habitusun faile yaratıcı ve belirleyici olma imkânı sunan yapısı gereği aynı habitus içinde farklı yaşam öyküleriyle, farklı güzergâhlarla, alanla kurulan farklı ilişkilerle karşılaşmak mümkündür.

Habitus, bireylere belirli yatkınlıklar ve iyelikler sunar. Nesnel bir hüviyet arz eden bu yatkınlıkların ve iyeliklerin özel alanda bireyler üzerinde etkili olma durumu eş zamanlı olmaz. İktisadi veya kültürel sermayenin ya da bedene işlemiş nitelikler olarak yatkınlıkların alanla girdiği ilişkide fail özgün bir konumdadır. Böylece habitus içinde bireysel farklılıklar sebebiyle değişim meydana gelebilmektedir.⁷¹

Diğer taraftan Bourdieu, kuşaklar arasındaki değişimi açıklarken bireysel yaşam öykülerini vurgular. Sınıf alanının veya farklı bir alanın tarihini o alana angaje olan failerin yaşam öykülerinden ayrı tutmaz. Ona göre alanı etkileyen yapısal değişimler; kuşak üretim

⁶⁷ Bourdieu, *Ayırım*, 244-245.

⁶⁸ Bourdieu, *Ayırım*, 308.

⁶⁹ Bourdieu, *Ayırım*, 264-280.

⁷⁰ Bourdieu, *Ayırım*, 276.

⁷¹ Bourdieu, *Ayırım*, 176.

biçimlerini dönüştürerek, bireysel yaşam öykülerinin organizasyonunun ve bu yaşam öykülerinin düzenlenerek belli bir ahenk içinde hareket etmesiyle farklı kuşakların üretimini mümkün kılar.⁷² Her ne kadar alanı etkileyen yapısal değişimler göz ardı edilmese de bunun failler üzerindeki ve alandaki tezahüründe yine faillerin yaşam öyküleri belirleyici konumdur. Nitekim Bern'lü köylülerin evlilik stratejileri ve bu kapsamda tercih ettikleri farklı hayatlar, aynı habitusa sahip olsalar da habitus içinde faillerin yaşam öykülerinin farklılaştırıcı etkisini göstermektedir.⁷³

Habitus içinde bireysel farklılaşmaları ortaya çıkaran önemli unsurlardan bir diğeri konumlar ve eğilimler arasındaki diyalektik ilişkidir. Bourdieu, belli bir toplumsal kökenle bağlantılı eğilimlerin yanında, faillerin toplumsal konumları ile tutumları ve faillerin alan içindeki konumları arasındaki diyalektiğin estetik veya siyasal tutumları belirlediğini söyler.⁷⁴ Elbette bu durumu sadece estetik ve siyasal tutumlarla sınırlandırmak doğru olmayacaktır. Öyleyse failler aynı toplumsal kökene ait eğilimlere sahip olsalar bile toplumdaki ve alandaki özel konumları gereği birbirlerinden farklılaşacaklardır. Bu durum, habitusun kendi içinde bireysel farklılaşmalarla sosyal değişimi beraberinde getirdiğini göstermektedir.

Toplumsal güzergâh etkisi, aynı toplumsal kökenden gelen ve aynı habitusu paylaşan faillerin birbirlerinden farklılaşmalarını izah ederken son derece kullanışlıdır. Güzergâhlar belli bir sınıfın veya sınıf fraksiyonunun üzerindeki etkiyle ilgili olarak kolektif eğilime işaret eder. Ancak aynı zamanda bireysel güzergâhlar mümkün olup bunlar faillerin kolektif güzergâhın tersine hareket etmelerini mümkün kılar. Bu sebeple aynı fraksiyondan hatta aynı aileden gelenler din, siyaset gibi konularda farklı konum alma eğilimleri göstererek toplumsal değişime sebep olabilirler.⁷⁵ Tüm bunlar habitusun kendi içinde bireysel farklılaşmalara imkân vererek sosyal değişimde itici güç olabileceğini göstermektedir.

Sonuç

Bourdieu, geliştirdiği kavramlarla toplumu bir bütün olarak ele alırken topluma dair açıklamalarında genellikle belli kurallar, düzenlilikler ve kalıplar ortaya koymaktan kaçınmaktadır. İlişkisel yöntem çerçevesinde toplumsal gerçeği keskin sınırları olmayan, bileşke kuvvetlerin şekillendirdiği, birbirleriyle ilişkili pek çok ihtimali içinde barındıran bir olgu olarak görmektedir. Sosyal değişmeye dair görüşlerini de aynı çerçevede değerlendirmek mümkündür. Ayrıca sosyal değişmeye dair görüşleri geniş hacimli çalışmaları içinde dağınık şekilde yer almaktadır. Çalışma, Bourdieu'nün sosyal değişmeye dair görüşlerini özellikle habitus kavramı üzerinden okuma imkânı sunmuştur. Dahası Bourdieu'nün habitusa atfettiği dinamik yapı ile geliştirdiği alan, toplumsal uzam, güzergâhlar gibi diğer kavramlar arasındaki ilişki üzerinden bir okuma yaparak sosyal değişmeye dair sınırları biraz daha netleşen bir açıklama sunma imkânı elde edilmiştir. Buna göre:

Değişimin ardındaki temel itici güç; hâkim olanların seçkin konumlarını muhafaza edecek stratejileri geliştirmesi, tâbi olanların ise seçkinlerin yerini alma mücadelesidir. Bu mücadelede habitusun sunduğu seçenekler son derece önemlidir. Ayrıca habitus, toplumsal ürünlerle toplumsal beğeniler arasında konfigürasyon görevi görmektedir. Onun nesnel bağıntılarla öznel bağıntıların kesişim noktası olması ise faile belli güzergâhlar içinde önemli hareket alanı sağlayarak sosyal değişime imkân tanımaktadır. Diğer taraftan farklı bir habitusa dâhil olmak; faillere farklı yatkınlıklar, eğilimler ve olasılıklarla karşılaşma imkânı sunarak sosyal değişimle sonuçlanmaktadır.

⁷² Bourdieu, *Ayrim*, 658.

⁷³ Bourdieu, *Bekarlar Balosu*, 177-178.

⁷⁴ Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, 399.

⁷⁵ Bourdieu, *Ayrim*, 174.

Ayrım stratejileri de büyük ölçüde habitus üzerinden şekillenmektedir. Ayrım stratejisi gereği hâkim olanlar kendilerini tâbi olanlardan ayırmaya çalışırken tâbi olanlar da hâkim olanlarla özdeşleşmeye çalışırlar. Değişim genellikle bir üst sınıf üyesi olma veya üst sınıfın ayrıcalıklarını elde etme mücadelesi şeklinde yukarı yönlü bir çabanın ürünü olarak şekillenir. Failler eğitim, göç, çalışma hayatı, evlilik gibi çeşitli yollarla farklı habituslara dâhil olabilirler. Bu durum faillere farklı yatkınlıklar, eğilimler ve olasılıklarla karşılaşma imkânı sunarak sosyal değişime sebep olur. Genellikle hâkim olanların kendilerini tâbi olanlardan ayırma stratejisi sebebiyle habitusun kendi içinde bir dönüşüm yaşaması da sosyal değişimle sonuçlanabilmektedir. Sosyal değişimin bir başka sebebi ise habitusun ortaya koyduğu seçenekler yelpazesinin failin yaratıcılığıyla birleşmesidir. Böylece bireysel güzergâhlarla şekillenen önemli bir hareket alanı oluşur. Aynı sosyal şartların ürünü olan pek çok failin, içinde bulunduğu habitustan farklılaşmasının sebebi budur. Son olarak Bourdieu'nün sosyal değişmeyi tedricî bir süreç olarak tahayyül ettiğini, dolayısıyla sosyal değişimi genellikle zor, sınırlı ve yavaş cereyan eden bir olgu olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Görüldüğü üzere Bourdieu'nün habitus kavramı ile sosyal değişme problemini yan yana getirerek sosyal değişme üzerine odaklanmanın önemli açılımlar sağladığını söylemek mümkündür. Nitekim çalışma boyunca ele alınan hususlar habitus kavramının, toplumbilimlerin en önemli problemlerinden biri olan sosyal değişmeyi açıklamada önemli bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Sosyal değişimi makro-mikro, yapı-fail ikilemlerinin ötesinde değerlendirme fırsatı sunmaktadır. Ayrıca Bourdieu'nün toplumbilime katkısı üzerine azımsanmayacak çalışmalar yapılmasına karşın onun sosyal değişime dair görüşleri üzerine yeterince odaklanılmadığı ifade edilebilir. Elinizdeki çalışma bu açıdan da mütevazı bir katkı niteliğindedir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that there are no competing interests.

Kaynakça

- Bourdieu, Pierre. *Ayırım*. çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkkurt. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Bekarlar Balosu*. çev. Çağrı Eroğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Bourdieu, Pierre. *Bilimin Toplumsal Kullanımları*. çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Devlet Üzerine*. çev. Aslı Sümer. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995.
- Bourdieu, Pierre. *Sanatın Kuralları*. çev. Necmettin Kâmil Sevil. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *Toplumbilim Sorunları*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1997.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. çev. Erkan Ataçay. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Durkheim, Emile. *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2013.
- Durkheim, Emile. *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 3. Basım, 2018.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. ed. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Jourdain, Anne - Naulin, Sidonie. *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*. çev. Öykü Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kartal, Zeki. "Marxist Toplumsal Gelişme Aşamaları ile Rostow'un Gelişme Aşamaları Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 10/2 (2015), 231-244.
- Kızılçelik, Sezgin. *Sosyoloji Teorileri 1*. Konya: Yunus Emre Yayınevi, 2. Basım, 1994.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*. çev. Emir Aktan. Ankara: Alter Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto*. İstanbul: Yordam Kitap, 2. Basım, 2014.
- Parsons, Talcott. *Toplumsal Eylemin Yapısı*. çev. Nur Nirven - Adem Bölükbaşı. 2 Cilt. Ketebe Yayınevi, 2022.
- Swartz, David. *Kültür ve İktidar*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Tatlıcan, Ümit - Çeğin, Güney. "Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği". *Ocak ve Zanaat*. ed. Güney Çeğin vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Wallace, Ruth A. - Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. M. Rami Ayas - Leyla Elburuz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Zafer, Ayşenur Bilge. "Göç Çalışmaları İçin Bir Anahtar Olarak 'Kültürleşme' Kavramı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/30 (Ocak 2016), 75-92. <https://doi.org/10.21550/sosbilder.290739>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 78-98

Global İslâmi Hisse Senedi Endekslerinin Markov Rejim Değişim Modeli ile İncelenmesi

*Analysis of Global Islamic Stock Indices with Markov
Regime Change Model*

Doğan ÖZTÜRK

Öğr. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâm İktisadı ve Finansı Araştırma ve Uygulama
Merkezi (AKİFAM)

Lecturer, Afyon Kocatepe University Center of Islamic Economics and Finance
Afyonkarahisar/Türkiye

✉ doganozturk@aku.edu.tr orcid.org/0000-0001-8672-0436

Şuayıp ÖZDEMİR

Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü
Prof. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Economics and Administrative Sciences,
Department of Business Administration

Afyonkarahisar/Türkiye

✉ sozdemir@aku.edu.tr orcid.org/0000-0002-6799-8480

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31.08.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 27.04.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Öztürk, Doğan – Özdemir, Şuayıp. “Global İslâmi Hisse Senedi Endekslerinin Markov
Rejim Değişim Modeli ile İncelenmesi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran
2024), 78-98. <https://doi.org/10.52637/kiid.1353329>

Cite as: Öztürk, Doğan – Özdemir, Şuayıp. “Analysis of Global Islamic Stock Indices with
Markov Regime Change Model”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 78-
98. <https://doi.org/10.52637/kiid.1353329>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> •
kiid@aku.edu.tr



© Doğan ÖZTÜRK – Şuayıp ÖZDEMİR | Creative Commons Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Global İslâmi Hisse Senedi Endekslerinin Markov Rejim Değişim Modeli ile İncelenmesi

Öz

İslâmi Endeksler veya Türkiye’deki adlandırmayla Katılım Endeksleri; İslâm hukukuna uygun olarak mal, hizmet üretimi ve ticaretini yapan şirketlerin hisse senetlerinin yer aldığı endekslerdir. Oluşturulan bu endeksler, dinî hassasiyetlerinden ötürü geleneksel sermaye piyasasına yatırım yapmaktan kaçınan yatırımcılara alternatif olması amacıyla geliştirilmiş yatırım fonlarıdır. Müslüman yatırımcılar, hisse senedi piyasasına 20. yüzyıl sonuna kadar mesafeli durmuştur. Ancak ilerleyen safhalarda İslâm Hukuku âlimleri tarafından piyasalarda yatırım yapılmasına olanak sağlayacak belirli kriterler geliştirilerek İslâmi açıdan uygun hisse senetleri listelenmeye başlamıştır. Bu kapsamda belirlenen endeksler Şeria veya İslâmi Endeks olarak adlandırılmıştır. 1998 yılında Financial Times Stock Exchange Shariah World Index (FTSE) ile başlayan İslâmi Endekslerin sayısı giderek artmaktadır. Türkiye’de ilk defa 2011 yılında özel bir şirket (Bizim Menkul Değeler - BMD) tarafından FTSE, MSCI, STOXX, S&P ve Dow Jones İslâmi hisse senedi piyasası kriterlerine benzer biçimde Katılım Endeksi oluşturulmuştur. Endeks kriterleri “Faaliyet” ve “Finansal” kriterler olarak iki başlık altında belirlenmiştir. Faaliyet kriterlerine göre ana faaliyet konusu İslâm dininin yasak kıldığı; reklam ve medya, yetişkin eğlencesi, alkol, sinema, klonlama, konvansiyonel finans, eğlence, kumar, oteller, müzik, domuzla ilgili ürünler, tütün, altın ve gümüş ticareti, silahlar ve savunma alanında ticari faaliyette bulunan şirketler İslâmi Endekste yer alamazlar. İslâmi Endekslerin finansal kriterleri ise genel olarak faizli borçlanma oranı, alacaklar oranı, faiz getirili yatırımlar oranı ve haram faaliyetlerden gelirler oranından oluşmaktadır. Finansal kriterler aşamasında bir şirketin ana faaliyet konusu şer’î açıdan uygun olsa bile belirlenmiş olan finansal sınırlar (zarurete binaen) içerisinde kalması gerekmektedir. Örneğin; gıda sektöründe faaliyet gösteren bir şirketin faaliyet konusu şer’î açıdan uygunken şirketin yüksek oranda faiz karşılığı borçlanarak kendini finanse etmesi, yüksek oranda faiz getirili menkul kıymete sahip olması veya toplam gelirleri içerisinde meşru olmayan gelirleri oranının %5’i geçmesi halinde endekse giremeyecektir. Bu ve benzeri durumlarda kriterleri karşılamayan şirketler İslâmi açıdan yatırım yapılması uygun olmayan şirketler olarak kabul edilmekte ve endekse alınmamaktadır. İslâmi endeksler ile ilgili kriterler ve farklı endekslerin karşılaştırmalı tabloları metin içerisinde gösterilmiştir. Borsa İstanbul (BİST) hisse senedi piyasasında bu kriterlere uyan şirketler Katılım Endeksinde listelenerek Türkiye’de İslâmi hassasiyete sahip yatırımcıya alternatif olarak sunulmaktadır. İlk defa 2011 yılında hesaplanmaya başlanan Katılım Endeksi bugün itibarıyla BİST tarafından 6 farklı türde hesaplanmaktadır. Bunlar; Katılım 30, Katılım 50, Katılım 100, Katılım Sürdürülebilirlik, Katılım Tüm ve Katılım Temettü Endeksleridir. Bu çalışmada, uluslararası İslâmi endekslere ve Türkiye’de Katılım Endeksine yatırım yapan yatırımcıların finansal kararları arasında bir bağlantı veya etkileşim olup olmadığının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Literatür incelendiğinde Katılım Endeksi ve uluslararası İslâmi endeksler arasındaki etkileşimi inceleyen sınırlı sayıda çalışma olduğu görülmüştür. Bu nedenle araştırmamızın yatırımcılara yol göstereceği ve literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmada, Dow Jones Islamic Market Turkey Indeks, Dow Jones Word Islamic Market Indeks, Financial Times Stock Exchange Shariah World Indeks, Morgan Stanley Word Islamic Indeks ve Standard and Poors Global Shriah Indeks’inin 14.10.2013 - 26.05.2023 arası dönemde 2.330 günlük verilerine Markov Rejim Değişim Analizi uygulanmıştır. Markov Rejim Değişim analizi sonuçlarına göre; S&P’nin Türkiye Katılım Endeksi üzerinde yüksek ve düşük rejimde anlamlı bir etkisinin olmadığı ancak Dow Jones ve MSCI’nin Türkiye Katılım Endeksi üzerine her iki rejimde de istatistiksel olarak anlamlı bir etkisinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. FTSE’nin ise Türkiye Katılım Endeksi üzerine istatistiksel olarak düşük rejimde etkisi tespit edilirken yüksek rejimde anlamlı bir etkisinin olmadığı görülmüştür. Ek olarak Katılım Endeksi, Dow Jones, FTSE ve MSCI İslâmi Endekslerinin %99, S&P’nin

ise %98 oranda yüksek rejime sahip oldukları tespit edilmiştir. Endeksler günü yükseliş trendiyle yatırımcısına kâr getirisiyle kapattıysa ertesi günde yaklaşık %99 ihtimalle yine getiri sağlayacağı ancak %1'den daha az bir ihtimalle ise düşük rejime geçebilme ihtimaline sahip oldukları anlaşılmıştır. İslâmi Endekslerin düşük rejime sahip olduklarında ise bir sonraki gün %99 ihtimalle düşük rejimde kalmaya devam edecekleri görülmüştür. Bulgular literatürdeki az sayıdaki çalışmayla paralellik göstermektedir. Ampirik sonuçlar İslâmi Endekslerin aralarında güçlü bir etkileşim olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Dow Jones ve MSCI ile Türkiye Katılım Endeksi arasında doğrusal bir paralellik olduğu anlaşılmaktadır. İslâmi hisse senedi piyasalarına yatırım yapacak yatırımcılara bu sonuçların yol göstermesi umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm İktisadı, İslâmi Hisse Senedi Piyasası, Şeria Endeks Kriterleri, Katılım Finans, Markov Switching, Rejim Değişimi.

Analysis of Global Islamic Stock Indices with Markov Regime Change Model

Abstract

Islamic Indexes, or as they are known in Turkey, Participation Indexes, are indexes that include the stocks of companies that engage in the production and trade of goods and services in accordance with Islamic law. These indexes are investment funds developed as an alternative to investors who avoid investing in the traditional capital market due to their religious sensitivities. Muslim investors were initially cautious about the stock market until the end of the 20th century. However, over time, specific criteria were developed by Islamic jurists to allow investment in the markets, and lists of Sharia-compliant stocks began to emerge. In this context, the indexes that were established were called Sharia or Islamic Indexes. The number of Islamic Indexes has been increasing since the launch of the Financial Times Stock Exchange Shariah World Index (FTSE) in 1998. In Turkey, for the first time in 2011, a private company (Bizim Menkul Değerler - BMD) created the Participation Index, which is similar to the criteria of FTSE, MSCI, STOXX, S&P, and Dow Jones Islamic stock market criteria. The index criteria are divided into two main categories: "Activity" and "Financial" criteria. According to the Activity criteria, companies engaged in activities that are prohibited by Islamic law, such as advertising and media, adult entertainment, alcohol, cinema, cloning, conventional finance, entertainment, gambling, hotels, music, pork-related products, tobacco, gold and silver trading, weapons, and defense-related commercial activities, cannot be included in the Islamic Index. The financial criteria for Islamic Indexes generally include interest-bearing debt ratio, accounts receivable ratio, interest-yielding investment ratio, and the ratio of income from forbidden activities. Even if a company's main activity is considered permissible in Sharia, it must remain within the specified financial limits in the financial criteria stage. For example, if a company in the food sector has a Sharia-compliant main activity but heavily relies on interest-bearing debt for financing, has a significant amount of interest-yielding securities, or if more than 5% of its total income comes from prohibited sources, it will not be included in the index. Companies that do not meet these criteria are considered unsuitable for Islamic investment and are not included in the index. The criteria and comparative tables of different Islamic indexes are shown in the text. In the Borsa Istanbul (BIST) stock market, companies that meet these criteria are listed in the Participation Index, providing an alternative for investors in Turkey with Islamic sensitivities. The Participation Index, which was first started to be calculated in 2011, is currently calculated by BIST in six different categories. These are: Participation 30, Participation 50, Participation 100, Participation Sustainability, Participation All and Participation Dividend Index. This study aimed to determine whether there is a connection or interaction between international Islamic indexes and the Participation index in Turkey among investors who invest in Islamic indexes and the financial decisions they make. A review of the literature revealed a limited number of studies examining the interaction between the Participation index and international Islamic

indexes. Therefore, our research is considered important as it is expected to contribute to investors and the literature. In this study, a Markov Regime Switching Analysis was applied to the 2,330 daily data of the Dow Jones Islamic Market Turkey Index, Dow Jones World Islamic Market Index, Financial Times Stock Exchange Shariah World Index, Morgan Stanley World Islamic Index, and Standard and Poor's Global Sharia Index for the period between 14.10.2013 and 26.05.2023. According to the results of the Markov Regime Switching analysis, it was determined that S&P does not have a significant impact on the Turkey Participation Index in either the high or low regimes, while Dow Jones and MSCI have a statistically significant impact on the Turkey Participation Index in both regimes. FTSE was found to have an impact on the Participation Index in the low regime but not in the high regime. Additionally, it was determined that the Participation Index, Dow Jones, FTSE, and MSCI Islamic Indexes have a 99% high regime, while S&P has a 98% high regime. It was understood that if the indexes closed the day with an upward trend, there is approximately a 99% chance that they would provide returns the next day, with a probability of transitioning to the low regime of less than 1%. When Islamic Indexes are in the low regime, it was found that there is a 99% chance that they will continue to stay in the low regime the next day. The findings are parallel to the limited number of studies in the literature. For example, there appears to be a linear parallelism between Dow Jones and MSCI and the Turkish Participation Index. The empirical results indicate a strong interaction among Islamic Indexes. It is hoped that these results will guide investors who want to invest in Islamic stock markets.

Keywords: Islamic Economics Islamic Stock Market, Sharia Index Criteria, Participation Finance, Markov- Markov-Switching, Regimes, Regime Shifts.

Giriş

İslâm İktisadı, insanların iktisadi faaliyetlerini İslâm hukuku çerçevesinde gerçekleştirdiği bir süreçtir. Müslümanlar doğumundan ölüm anına kadar yaşadıkları her anda olduğu gibi iktisadi hayatında da Allah'ın emirlerini ve yasaklarını dikkate almaktadır. Bu minvalde Allah'ın emir ve yasaklarına göre üretilen yiyecekleri, malları veya hizmetleri tercih etmektedir. Müslümanlar böylece, yüce yaratıcının rızasını kazanmayı ve iki cihan saadetini ümit ettikleri için tasarruflarını İslâmi finansal enstrümanlar ile değerlendirme gayreti içerisindeyler. Bu çerçevede risklere karşı kendilerini korumak için tekafül şirketlerini, fonlarını kısa vadede muhafaza etmek veya reel sektörde değerlendirip kâr etmesi için katılım bankalarını, uzun vadede fonlarını değerlendirmek için ise sermaye piyasasını tercih etmektedir. İnançlı insanlar özellikle sermaye piyasasında İslâmi tahvil olarak adlandırılan sukuk veya İslâmi kurallara uyan şirketlerin hisse senetlerinin işlem gördüğu İslâmi Endeksler aracılığıyla yatırım yaparak helal yoldan kazanç elde etmeye çalışmaktadırlar.

İslâmi banka ve finansal kuruluşlar, 20. yüzyılın son çeyreğinde Müslüman yatırımcıların yatırımlarını yapabileceği kurumlar olarak faaliyet göstermeye başladı. Süreç içerisinde katılım bankaları, Müslüman yatırımcılara her ne kadar alternatif bir yatırım alanı sunsa da sunduğu yatırım aracı sınırlı sayıda kalmıştır. Alanı genişletmek ve ürün çeşitliliğine sahip olmak arzusunda olan yatırımcılar İslâm hukukuna uygun ürün arayışını sermaye piyasası araçlarına yönelmekte buldular. İlk yıllar, İslâmi hassasiyeti yüksek olan fon sahipleri için hisse senedi piyasası caiz bir alan olarak görülmedi. Fakat 1990'ların sonuna doğru İslâmi kurallara uyan şirketlerin hisse senetlerinin alınabileceği düşüncesi ortaya çıktı. Bu düşüncenin ilk mahsulü olarak Dünya'da ilk defa İslâmi prensiplere uygun hareket eden şirketlerin hisse senetlerinin olduğu endeks 1998 yılında Kuveyt ile FTSE grubu iş birliğiyle kuruldu. 1999 yılında Dow Jones Islamic Market Endeks kurularak Müslüman yatırımcılara ikinci bir endeks olarak hizmet vermeye başladı. Bu ivmeyi 2006 yılında Standard and Poor's Islamic Index, 2007 yılında MSCI Islamic Endeks faaliyete geçerek hızlandırdı ve bugün dünyada yüzde fazla İslâmi

Endeks faaliyet göstermektedir¹ Dünya’da “Şeria Endeksi” veya “İslâmi Endeks” olarak isimlendirilen endeks Türkiye’de “Katılım Endeksi” olarak ifade edilmektedir. Türkiye’de 2011 yılında hesaplanmaya başlanan Katılım Endeksi; 1.10.2021 itibariyle BİST tarafından Katılım 30 (XK030), Katılım 50 (XK050), Katılım 100 (XK100), Katılım Sürdürülebilirlik (XSRDK), Katılım Tüm Endeksleri (XKTUM) ve 1.11.2022 tarihinde Katılım Temettü Endeksi (XKTMT) hesaplanmaya başlamıştır.

Katılım endeksleri Türkiye’de önce özel bir şirket tarafından sonra BİST tarafından hesaplanmıştır. BİST, katılım endekslerine ait hesaplama verilerini 1.10.2021 tarihinden itibaren paylaşmaktadır. Bu yüzden araştırmada kullanılan verilere ilişkin olası tartışmalardan uzaklaşmak amacıyla uluslararası düzeyde uzun süreli veri setine sahip Dow Jones Islamic Market Turkey Index verileri tercih edilmiştir.

Katılım Endeksi, İslâm’ın yasakladığı mal ve hizmet ürünlerinden ve faaliyetlerinden uzak duran şirketlerin hisse senedinin borsalarda alınıp satılmasına binaen oluşturulmaktadır. Global İslâmi hisse senedi endekslerinin İslâmi kriterlerine ilişkin bilgileri Tablo 1’de özetlenmiştir. Global İslâmi Hisse Senedi Endekslerinin Karşılaştırmalı Finansal Kriter Tablosu incelendiğinde bir şirketin:

- Borçlanma oranı: Toplam Faizli Krediler Toplamı Şirketin Toplam Piyasa Değeri bütün Katılım Endeksine göre %33’ünden fazla olamaz.
- Alacaklar Oranı: Alacak Hesapları Şirketin Toplam Piyasa Değerinin Dow Jones, MSCI ve S&P’ye göre %33’ünü, FTSE göre ise %50’sini geçemez.
- Faizli Yatırımlar Oranı: Faiz Getirili Nakit ve Menkul Kıymet varlıkları Şirketin Toplam Piyasa Değerinin; Katılım Endeksine göre %30’u diğer endekslere göre ise %33’ünden fazla olamaz.
- Haram Faaliyetlerden Gelirler Oranı: Katılım, FTSE, Stoxx ve S&P’ye göre şirketin haram faaliyetlerden elde ettiği gelir toplam gelirin % 5’inden fazla olamaz.

¹ Salih Ülev - Mücahit Özdemir, “Katılım Endeksi ile Piyasa Faiz Oranları Arasındaki Nedensellik İlişkisi”, Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Kongresi (ICISEF), (2015), 47-54.

Tablo 1: Global İslâmi Hisse Senedi Endekslerinin Karşılaştırmalı Finansal Kriter Tablosu

	Kalıtım Endeksi	Dow Jones	MSCI	FTSE	STOXX	S&P
Borçlanma Oranı	Toplam Faizli Borçlar/ Toplam Piyasa Değeri veya Toplam Varlıklar: < %33	Toplam Faizli Krediler/ Toplam Piyasa Değeri: < %33	Toplam Faizli Krediler/Toplam Varlık: < %33.33	Toplam Faizli Krediler/Toplam Varlık: < %33.33	Toplam Faizli Krediler/ Toplam Varlık: <%33.33	Toplam Faizli Krediler/ Toplam Piyasa Değeri: < %33
Alacaklar Oranı	-	Alacak Hesapları/Toplam Piyasa Değeri: < %33	Alacak Hesapları+ Nakit Toplam Varlık: < %33.33	Alacak Hesapları & Nakit Toplam Varlık: < %50	-	Alacak Hesapları/Toplam Piyasa Değeri: < %33
Faizli Yatırımlar Oranı	Toplam Faizli Varlıklar/Toplam Piyasa Değeri: < %33	Faiz Getirili Nakit ve Menkul kıymetler/Toplam Piyasa Değeri: < %33	Faiz Getirili Nakit ve Menkul kıymetler/Topla m Varlık: < %33.33	Faiz Getirili Nakit ve Menkul kıymetler/Toplam Varlık: <%33.33	Faiz Getirili Nakit ve Menkul kıymetler/Toplam Piyasa Değeri: < %33	Faiz Getirili Nakit ve Menkul kıymetler/Toplam Piyasa Değeri: < %33
Haram Faaliyetlerden Gelirler Oranı	Şirketin Haram Faaliyetlerden Elde Ettiği Gelirin Toplam Gelire Oranı %5'i aşmamalıdır.	-	-	Şirketin Haram Faaliyetlerden Elde Ettiği Gelirin Toplam Gelire Oranı %5'i aşmamalıdır.	Şirketin Haram Faaliyetlerden Elde Ettiği Gelirin Toplam Gelire Oranı %5'i aşmamalıdır.	Şirketin Haram Faaliyetlerden Elde Ettiği Gelirin Toplam Gelire Oranı %5'i aşmamalıdır.

Kaynak: Adamson, 2015: 72², Yıldırım ve İlhan 2018: 14-17³, Çonkar vd, 2019: 572⁴ 5 Tırman ve Keçeci, 2023:313.

Tablo 2'de Global İslâmi Hisse Senedi Endekslerinin Karşılaştırmalı Faaliyet Konusu Kriterleri Tablosu incelendiğinde; Reklam ve Medya, Yetişkin Eğlencesi, Alkol, Sinema, Klondlama, Konvansiyonel Finans, Eğlence, Kumar, Oteller, Müzik, Domuzla İlgili Ürünler, Tütün, Altın ve Gümüş

² Hampus Adamsson, *Essays on Islamic Equity Investing* (University of St Andrews, Thesis, 2015), 1-209.

³ Ramazan Yıldırım - Bilal İlhan, "Fikhi Filtreleme Metodolojisi - Yeni Bir Fikhi Yaklaşım [Shari'ah Screening Methodology - New Shari'ah Compliant Approach]", *Mpra Paper*, sayı (Kasım 2018), 1-30.

⁴ Çonkar, vd., *Katılım Endeksi ve Dünya İslâmi Endeks Normlarının Kıyaslanması & Comparison of Participation Index Criteria and World Islamic Indices Criteria*, Konya, Çizgi Yayınevi, (2019), 563-575.

⁵ Nurullah Tırman - İbrahim Keçeci, "Katılım-esaslı Yatırım Fonlarında Oluşan Mahzurlu Gelirlerin Sosyal Yardım Faaliyetlerine Aktarılmasına İlişkin Bir Öneri", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/Özel Sayı (15 Ekim 2023), 313.

Ticareti ile Silahlar ve Savunma sektörleri alanında faaliyet gösteren firmalar İslâmi Hisse Senedi Piyasa kriterlerine genel itibariyle uymadıkları için katılım endeksleri içerisinde yer alamayacaklardır.

Tablo 2: Global İslâmi Hisse Senedi Endekslerinin Karşılaştırmalı Faaliyet Konusu Kriterleri Tablosu

	Kalıtım Endeksi	Dow Jones	MSCI	FTSE	STOXX	S&P
Reklam & Medya	Yasak	-	Yasak	-	Yasak	Yasak
Yetişkin Eğlencesi	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak
Alkol	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak
Sinema	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	-
Klonlama	Yasak	-	-	-	Yasak	Yasak
Konvansiyonel Finans	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak
Eğlence	Yasak	Yasak	-	-	Yasak	-
Kumar	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak
Oteller	Yasak	-	Yasak	Yasak	Yasak	-
Müzik	Yasak	-	Yasak	Yasak	Yasak	-
Domuzla İlgili Ürünler	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak
Tütün	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak
Altın ve Gümüş Ticareti	Yasak	-	-	-	Yasak	Yasak
Silahlar ve Savunma	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	Yasak	-

Kaynak: Adamson, 2015: 72⁶, Yıldırım ve İlhan 2018: 14-17⁷, Çonkar vd, 2019: 57.⁸

⁶ Hampus Adamsson, *Essays on Islamic Equity Investing* (University of St Andrews, Thesis, 2015), 1-209

⁷ Ramazan Yıldırım - Bilal İlhan, "Fikhi Filtreleme Metodolojisi - Yeni Bir Fikhi Yaklaşım [Shari'ah Screening Methodology - New Shari'ah Compliant Approach]", *Mpra Paper*, sayı (Kasım 2018), 1-30.

⁸ Çonkar, vd., *Katılım Endeksi ve Dünya İslâmi Endeks Normlarının Kıyaslanması & Comparison of Participation Index Criteria and World Islamic Indices Criteria*, Konya, Çizgi Yayınevi, (2019), 563-575

Araştırma, dört aşamada yapılmıştır. İlk olarak çalışmanın amacını en iyi şekilde yansıtaacağı düşünülen ve Dünya’da öne çıkan; Dow Jones Word Islamic Market Index (DOW JONES) Financial Times Stock Exchange Shariah World Index (FTSE), Morgan Stanly Word Islamic Endeks (MSCI) ve Standart and Poors Global Shriah Index’in (S&P) ile Dow Jones Islamic Market Turkey Index değişken olarak seçilmiştir. Şeria/İslâmi/Katılım endekslerine ait 2330 günlük veri seti oluşturulmuştur. İkinci aşamada zaman serileri analizinin ilk adımı olarak görülen ve literatürde en çok kullanılan birim kök testleri Philips Peron (PP) ve Augmented Dickey-Fuller (ADF) uygulanmış ve sonuçları rapor edilmiştir. Üçüncü aşamada Markow-Switching Modeli ile analizi yapılmıştır. Son olarak elde edilen bulgular raporlanarak yorumlanmaya çalışılmıştır.

1. Literatür Özeti

Son yıllarda araştırmacılar tarafından finansal zaman serileri analizinde Markow-Switching yöntemi yoğun olarak kullanılmaktadır. Bu başlık altında bu yöntemle yapılan çalışmalar incelenmiş ve özetlenmeye çalışılmıştır.

Krolzing (2003) makalesinde, Hamilton’ın ABD ekonomik döngüsü analizinde kullandığı Markov-Switching yaklaşımını kullanarak Avrupa bölgesi ekonomik döngüsünün tanımlanması ve tarihlendirilmesi konularını ele almıştır. Euro bölgesindeki ekonomik büyümenin stokastik rejim değişimleri, Markov değişim modellerinin son yirmi yılın toplu ve tek merkezli Euro bölgesi reel GSYİH büyüme verilerine uyumlaştırılmasıyla elde etmiştir. Modellerin istatistiksel olarak tutarlı ve ekonomik olarak anlamlı olduğunu görmüştür. Markov-Switching modellerinden elde edilen rejim olasılıklarına dayanarak Euro bölgesi iş döngüsü tarihlendirilmiş ve 1980 birinci çeyrekte 1981 birinci çeyreğe ve 1992 üçüncü çeyrekte 1993 ikinci çeyreğe kadar olan durgunlukları ortaya çıkarmıştır. Sekiz Avrupa Birliği üye ülkesindeki reel GSYİH büyüme oranlarının Markov-Switching analizi, Euro bölgesindeki ekonomik döngülerin son yirmi yılda mükemmel bir şekilde senkronize edilmemiş olmasına rağmen, ortak bir Euro bölgesinin varlığına ilişkin güçlü kanıtların olduğunu ortaya koymuştur⁹.

Bildirici ve Bozoklu (2010), yaptıkları araştırmada çoklu denge bağlamında beklentinin, belirsizliğin ve inancın iktisadi sistem üzerindeki etkisini tespit etmeye çalışmışlardır. Modelin bir rejimden diğer rejime yani düşük rejimden yüksek rejime/ yüksek rejimden düşük rejime geçişin daha önce yapılan çalışmalarda olduğu gibi yumuşak olduğunu ifade etmişlerdir. Yaptıkları araştırma sonucunda serilere ilişkin asimetri özelliğine ait delillerin tespit edilmesi için serilerin özellikleri doğrusal olmayan zaman serisi tekniklerle ile daha iyi ortaya konabileceğini söylemişlerdir. Ayrıca Markov değişim tekniğinde asimetrinin modele bağlı olduğu, Türkiye ekonomisi içinde incelenen dönemde teyit ettiklerini belirtmişlerdir. Türkiye ekonomisi için Sanayi Üretim Endeksi, Reel Kesim Güven Endeksi ve İMKB 100 değişkenleri ile yapılan Markov değişim VAR modelleri iktisadi göstergelerin temeli olmayan beklentilerindeki iniş-çıkışlarla ekonomide oluşan iniş-çıkışlar arasındaki bağlantının varlığını istatistiksel olarak tespit etmişlerdir. Bulguların 1994, 2000-2001 ve 2008-2009 dönemlerinde gerçekleşen resesyonlarda önemli bir rol oynadığını ve ilgili dönemde çoklu denge özelliğinin varlığına işaret ettiğini belirtmişlerdir.¹⁰

Çevik, vd., (2012), MS-Var modelinin betimlemede doğrusal VAR modele nispeten daha güzel netice verdiğini ifade etmişlerdir. Analizde ayrıca, MS-VAR modeli rejimlerinin

⁹ Hans-Martin Krolzig, “Markov-Switching Procedures for Dating the Euro-Zone Business Cycle”, *Vierteljahrshefte zur Wirtschaftsforschung / Quarterly Journal of Economic Research* 70/3 (2001), 339-351.

¹⁰ Melike Bildirici - Umit Bozoklu, Koç University-TUSIAD Economic Research Forum Working Papers, “Beklentilerin Ekonomi Uzerine Etkileri: MS-VAR Yaklasimi”, Koç University-TUSIAD Economic Research Forum Working Papers, (Haziran 2010), 1-40.

kazandıran ve kaybettiren piyasa dönemleri olarak isimlendirilebileceğini söylemişlerdir. Çevik vd., elde ettikleri rejimlere yönelik Granger nedensellik testi ve etki tepki analizi uygulayarak kazandıran ve kaybettiren dönemlerin birbirinden ayrıştığını ortaya koymuşlardır.¹¹

Çayır, vd., (2015), çalışmalarında 2002 birinci çeyrek 2003 üçüncü çeyrek Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası (TCMB), Amerika Merkez Bankası (FED) ve Avrupa Birliği Merkez Bankası (ECB)'nin uyguladığı para politikasının Türk Bankacılık sektörüne olan etkisini araştırmışlardır. Merkez bankalarının politika faiz oranlarındaki artışın bankacılık sektörü karlılığını olumsuz yönde etkilediğini tespit etmişlerdir. Ayrıca genişleme döneminde TCMB para politikası bankacılık sektörünün kârlılığını negatif, FED para politikası ise pozitif etkilediğini ortaya koymuşlardır.¹²

Bayraç ve Doğan (2015), 1980 – 2002 dönemine ait Türkiye Cumhuriyeti'nin enerji tüketimini ve ekonomik büyümesi Markov Rejim Değişim modeliyle incelemişlerdir. Araştırma sonucunda iktisadi küçülme ve büyüme dönemlerinde enerji tüketiminin her iki durumda da büyümeyi olumlu bir şekilde etki ettiğini ortaya koymuşlardır. Öte yandan enerji tüketimiyle ekonomik büyümenin olumlu anlamda yüksek etkiye sahip olması, ekonominin büyüme dönemlerinde küçülme dönemlerine nispeten daha büyük olumlu etki yaptığını ifade etmişlerdir.¹³

Kılıç ve Çam (2016), araştırmalarında USD/TL döviz kuru, altın fiyatları ve borsa verilerinin günlük getiri oranlarını değişken olarak almışlardır. Değişkenlerin ikinci ve üçüncü gecikmeden Markov rejim değişimleri geçiş ihtimallerini tahmin etmeye çalışmışlardır. Çalışmada Yapay Sinir Ağları ve Markov zincirleriyle bir araya getirerek modelin öngörü gücüyle birlikte geçiş olasılıkları matrisinin her bir olasılığının doğru sınıflama başarısını da ortaya koymulardır. Böylece bir dizinin herhangi bir modeli için sonraki döneme ait getiri yönünün % kaç ihtimalle düşüş ya da yükseliş olacağını bilmenin yanı sıra bu ihtimalin % kaç ihtimalle gerçek olabileceğini incelemişlerdir. Örneğin altın fiyatlarının kazancı son üç günlük verisi düşüş eğilimine sahip olduğunda bir sonraki günün de düşüş eğiliminde olma ihtimali % 53,7'dir ve bu değer ilgili Yapay Sinir Ağları modeline göre sonuç negatiflik içeriyorsa bu tahmin %69,5 ihtimalle gerçekleşeceğini tespit etmişlerdir. Kılıç ve Çam, Altın fiyatlarının son üç günlük getirisi yükseliş trendindeyse bir sonraki gününün de yükseliş trendinde olma ihtimali %46,3 olduğunu bunun %60,9 ihtimalle de gerçekleşebileceğini söylemişlerdir.¹⁴

Koy (2016), çalışmasında BİST100 Endeksinin nonlineer yapısını Markov Rejim değişim Otoresif Modelleri ile analiz etmiştir. Analizde 03.01.2011 ile 30.09.2015 dönemindeki günlük fiyatları kullanmıştır. BİST100 Endeksinin 3 rejimli nonlineer yapısına yönelik belirtmeye sahip olduğunu tespit etmiştir. Koy çalışma sonucuna göre, endeksin nonlineer yapısını en ideal şekilde ifade eden tekniğin MSIH(3)-AR(0) olduğunu belirtmiştir.¹⁵

¹¹ Emrah İsmail Çevik vd., "ABD, Almanya ve Türkiye Hisse Senedi Piyasaları Arasındaki İlişkinin MS-VAR Model ile Analizi", *BDDK Bankacılık ve Finansal Piyasalar Dergisi* 6/1 (01 Haziran 2012), 133-156.

¹² Mustafa Çayır vd., "Tcmb, Fed Ve Ecb Para Politikalarının Türk Bankacılık Sektörü Performansı Üzerindeki Etkileri: Markov Switching Yaklaşımı (2002-2013)", *Maliye ve Finans Yazıları* 1/104 (19 Aralık 2015), 9-24.

¹³ Naci Bayrac - Emrah Dogan, *EY International Congress on Economics II (EYC2015), November 5-6, 2015, Ankara, Turkey*, "Türkiye'de Enerji Tüketiminin Ekonomik Büyüme Üzerindeki Etkileri: Markov Switching Yaklaşımı", *EY International Congress on Economics II (EYC2015), November 5-6, 2015, Ankara, Turkey*, (2015).

¹⁴ Salih Çam - Süleyman Bilgin Kılıç, "Altın Fiyatı Günlük Getirilerinin Yapay Sinir Ağları Algoritması Ve Markov Zincirleri Modelleri İle Tahmini", *Uluslararası İktisadi Ve İdari İncelemeler Dergisi*, (20 Ocak 2018), 681-694.

¹⁵ Ayben Koy, "Borsa İstanbul'un Doğrusal Olmayan Dinamiklerinin Markov Rejim Değişim Modelleriyle Açıklanması" (1. Lisansüstü İşletme Öğrencileri Sempozyumu, Gaziantep, Türkiye, 7 - 09 Nisan 2016, Gaziantep, 2016), 176-180.

Cergibozan ve Arı (2017), 1990-2013 dönemin de gerçekleşen Türk bankacılık krizlerinin nedenlerini Markov Rejim Değişim Modeli ile ortaya koymaya çalışmışlardır. Analize göre Türk Bankacılık krizlerinin sebeplerini; enflasyon ve faiz oranlarının yükselmesi, Türk Lirasının değerindeki düşüş, kamu genel bütçesinin bozulması, banka kredilerinin yükselmesi, likidite sorunu, banka rezervlerinin düşmesi ve banka açık pozisyonun artması olarak sıralamıştır.¹⁶

Enisan (2017), Nijerya'daki doğrudan yabancı yatırım (DYY) dinamiklerini Markov Rejimi kullanarak incelemiştir. Çalışmada DYY, GSYİH büyüme oranları, ihracat, ithalat, makroekonomik belirsizlik, enflasyon, iskonto oranı, döviz kuru değişkenleri ile 1986: 1-2012: 4 dönemini kapsayan üçer aylık verileri kullanmıştır. Enisan'ın araştırması Nijerya'da daha önce yapılan çalışmalardan iki önemli farklılığa sahiptir. Birincisi, Nijerya'daki doğrudan yabancı yatırım döngülerini incelemeyi sağlayan değişkenlerin parametrelerindeki potansiyel değişimleri dikkate alarak sabit ve trend dahil olmak üzere verileri Markov Rejim-Değişim modelinde kullanmıştır. İkincisi, çalışma doğrusal olmayan sıfır hipotezi için yapılan testlerden sonra doğrudan yabancı yatırım denklemlerindeki parametrelerin tahminleri doğrusallığın alternatif hipotezi olan doğrusal olmama hipotezine karşı test etmiştir. Sonuçlara göre DYY'nin ana belirleyicilerinin GSYH büyümesi, makro istikrarsızlık, finansal gelişme, döviz kuru, enflasyon ve iskonto oranı olduğunu söylemiştir. Enisan bu araştırmanın sonucunda, enflasyonu düşürebilen, ulusal paranın değerini artıran ve liberalleşmeyi sağlayan ülke daha fazla doğrudan yabancı yatırım çekeceğini Nijerya özelinden bütün doğrudan yabancı yatırım ihtiyacı olan ülkelere örnek olabileceğini sonuç olarak sunmuştur.¹⁷

Kula ve Baykut (2017), 02.01.1997 ile 31.12.2016 tarihli 4.959 günlük veri setini kullanarak analiz yapmışlardır. Koşullu varyans temelinde düşük ve yüksek rejimli olarak iki rejime sahip olduğunu belirterek düşük volatiliteye sahip rejime "düşük riskli rejim", yüksek volatiliteye sahip rejime "yüksek riskli rejim" olarak ifade etmişlerdir. BİST Endeksi volatilitesi yapısının MSGARCH (1,1) olarak tespit edildiği araştırma sonucunda BİSTX BANK düşük riskli rejim ısrarcılığının hakim olduğunu ortaya koymuşlardır. Endeks düşük riskli rejime sahip olma konusunda büyük olasılığa sahip olduğunu ve yüksek volatilitenin olduğu dönemlerde yüksek riskli rejimdeyken kârlılık seviyesinden düşük riskli rejime geçme yöneliminin olduğunu tespit etmişlerdir.¹⁸

Koy (2018), çalışmasında Ekim-1990 ile 2017 dönemine ait 7.077 gözlemlik inceleme yapmıştır. Çalışma da iki farklı volatilitate rejimi arasındaki geçiş olasılıkları ve durasyonları açıklamıştır. Petrol vadeli işlem sözleşmesinin volatilitesi, az ve çok oynaklığı olan rejimlerin arasında bir markov sürecine bağlı geçiş yaptığını ortaya koymuştur¹⁹

Koy ve Karaca (2018), Türk hisse senedi piyasasına yapılan uluslararası net portföy yatırımları, USD kuru, hisse senedi endeks getirisi ve Türkiye CDS primleri arasında ki ilişkileri çok değişkenli Markov Rejim Değişim Vektör Otogresif Modelleri (MMS-VAR) analiziyle araştırmışlardır. Değişkenler arasındaki ilişkiyi en etkin şekilde tanımlayabilmek amacıyla 2013 - 2016 dönemlerindeki haftalık veriler ile 3 rejimli; daralma (ay), ılımlı büyüme ve genişleme (boğa) modelini tercih etmişlerdir. Analiz sonucuna göre net portföy yatırımları ile döviz kuru arasındaki ilişkinin piyasanın içinde

¹⁶ Raif Cergibozan - Ali Ari, "Türkiye'deki Banka Krizlerine Yönelik Ekonometrik Bir Yaklaşım: Markov Rejim Değişim Modeli", *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 39/1 (20 Temmuz 2017), 47-64.

¹⁷ Akinlo A. Enisan, "Determinants Of Foreign Direct Investment In Nigeria: A Markov Regime-Switching Approach", *Review of Innovation and Competitiveness: A Journal of Economic and Social Research* 3/1 (28 Nisan 2017), 21-48.

¹⁸ Ender Baykut - Veysel Kula, "BİST Banka Endeksi'nin (XBANK) Volatilitate Yapısının Markov Rejim Değişimi GARCH Modeli (MSGARCH) ile Analizi", *Bankacılar* 28/102 (2017), 89-110.

¹⁹ Ayben Koy, *Regime Related Volatility in Oil Futures Prices* (SSRN Scholarly Paper, 01 Nisan 2018), Social Science Research Network, 175-184.

bulunduğu daralma ya da büyüme rejimlerinde aynı olmadığını her ikisinin arasında farklılıkların olduğunu ortaya koymuşlardır.²⁰

Bülbül ve Akgül (2018), çalışmasında Ocak 1990 ile Şubat 2017 döneminde ait finansal istikrarı tespit etmek için bir finansal stres endeksi oluşturarak politika yapıcılara yol göstermeyi amaçlamışlardır. Yapılan analizle düşük stres, normal stres ve yüksek stres dönemleri belirlemişlerdir. 1991, 1994, 1998, 2000-2001 2008 kriz yıllarında yoğunlaştığı bulgusuna ulaşmışlardır. Analizde döviz, hisse senedi, tahvil piyasaları ile uluslararası rezervlerinin düşük seviyede olması, büyük sermaye giriş ve çıkışlarının döviz kurlarında oluşturduğu volatilité ve politik istikrarsızlıklarına neden olduğunu ifade etmişlerdir.²¹

Çevik (2018), hisse senedi fiyatlarının bütünleşme derecesi etkin piyasalar hipoteziyle doğrudan ilişkili olduğunu söylemiştir. Çevik'in hipotezine göre, piyasaların zayıf formda etkin olarak adlandırılabilmesi için fiyatların rassal yürüyüş özelliğine sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. BİST 100 Endeksinin bütünleşme derecesi rejimlere bağlı olarak Markov-Switching ADF (MS-ADF) birik kök testi ile analiz etmiştir. MS-ADF testi sonucunda göre Borsa İstanbul'da zayıf formda etkin piyasalar hipotezinin geçerliliğinin rejimlere göre farklılaştığı ve bu sonuçlara göre, yüksek oynaklık rejiminde zayıf forma etkinlik sağladığını, düşük oynaklık rejiminde piyasanın zayıf formda etkin olmadığını ortaya koymuştur.²²

Koy vd. (2018), 2 Ocak 2002 - 28 Mart 2016 tarihli spot altın, gümüş, paladyum ve platinin gün sonu fiyatlarını veri seti olarak aldıkları çalışmalarında Uluslararası Kıymetli Metal Piyasalarının Rejim Dinamikleri'ni Markow Rejim modeliyle analiz etmişlerdir. Analiz sonucunda uluslararası kıymetli metal piyasasının daralma, ılımlı büyüme ve genişleme rejimine sahip olduklarına ulaşmışlardır.²³

Çevik ve Bugan (2018), konvansiyonel ve İslâmi hisse senedi piyasaları arasındaki rejime bağlı dinamik ilişkiyi, Markow-Switching Vector Autoregression (MS-VAR) modeli ve rejime bağlı Granger nedensellik testini kullanmışlardır. Bulgulara göre İslâmi hisse senedi piyasasının hem gelişmiş hem de gelişmekte olan piyasalardan etkilendiğini tespit etmişlerdir. Ayrıca, İslâmi hisse senedi piyasasının gelişmiş hisse senedi piyasasındaki bir şoka verdiği tepkiler, ayı piyasası rejiminde boğa piyasası rejimine göre daha güçlü ve daha kalıcı olduğunu görmüşlerdir. Son olarak rejimler boyunca İslâmi ve konvansiyonel hisse senedi piyasaları arasında güçlü bir ilişki olduğunu ortaya koymuşlardır. Ampirik sonuçlara göre rejimler boyunca konvansiyonel ve İslâmi hisse senedi piyasası arasında güçlü ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğunu dolayısıyla, İslâmi finans piyasalarının kriz dönemlerinde küresel şoklardan izole olmadığını görmüşlerdir. Bu durum yatırımcılar açısından risklere karşı İslâmi hisse senedi piyasaları portföy riskini azaltmadığı ve bu nedenle konvansiyonel hisse senedi piyasasına yatırım yapan finansal yöneticiler ve hedgerlar, portföylerini küresel riske karşı korumak için alternatif yatırımlar ve araçlar aramaları gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca politika yapıcıların şeriat tarama kriterlerinin İslâmi hisse senedi piyasalarını konvansiyonel piyasalardan ayırtmak için kullanılan kriterlerin yeterli olmayabileceğini, bu nedenle yetkililerin ve

²⁰ Ayben Koy - Süleyman Serdar Karaca, "Daralma Ve Genişleme Dönemlerinde Uluslararası Portföy Yatırımları Nasıl Etkileniyor? Türkiye Örneği", *Öneri Dergisi* 13/50 (01 Temmuz 2018), 90-105.

²¹ Hoşeng Bülbül - İşıl Akgül, "Türkiye Finansal Stres Endeksi ve Markov Rejim Değişim Modeli ile Yüksek Stres Dönemlerinin Belirlenmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 13/3 (31 Aralık 2018), 125-140.

²² Emrah İsmail Çevik, "Borsa İstanbul Zayıf Formda Etkin mi? Markov-Switching ADF Testi Yaklaşımı", *BDDK Bankacılık ve Finansal Piyasalar Dergisi* 12/2 (01 Aralık 2018), 9-30.

²³ Ayben Koy vd., "Uluslararası Kıymetli Metal Piyasalarının Rejim Dinamikleri", *Maliye ve Finans Yazıları* 1/107 (18 Nisan 2017), 26-40.

politika yapımcıların şeriat tarama kriterlerini gözden geçirmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁴

Hatipoğlu (2019), araştırmasında; İslâm ülkeleri için satın alma gücü paritesinin geçerliliğini tespit etmeyi amaçlamıştır. Döviz kurları ve enflasyonu değişken olarak almıştır. Markov rejim değiştirme modeli sonuçlarına göre Malezya ve Endonezya için satın alma gücü paritesinin geçerli olduğunu Fas ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde ise olmadığını ifade etmiştir.²⁵

Söylemez (2020), Çin, Hindistan, Brezilya, Güney Kore, Rusya, Meksika, Endonezya, Suudi Arabistan Türkiye, Arjantin ve Güney Afrika olmak üzere G20 ülkelerinin on iki banka ve finans endekslerinin 2010 – 2020 yılları arasındaki günlük getiri serilerinden faydalanarak Markov Rejim Değişim Karar Destek Modeli (MSGARCH) analiz yapmıştır. Söylemez, gelişmekte olan ülkelerin banka ve finansal endekslerinin rejim değişiklikleri gösterdikleri ve rejimlerde kalma sürelerinin birbirinden bağımsız ve farklı olarak gerçekleştiğini göstermiştir. Aynı zamanda gelişmekte olan ülkelerin banka endekslerine yapılacak orta ve uzun vadeli yatırımların getiri potansiyelinin yüksek olduğunu belirtmiştir.²⁶

Nunian vd. (2020) çalışmalarında, Markov-Switching ve Markov-Switching GARCH olmak üzere iki model kullanarak Malezya para birimi Ringgiti karşısında Çin Yuanı (CNY), ABD Doları (USD), Japon Yeni (JPY) Singapur Doları (SGD) ve Kore Wonu (KRW) olmak üzere beş farklı para biriminin 2006 4. çeyrek 2018 1. çeyrek verilerini baz alarak döviz kurlarını ve getirilerini analiz etmişlerdir. Markov-Switching modelinin en düşük Akaike Bilgi Kriteri (AIC) ve Bayesian Bilgi Kriteri (BIC) değerleri ve en yüksek log likelihood değeri nedeniyle Markov-Switching GARCH'tan daha iyi olduğuna ulaşmışlardır. Sonuçlar, Markov-Switching modeline göre CNY/MYR, KRW/MYR ve USD/MYR'nin her birinin Rejim 2'de oldukça kalıcı olduğunu, JPY/MYR ve SGD/MYR aksine Rejim 1'de yüksek kalıcılık gösterdiğini tespit etmişlerdir.²⁷

Ghorbel ve Jeribi (2021), G7 ülkeleri ve Çin'in petrol, kripto para, hisse senedi endeksleri ve altın için yapısal kırılmaları modellemek amacıyla Markov-Switching GARCH modelini uygulamışlardır. Araştırmacılar, 17 Ocak 2020 - 10 Aralık 2020 dönemi için petrol, Çin Hisse Senedi Endeksi ve Finansal Varlıkların (Kripto Para, Altın Ve G7 Hisse Senedi Endeksleri) oynaklıkları arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. MSBEKK-GARCH tahmin sonuçları, bir yandan petrolden hisse senedi endekslerine ve diğer yandan petrolden finansal varlıklara (altın ve bitcoin) volatilité yayılımını gösterdiğini tespit etmişlerdir. Ayrıca çalışmada, MSBEKK-GARCH ve MSDCC-GARCH modellerini kullanarak petrol, Çin ve finansal varlıklar arasındaki dinamik korelasyon ve volatilité yayılımını tahmin etmeyi amaçlamışlardır. Araştırmacılar hisse senedi endeksleri ve finansal varlıkların sadece kendi geçmiş volatilitelerine değil, aynı zamanda petrol fiyatının geçmiş volatilitésinden de etkilendiğini ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte, Çin endeksindeki şoklarla ilgili geçmiş haberler, finansal varlıkların mevcut koşullu oynaklığını önemli ölçüde etkilediğini vurgulamışlardır. Çin endeksi ve G7 borsa endeksleri arasındaki zamanla değişen korelasyona odaklanıldığında, 2019'un başlarında düşük ve özellikle Çin-Japon (SSE-Nikkei) ve Çin-İtalyan (SSE-FTSEMIB) çifti için yüksek oynaklık rejimi için COVID-19 salgın döneminde yüksek hale geldiğini ifade etmiştir.

²⁴ Emrah İsmail Cevik - Mehmet Fatih Bugan, "Regime-Dependent Relation between Islamic and Conventional Financial Markets", *Borsa İstanbul Review* 18/2 (Haziran 2018), 114-121.

²⁵ Mercan Hatipoğlu, "Seçilmiş İslâm Ülkeleri İçin Satın Alma Gücü Paritesinin Geçerliliği Üzerine Bir Çalışma", *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/1 (15 Ocak 2019), 53-62.

²⁶ Yakup Söylemez, "Gelişmekte Olan Ülkelerin Banka Endekslerindeki Rejim Değişikliklerinin Analizi", *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/23 (31 Temmuz 2020), 585-608.

²⁷ Mohd Azizi Amin Nunian vd., "Modelling Foreign Exchange Rates: A Comparison between Markov-Switching and Markov-Switching GARCH", *Indonesian Journal of Electrical Engineering and Computer Science* 20/2 (01 Kasım 2020), 917-923.

Sonuç olarak, altın ve bitcoin'in kriz sırasında Çinli yatırımcılar için güvenli bir liman olarak kabul edildiğini ifade etmişlerdir. Yüksek volatilité rejimi için ham petrol ve finansal varlıklar arasındaki dinamik korelasyon, MSDCC GARCH modelini kullanarak, petrol fiyatı, Çin ve G7 Hisse Senedi Endeksleri arasındaki korelasyonun arttığını ve bunun da COVID-19 salgınının bulaşma etkisini tanımladığını belirtmişlerdir. Ayrıca WTI-altın ve WTI-bitcoin denklemleri için korelasyonların asimetric olduğunu tespit etmişlerdir. Altının aksine, ham petrole yatırım yaparken küresel salgın sırasında bitcoinin güvenli bir liman olarak düşünülmediğini ortaya koymuşlardır.²⁸

Mahmoudi ve Ghaneei (2021), ham petrol piyasasının Toronto Borsası (TSX) üzerindeki etkisini analiz etmeyi amaçlamışlardır. Araştırmada aylık verilere dayalı doğrusal olmayan ilişkilerin tespitine odaklanmışlardır. 1970'den 2021'e kadar olan verileri, Markov-Switching vektör oto regresyon (VAR) modeli kullanarak analiz etmişlerdir. Analiz sonuçlarına göre TSX'in getirisini iki rejime de sahip olduğu görmüşlerdir. Hisse senedi Endeksinin büyüme oranı pozitif olduğunda pozitif getiri (Rejim 1); ve Hisse Senedi Endeksinin büyüme oranı negatif olduğunda negatif getiri (Rejim 2) olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca, Rejim 1'in, Rejim 2'den daha oynak olduğunu görmüşlerdir. Bulgular ayrıca, ham petrol piyasasının Rejim 1'de hisse senedi piyasası üzerinde negatif bir etkiye sahipken, Rejim 2'de hisse senedi piyasası üzerinde pozitif bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Araştırmacılar bu etkiyi Rejim 1'de Rejim 2'ye kıyasla daha belirgin bir şekilde ortaya koymuşlardır. Ayrıca, petrol fiyatının iki dönem gecikmesi Rejim 1'de hisse senedi getirisini azaltırken, Rejim 2'de hisse senedi getirisini artırdığını tespit etmişlerdir.²⁹

Mathlouthi ve Bahloul (2022), Kasım 2008'den Ağustos 2020'ye kadar gelişmekte olan, öncü ve gelişmiş piyasaların aylık verilerini kullanarak İslâmi ve konvansiyonel endeks getirileri arasındaki etkileşime bağlı rejim ve nedensellik ilişkileri araştırmışlardır. Çalışmada, ilk önce konvansiyonel ve İslâmi endeks rejim değişikliği davranışlarını tespit etmek için MS-AR modelini analiz etmişlerdir. Araştırmacılar ikinci olarak, endeks getirileri arasındaki etkileşimini test etmek için Markov-Switching modelini analiz etmişlerdir. Son olarak, İslâmi endeks getirileri arasında her iki yönde de nedensellik ilişkisi olup olmadığını görmek için Granger-nedensellik testini uygulamışlardır. Analiz sonuçlarına göre üç piyasa için tamamen farklı istikrar ve kriz rejimi olarak iki rejimin varlığını tespit ortaya koymuşlardır. Gelişmekte olan ve gelişmiş finansal piyasalar için, Markov-Switching regresyon sonuçlarına göre, her rejim boyunca iki endeks kategorisi arasında güçlü ve istatistiksel olarak önemli bir etkileşim olduğunu ortaya koymuşlardır. Yüksek volatilité dönemlerinde, İslâmi finansal ürün piyasaları uluslararası krize karşı tamamen dirençli olduğuna dair istatistiki olarak anlamlı bir sonuç elde edememişlerdir. Sonuç olarak Granger nedensellik testi sonuçlarına göre her bir rejimde İslâmi ve konvansiyonel endeksler arasında nedensel bir etki olduğunu kanıtlayamamışlardır. Ayrıca İslâmi finans piyasalarının kriz süresi boyunca geleneksel piyasalara göre daha dirençli olduğuna dair herhangi bir ampirik sonuç elde edememişlerdir. Son olarak sonuçlar politika yapıcılara: İslâmi endeksi konvansiyonel endekslerden farkını ortaya koyacak olan İslâmi endeks seçim kriterlerinin gözden

²⁸ Achraf Ghorbel - Ahmed Jeribi, "Contagion of COVID-19 pandemic between oil and financial assets: the evidence of multivariate Markov switching GARCH models", *Journal of Investment Compliance* 22/2 (01 Ocak 2021), 151-169.

²⁹ Mohammadreza Mahmoudi - Hana Ghaneei, "Detection of structural regimes and analyzing the impact of crude oil market on Canadian stock market: Markov regime-switching approach", *Studies in Economics and Finance* 39/4 (01 Ocak 2022), 722-734.

geçirilmesi gerektiğini, zira mevcut kriterlerin yeterince ayırt edici özelliklerde olmadığını ifade etmişlerdir.³⁰

Bu araştırmada, Türkiye Katılım Endeksi ile Dünya'nın önde gelen Uluslararası İslâmi Hisse Senedi Endeksleri arasında bir bağlantı veya etkileşim olup olmadığını tespiti Markow-Switching yöntemiyle incelenmiştir. Çalışma bu yönüyle önceki yapılan araştırmalardan ayrılmaktadır. Dinî hassasiyeti olan Müslüman yatırımcıların farklı coğrafya, farklı ekonomik ve siyasi koşullara rağmen yatırım kararlarına ilişkin pozitif/negatif bir bağ tespit edilmeye çalışılmıştır.

2. Veri ve Metodoloji

2.1. Veri

Veri, çalışmada araştırılan Global İslâmi Hisse Senedi Endeksleri; Dow Jones Islamic Market Turkey Index, Dow Jones Word Islamic Market Index, Financial Times Stock Exchange Shariah World Index, Morgan Stanly Word Islamic Endeks, Standart and Poors Global 1200 Shriah Index (S&P) Endekslerinin 14.10.2013 ve 26.05.2023 arası dönemde toplam 2330 günlük verisinden oluşmaktadır:

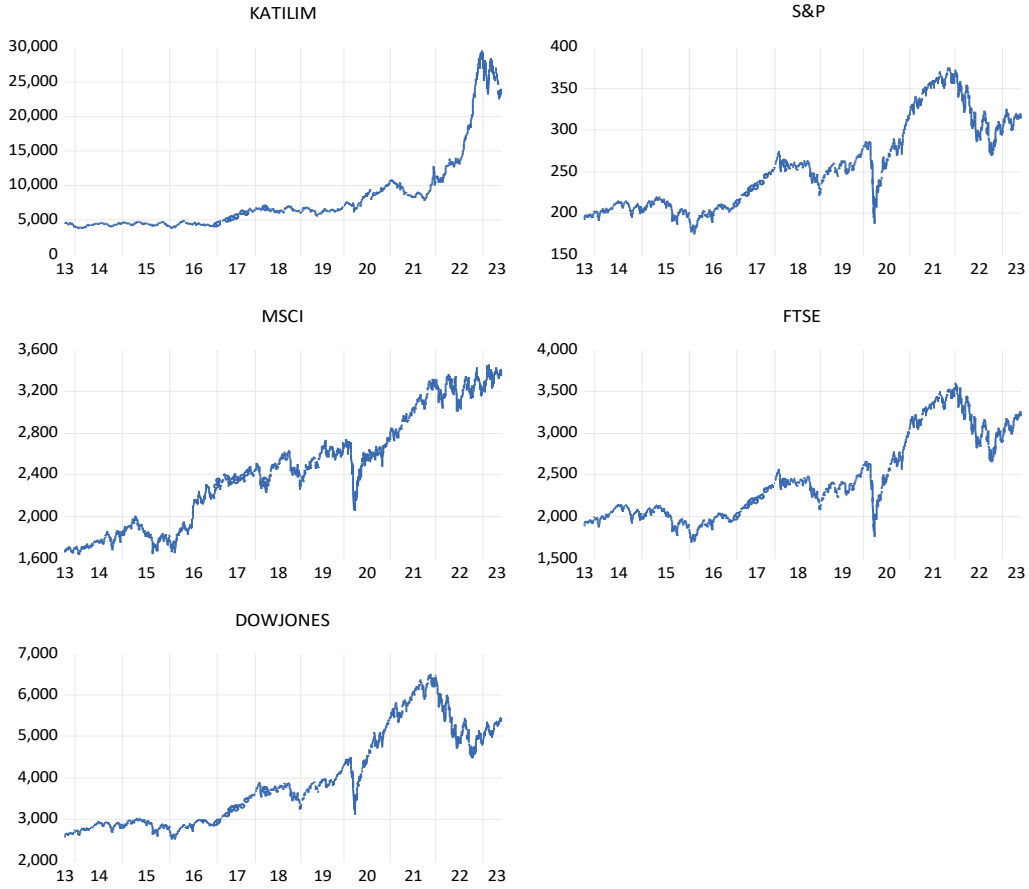
Tablo 3: Araştırmada Kullanılan Değişkenler

	Endeks	Açıklama	Kısaltma
1	Dow Jones Islamic Market Turkey Index	Türkiye Katılım Endeksi	KATILIM
2	Dow Jones	Dow Jones Word Islamic Market Index	DOWJONES
3	Financial Times	Financial Times Stock Exchange Shariah World Index (FTSE)	FTSE
4	Morgan Stanly	Morgan Stanly Word Islamic Endeks	MSCI
5	Standart and Poors	Standart and Poors Global 1200 Shriah Index	S&P

Analizde değişkenlere ait ham endeks değerlerinden faydalanılmış ve ilgili döneme ait beş değişkenin değişim grafiğine aşağıda yer verilmiştir:

Şekil 1: Değişkenlere Ait Zaman Serilerinin Grafiksel Görünümü

³⁰ Fatma Mathlouthi - Slah Bahloul, "Co-movement and causal relationships between conventional and Islamic stock market returns under regime-switching framework", *Journal of Capital Markets Studies* 6/2 (01 Ocak 2022), 166-184.



2.2. Metodoloji

Markov-Switching modeli, Rejim geçiş modeli olarak da bilinen Hamilton'un literatürdeki en popüler doğrusal olmayan zaman serisi modellerinden biri olmakla birlikte finans bilim dalında sıkça kullanılmaktadır. Hamilton (1989) GSMH'deki uzun vadeli trendin doğasını ve iş döngüsü ile ilişkisini karakterize etmeye çalışmıştır. Hamilton'dan önce bir grup araştırmacı ARIMA modelleri veya deterministik bir trend etrafında ARMA süreçleri kullanarak araştırmalar yapmıştır. Bir başka araştırmacı grubu ise ikinci bir yaklaşım ortaya koyarak, analizlerini doğrusal gözlemlenemeyen bileşen modellerine dayandırarak yapmıştır. Üçüncü bir yaklaşımı sergileyen araştırmacılar ise; iş döngüsü araştırmaları için uygunluğu inceleyen Engle ve Granger'ın (1987) eş-bütünleşik spesifikasyonunu kullanmıştır. Bu yaklaşımlar GSMH logaritmasının birinci farklarının doğrusal durağan bir süreç izlediği varsayımına dayanmaktadır. Bahsi geçen çalışmaların tümünde değişkenlerin optimal tahminlerinin gecikmeli değerlerinin doğrusal bir fonksiyonu olduğu varsayılmıştır. Ancak Hamilton araştırmasında, durağan olmamaya yönelik bu popüler yaklaşımlara alternatif önererek, gözlemlenen serilerin birinci farklarının doğrusal durağan bir süreç yerine doğrusal olmayan durağan bir süreç izlediğini ifade etmiştir. Markov-Switching regresyonunu kullanarak otoregresif bir sürecin parametrelerindeki değişikliklerin karakterize edilmesi Hamilton'un temel yaklaşımı olmuştur. Hamilton'un GSMH'nin gözlemlenen davranışına dayalı olarak bu tür değişimler hakkında optimal olasılık çıkarımı yapması çalışmasının özünü oluşturmaktadır. Sclove, rejimler gözlemlenebilir olsaydı olasılık fonksiyonunun ne olacağını hesaplamış ve daha sonra gerçek tarihsel rejimlerin, GSMH'nin bu ortak olasılığını gözlemlenmemiş rejimlerle birlikte büyük yapacak rejimler olduğunu

varsayımıştır. Hamilton'un yaklaşımı ise GSMH için gerçek marjinal olabilirlik fonksiyonunu çözmek, bu olabilirlik fonksiyonunu nüfus parametrelerine göre maksimize etmek ve daha sonra bu parametreleri ve verileri kullanarak gözlemlenemeyen rejimler hakkında en uygun istatistiksel çıkarımı yapmaktır.³¹ İlgili modelde, farklı rejimlerdeki zaman serisi davranışlarını karakterize edebilen çoklu yapılar (denklemler) içerir. Yapılar arasında geçişe izin vererek, bu model daha karmaşık dinamik kalıpları yakalayabilmektedir. Markov geçiş modelinin yeni bir özelliği, geçiş mekanizmasının birinci dereceden bir Markov zincirini takip eden gözlemlenemeyen bir durum değişkeni tarafından kontrol edilmesidir.³² Hamilton'un araştırması sayesinde Markov Değişim Modeli ile rejimlerdeki değişimleri tespit etmek mümkün hale gelmiştir. Böylece hem iktisat hem de finans temelli araştırmalarda sıklıkla kullanılmıştır.

K-boyutlu zaman serisi süreci olan değişken $\{y_t\}$, gözlemlenemeyen bir rejim değişkenine bağlıdır $s_t \in \{1, \dots, M\}$ bu da belirli bir durumda olma olasılığını temsil eder:³³

$$p(y_t | Y_{t-1}, X_t, s_t) = \begin{cases} f(y_t | Y_{t-1}, X_t; \theta_1) & \text{eğer } s_t = 1 \\ \vdots & \\ f(y_t | Y_{t-1}, X_t; \theta_M) & \text{eğer } s_t = M, \end{cases} \quad (1)$$

Burada $Y_{t-1} = \{Y_{t-j}\}_{j=0}^{\infty}$, y_t 'nin geçmişini gösterir ve X_t güçlü dışsal değişkenlerdir; θ_m m rejimi ile ilişkili parametre vektörüdür. İstatistiksel modelin tam bir açıklaması, (1)'in parametrelerinin bağlı olduğu stokastik ve gözlemlenemeyen rejimlerin evrimini yöneten bir mekanizmanın formüle edilmesini gerektirir. Durumlar için bir yasa belirlendikten sonra, rejimlerin evrimi verilerden çıkarılabilir. Markov Switching modellerinde rejim üreten süreç, geçiş olasılıkları tarafından tanımlanan sonlu sayıda duruma sahip ergodik bir Markov zinciridir:

$$p_{ij} = Pr(s_{t+1} = j | s_t = i). \quad \sum_{j=1}^M p_{ij} = 1 \quad \forall i, \quad j \in \{1, \dots, M\}, \quad (2)$$

Daha açık bir ifadeyle, s_t 'nin ergodik bir M durumlu Markov sürecini izlediği ve indirgenemez bir geçiş matrisi:

$$P = \begin{bmatrix} p_{11} & \dots & p_{1M} \\ \vdots & & \vdots \\ p_{M1} & \dots & p_{MM} \end{bmatrix},$$

Dolayısıyla, $t - 1$ zamanındaki bilgiye bağlı olarak t zamanında hangi rejimin işlemekte olduğu olasılığı yalnızca aşağıdaki istatistiksel çıkarıma bağlıdır s_{t-1} . $Pr(s_t | Y_{t-1}, X_t, s_{t-1}) = Pr(s_t | s_{t-1})$, Aynı zamanda Markov-Switching modeli yapısal kırılmaların olduğu modelleri de içerdiğinden, kalıcı kırılmaları tespit etmek için kullanılabilir.³⁴

3. Bulgular

³¹ James D. Hamilton, "A New Approach to the Economic Analysis of Nonstationary Time Series and the Business Cycle", *Econometrica* 57/2 (1989), 357-384.

³² Chung-Ming Kuan, "Lecture on the Markov Switching Model", *Institute of Economics Academia Sinica*, (01 Ocak 2002), 1-38.

³³ Hans-Martin Krolzig, "Predicting Markov-Switching Vector Autoregressive Processes Working Paper", *Journal of Forecasting*, (01 Ocak 2000), 1-30.

³⁴ Krolzig, "Predicting Markov-Switching Vector Autoregressive Processes Working Paper", 1-30.

Çalışmaya zaman serileri analizinin ilk adımı olarak görülen birim kök olup olmadığının incelenmesiyle başlanmıştır. Literatürde en çok tercih edilen “Philips Peron (PP) ve Augmented Dickey-Fuller (ADF)” birim kök testi değişkenler üzerinde test edilmiştir. Testin sonuçları Tablo 4’te verilmiştir:

Tablo 4: Augmented Dickey ve Fuller Phillips Perron Birim Kök Testi

Değişkenler	Augmented Dickey-Fuller (ADF) BİRİNCİ FARK			Philips Peron (PP) BİRİNCİ FARK		
	DÜZEYDE	KARAR	DÜZEYDE	KARAR	DÜZEYDE	KARAR
KATILIM	-2.8625 (0.997)	-20.9834 (0.000)	<i>I</i> (1)	-0.4982 0.9837	-45.2326 (0.000)	<i>I</i> (1)
DOW JONES	-2.1015 (0.544)	-46.2441 (0.000)	<i>I</i> (1)	-2.2131 0.4814	-46.2676 (0.000)	<i>I</i> (1)
FTSE	-2.5144 (0.321)	-43.4198 (0.000)	<i>I</i> (1)	-2.3872 0.386	-43.4743 (0.000)	<i>I</i> (1)
MSCI	-4.0875 (0.006)		<i>I</i> (0)	-3.9103 0.011		<i>I</i> (0)
S&P	-2.6909 (0.240)	-15.1550 (0.000)	<i>I</i> (1)	-2.5205 0.301	-44.652 (0.000)	<i>I</i> (1)

Tablo 4 incelendiğinde, Katılım Endeksi, Dow Jones, MSCI, FTSE, Stox ve S&P Katılım (şeria) Endekslerinin Augmented Dickey Fuller (ADF) ve Phillips Perron (PP) birim kök testleri sonuçları yer almaktadır. ADF’ye göre de PP sonuçlarına göre de (olasılık>0,05) MSCI hariç diğer değişkenler düzeyde durağan olmayıp birinci farkta durağandır.

Değişkenler durağan hale gelmelerinden sonra, Markov Rejim Değişim Modeli uygulanmıştır. Araştırmada, Türkiye Katılım Endeksi bağımlı değişken olarak belirlenmiştir. Markov Rejim Değişim modelinde kullanılan değişkenlerin Sonuçları Tablo 5’te sunulmuştur:

Tablo 5: Markov Rejim Değişim Model Sonuçları

Endeks	Rejim	Kat Sayı	Standart Hata	Z - İstatistiği	Olasılık
DOWJONES	Yüksek Rejim	-12.93059	2.263280	-5.713208	0.0000
	Düşük Rejim	2.862418	0.033019	86.68937	0.0000
FTSE	Yüksek Rejim	8.571869	5.018154	1.708172	0.0876
	Düşük Rejim	-1.458743	0.223543	-6.525545	0.0000
S&P	Yüksek Rejim	13.16142	48.66401	0.270455	0.7868
	Düşük Rejim	-1.546359	2.752941	-0.561712	0.5743
MSCI	Yüksek Rejim	17.34042	1.279439	13.55314	0.0000
	Düşük Rejim	-0.207383	0.063273	-3.277595	0.0010

Markov Rejim analizine göre Rejim 1; Yüksek Rejim, Rejim 2 ise Düşük Rejim olarak ifade edilmiştir.

Global İslâmi Endeksler Tablo 4’te yer alan Markov Rejim değişim model sonuçlarına göre; S&P’nin Türkiye Katılım Endeksi üzerinde yüksek ve düşük rejimde anlamlı bir etkisinin tespit edilmemesine karşın Dow Jones ve MSCI’nin Katılım Endeksi üzerine her iki rejimde de istatistiksel olarak anlamlı bir etkisinin olduğu söylenebilir.

FTSE'nin ise Türkiye Katılım Endeksi üzerine istatistiksel olarak yüksek rejimde anlamlı bir etkisi yokken düşük rejimde etkisinin olduğu ifade edilebilir.

Markov Rejim Değişim modelinde kullanılan değişkenlerin içinde bulunduğu bir rejimden bir başka rejime geçiş veya aynı rejimde kalma olasılıklarına yer veren geçiş olasılıkları matrisi, Tablo 6'te sunulmuştur:

Tablo 6: Rejim Geçiş Olasılıkları Matrisi

Rejim	Geçiş Olasılıkları	
	Yüksek Rejim	Düşük Rejim
Yüksek Rejim	0.995488	0.004512
Düşük Rejim	0.001448	0.998552

Tablo 6'da yer alan Markov-Switching modeli geçiş olasılıkları incelendiğinde yüksek rejimdeyken bir sonraki gün yüksek rejimde kalma olasılığı %99 iken düşük rejime geçme olasılığı %0.0045'tir. Buna karşın düşük rejimdeyken bir sonraki gün yine düşük rejimde kalma olasılığı %99 iken yüksek rejime geçme olasılığı ise %0.0013'tür. Yani Global Katılım Endeksleri bugün yükseliş trendinde ise bir sonra ki gün %99 ihtimalle yine yükseliş trendini devam ettirecek ancak düşüş trendindeyse bir sonra ki gün %99 ihtimalle yine düşüş eğilimini devam ettirecektir:

Tablo 7: Rejim Durasyon Süreleri

Rejim Durasyon Süreleri	
Yüksek Rejim Durasyonu	Düşük Rejim Durasyonu
221.6289	690.3701

Küresel Katılım Endekslerinin yüksek ve düşük rejimde kaldıkları durasyon sürelerine ait veriler Tablo 7'de yer almaktadır. İlgili durasyon değeriyle ilgili şöyle açıklama yapılabilir: Global İslâmi Hisse Senedi Piyasası Endeksleri, analiz yapılan 2330 günlük süreç içerisinde yaklaşık olarak 221.62 günlük yüksek rejim döngüsüne, 690.3 günlük düşük rejim döngüsüne sahip olduğu görülmektedir. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse Global İslâmi endekslerinin yüksek rejime sahip olup yatırımcılarına daha fazla getiri sağlama imkanı sunsa da düşüş trendine girdiklerinde uzun süre bu trendi sürdürdükleri ve yüksek rejime geçme süresi nispeten daha uzun zaman aldığı görülmektedir.

Sonuç

İslâmi Hisse Senedi Piyasası Endeksi, İslâm dinine göre haram sayılan mal ve hizmet üretimi ve ticareti yapmayan ve İslâm fıkhı tarafından çizilen sınırlar içerisinde kalan şirketlerin hisse senetlerinin işlem yaptığı endekstir. Türkiye'de Katılım Endeksi olarak ifade edilirken literatürde genellikle "Şeria Endeksi" veya "İslâmi Endeks" olarak ifade edilmektedir.

Araştırmada, Dow Jones Word Islaimc Market Turkey Index (KATILIM), Dow Jones Word Islamic Market Index (Dow Jones), Financial Times Stock Exchange Shariah World Index (FTSE), Morgan Stanly Word Islamic Endeks (MSCI), Standart and Poors Global 1200 Shriah Index (S&P) Endekslerinin 14.10.2013 ve 26.05.2023 arası döneme ait günlük veri seti elde edilerek Markov Rejim Değişim Analizi uygulanmıştır. Araştırma sonuçları literatürde yer alan³⁵ Bagan vd. (2021) ve Cevik ve Bagan (2018) çalışmalarla tutarlılık göstermektedir. Global İslâmi Endekslerin iki rejimli bir yapıya sahip oldukları

³⁵ Mehmet Fatih Bagan vd., "Emerging Market Portfolios and Islamic Financial Markets: Diversification Benefits and Safe Havens", *Borsa Istanbul Review* 22/1 (Ocak 2022), 77-91; Cevik - Bagan, "Regime-Dependent Relation between Islamic and Conventional Financial Markets".

görülmüştür. Global İslâmi Endekslerinin Markov Rejim değişim model sonuçlarına göre; S&P'nin Katılım Endeksi üzerinde yüksek ve düşük rejimde anlamlı bir etkisinin tespit edilmemesine karşın Dow Jones ve MSCI'nin Katılım Endeksi üzerine her iki rejimde de istatistiksel olarak anlamlı bir etkisinin olduğu söylenebilir. FTSE'nin ise Türkiye Katılım Endeksi üzerine istatistiksel olarak yüksek rejimde anlamlı bir etkisi yokken düşük rejimde etkisinin olduğu ifade edilebilir. Bu sonuçlar Türkiye Katılım Endeksine yatırım yapacak olan yatırımcılara rehberlik edebilir niteliktedir. Örneğin Dow Jones ve MSCI her iki rejimde Türkiye Katılım Endeksine etki ettiği için iki endekste gerçekleşen yükseliş Türkiye Katılım Endeksi üzerinde yükselişe, gerçekleşen düşüş ise Türkiye Katılım Endeksinde düşüşe neden olacağına dair ipucu vermektedir.

Markov Rejim Değişim analizi sonuçlarına göre; KATILIM, DOW, FTSE, MSCI ve S&P Katılım Endekslerinin % 99 oranda yüksek rejime sahip oldukları tespit edilmiştir. Endeksler günü yükseliş trendiyle yatırımcısına kâr getirisiyle kapattıysa ertesi günde %99 ihtimalle yine getiri sağlayacağı ancak % 1'den daha az bir ihtimalle ise düşük rejime geçebileceği ihtimaline sahip oldukları görülmüştür. Katılım Endeksleri yine düşük rejime sahip olduklarında ise sonraki gün %99 ihtimalle düşük rejimde kalmaya devam edecekleri tespit edilmiştir.

Ampirik sonuçlara göre KATILIM 2669, Dow Jones 2579, FTSE 505, MSCI 1501 ve S&P 87 gün yüksek rejimde kaldıkları tespit edilmiştir. KATILIM, DOWJONES ve FTSE Endekslerinin çoğunlukla yüksek rejime sahiptir. KATILIM 1832, Dow Jones 1832, FTSE 426, MSCI 2780 ve S&P 388 gün düşük rejimde olduklarını; MSCI ve S&P'nin çoğunlukla düşük rejimde kaldıkları tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre; Global İslâmi Endeksler genel olarak analizi yapılan dönem içinde çoğunlukla yüksek rejimde kalıp yatırımcısına pozitif kazanç elde etme imkanına sahip olduğu ifade edilebilir. Diğer yandan Global İslâmi Endekslerin birbirleriyle güçlü bir etkileşime sahip olduğu görülmektedir. Yatırımcılar ilgili rejim döngülerini dikkate alarak yatırım yapmaları onlara fayda sağlayacaktır.

Sonraki çalışmalarda Katılım 30, Katılım 50, Katılım TÜM ve diğer Müslüman ülkeler veya İslâm İşbirliği Teşkilatı üyesi ülkelere ait İslâmi Endeksler araştırmaya dâhil edilerek İslâmi Hisse Senedi Endeksleri arasında ki muhtemel etkileşim veya farklılaşmanın incelenmesinin bu alandaki yazına önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: DÖ (%50), ŞÖ (%50) Veri toplanması / Data collection: DÖ (%50), ŞÖ (%50) Veri Analizi / Data Analysis: DÖ (%50), ŞÖ (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: DÖ (%50), ŞÖ (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: DÖ (%50), ŞÖ (%50).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan bir yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / One of the author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Kaynakça

- Adamsson, Hampus. *Essays on Islamic Equity Investing*. University of St Andrews, Thesis, 2015. <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/7800>
- Baykut, Ender - Kula, Veysel. "BIST Banka Endeksi'nin (XBANK) Volatilite Yapısının Markov Rejim Değişimi GARCH Modeli (MSGARCH) ile Analizi". *Bankacılar* 28/102 (2017), 89-110.
- Bayrac, Naci - Dogan, Emrah. *EY International Congress on Economics II (EYC2015), November 5-6, 2015, Ankara, Turkey*. "Türkiye'de Enerji Tüketiminin Ekonomik Büyüme Üzerindeki Etkileri: Markov Switching Yaklaşımı". *EY International Congress on Economics II (EYC2015), November 5-6, 2015, Ankara, Turkey*. <https://ideas.repec.org//p/eyd/cp2015/10.html>
- Bildirici, Melike - Bozoklu, Umit. *Koç University-TUSIAD Economic Research Forum Working Papers*. "Beklentilerin Ekonomi Uzerine Etkileri: MS-VAR Yaklaşımı". *Koç University-TUSIAD Economic Research Forum Working Papers*, 1-40.
- Bugan, Mehmet Fatih vd. "Emerging Market Portfolios and Islamic Financial Markets: Diversification Benefits and Safe Havens". *Borsa Istanbul Review* 22/1 (Ocak 2022), 77-91. <https://doi.org/10.1016/j.bir.2021.01.007>
- Bülbül, Hoşeng - Akgül, İşıl. "Türkiye Finansal Stres Endeksi ve Markov Rejim Değişim Modeli ile Yüksek Stres Dönemlerinin Belirlenmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 13/3 (31 Aralık 2018), 125-140. <https://doi.org/10.17153/oguiibf.427265>
- Cergibozan, Raif - Ari, Ali. "Türkiye'deki Banka Krizlerine Yönelik Ekonometrik Bir Yaklaşım: Markov Rejim Değişim Modeli". *Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 39/1 (20 Temmuz 2017), 47-64. <https://doi.org/10.14780/muiibd.329728>
- Cevik, Emrah İsmail - Bugan, Mehmet Fatih. "Regime-Dependent Relation between Islamic and Conventional Financial Markets". *Borsa Istanbul Review* 18/2 (Haziran 2018), 114-121. <https://doi.org/10.1016/j.bir.2017.11.001>
- Çam, Salih - Kiliç, Süleyman Bilgin. "Altın Fiyatı Günlük Getirilerinin Yapay Sinir Ağları Algoritması Ve Markov Zincirleri Modelleri İle Tahmini". *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*, 681-694. <https://doi.org/10.18092/ulikidince.347048>
- Çayır, Mustafa vd. "Tcmb, Fed Ve Ecb Para Politikalarının Türk Bankacılık Sektörü Performansı Üzerindeki Etkileri: Markov Switching Yaklaşımı (2002-2013)". *Maliye ve Finans Yazıları* 1/104 (19 Aralık 2015), 9-24.
- Çevik, Emrah İsmail vd. "ABD, Almanya ve Türkiye Hisse Senedi Piyasaları Arasındaki İlişkinin MS-VAR Model ile Analizi". *BDDK Bankacılık ve Finansal Piyasalar Dergisi* 6/1 (01 Haziran 2012), 133-156.
- Çevik, Emrah İsmail. "Borsa İstanbul Zayıf Formda Etkin mi? Markov-Switching ADF Testi Yaklaşımı". *BDDK Bankacılık ve Finansal Piyasalar Dergisi* 12/2 (01 Aralık 2018), 9-30.
- Çonkar, M. Kemalettin vd. *Katılım Endeksi ve Dünya İslâmi Endeks Normlarının Kıyaslanması & Comparison of Participation Index Criteria and World Islamic Indices Criteria*, Çizgi Kitabevi, Konya 2019. www.incescongress.com
- Enisan, Akinlo A. "Determinants Of Foreign Direct Investment In Nigeria: A Markov Regime-Switching Approach". *Review of Innovation and Competitiveness: A Journal of Economic and Social Research* 3/1 (28 Nisan 2017), 21-48. <https://doi.org/10.32728/ric.2017.31/2>
- Ghorbel, Achraf - Jeribi, Ahmed. "Contagion of COVID-19 pandemic between oil and financial assets: the evidence of multivariate Markov switching GARCH models". *Journal of Investment Compliance* 22/2 (01 Ocak 2021), 151-169. <https://doi.org/10.1108/JOIC-01-2021-0001>
- Hamilton, James D. "A New Approach to the Economic Analysis of Nonstationary Time Series and the Business Cycle". *Econometrica* 57/2 (1989), 357-384. <https://doi.org/10.2307/1912559>

- Hatipoğlu, Mercan. "Seçilmiş İslâm Ülkeleri İçin Satın Alma Gücü Paritesinin Geçerliliği Üzerine Bir Çalışma". *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/1 (15 Ocak 2019), 53-62. <https://doi.org/10.17541/optimum.471692>
- Koy, Ayben. "Borsa İstanbul'un Doğrusal Olmayan Dinamiklerinin Markov Rejim Değişim Modelleriyle Açıklanması". 176-180. Gaziantep, 2016. <https://avesis.ticaret.edu.tr/yayin/a54fbcc0-47a7-4db7-9226-122929755733/borsa-istanbul-un-dogrusal-olmayan-dinamiklerinin-markov-rejim-degisim-modelleriyle-aciklanmasi>
- Koy, Ayben. *Regime Related Volatility in Oil Futures Prices* (SSRN Scholarly Paper, 01 Nisan 2018). Social Science Research Network, 175-184. Erişim 30 Ağustos 2023. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3216428>
- Koy, Ayben vd. "Uluslararası Kıymetli Metal Piyasalarının Rejim Dinamikleri". *Maliye ve Finans Yazıları* 1/107 (18 Nisan 2017), 26-40. <https://doi.org/10.33203/mfy.307172>
- Koy, Ayben - Karaca, Süleyman Serdar. "Daralma Ve Genişleme Dönemlerinde Uluslararası Portföy Yatırımları Nasıl Etkileniyor? Türkiye Örneği". *Öneri Dergisi* 13/50 (01 Temmuz 2018), 90-105. <https://doi.org/10.14783/maruoneri.v13i38778.342724>
- Krolzig, Hans-Martin. "Markov-Switching Procedures for Dating the Euro-Zone Business Cycle". *Vierteljahrshefte zur Wirtschaftsforschung / Quarterly Journal of Economic Research* 70/3 (2001), 339-351.
- Krolzig, Hans-Martin. "Predicting Markov-Switching Vector Autoregressive Processes Working Paper". *Journal of Forecasting*, 1-30.
- Kuan, Chung-Ming. "Lecture on the markov switching model". *Institute of Economics Academia Sinica*, 1-38.
- Mahmoudi, Mohammadreza - Ghaneei, Hana. "Detection of structural regimes and analyzing the impact of crude oil market on Canadian stock market: Markov regime-switching approach". *Studies in Economics and Finance* 39/4 (01 Ocak 2022), 722-734. <https://doi.org/10.1108/SEF-09-2021-0352>
- Mathlouthi, Fatma - Bahloul, Slah. "Co-movement and causal relationships between conventional and Islamic stock market returns under regime-switching framework". *Journal of Capital Markets Studies* 6/2 (01 Ocak 2022), 166-184. <https://doi.org/10.1108/JCMS-02-2022-0008>
- Nunian, Mohd Azizi Amin vd. "Modelling Foreign Exchange Rates: A Comparison between Markov-Switching and Markov-Switching GARCH". *Indonesian Journal of Electrical Engineering and Computer Science* 20/2 (01 Kasım 2020), 917-923. <https://doi.org/10.11591/ijeecs.v20.i2.pp917-923>
- Söylemez, Yakup. "Gelişmekte Olan Ülkelerin Banka Endekslerindeki Rejim Değişikliklerinin Analizi". *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/23 (31 Temmuz 2020), 585-608. <https://doi.org/10.14784/marufacd.785261>
- Tırman, Nurullah - Keçeci, İbrahim. "Katılım-esaslı Yatırım Fonlarında Oluşan Mahzurlu Gelirlerin Sosyal Yardım Faaliyetlerine Aktarılmasına İlişkin Bir Öneri", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/Özel Sayı (15 Ekim 2023), 303-319. <https://doi.org/10.52637/kiid.1352980>
- Ülev, Salih - Özdemir, Mücahit. "Katılım Endeksi ile Piyasa Faiz Oranları Arasındaki Nedensellik İlişkisi", *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Kongresi (ICISEF) 2015*.
- Yıldırım, Ramazan - İlhan, Bilal. *MPRA Paper*. "Fıkhi Filtreleme Metodolojisi - Yeni Bir Fıkhi Yaklaşım
[Shari'ah Screening Methodology - New Shari'ah Compliant Approach]". *MPRA Paper*. <https://ideas.repec.org/p/pramprapa/90417.html>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 99-120

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût Kıssasında Zikredilen Olumsuz Tutum ve Davranışların Değerler Eğitimi Açısından Tahlili

*Analysis of Negative Attitudes and Behaviours Mentioned in
the Parable of Prophet Lot in the Qur'ân in terms of Values
Education*

Emrah BALIK

Doktora Öğrencisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

PhD Student Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences

Gümüşhane/Türkiye

✉ emrahbalik@outlook.com.tr  orcid.org/0000-0001-6668-1249

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 27.04.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Balık, Emrah. "Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût Kıssasında Zikredilen Olumsuz Tutum ve Davranışların Değerler Eğitimi Açısından Tahlili". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 99-120. <https://doi.org/10.52637/kiid.1433068>

Cite as: Balık, Emrah. "Analysis of Negative Attitudes and Behaviours Mentioned in the Parable of Prophet Lot in the Qur'ân in terms of Values Education". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 99-120. <https://doi.org/10.52637/kiid.1433068>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Emrah BALIK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût Kıssasında Zikredilen Olumsuz Tutum ve Davranışların Değerler Eğitimi Açısından Tahlili*

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in önemle üzerinde durduğu ve uyguladığı eğitim metotlarından birisi de kıssalara yer vermesidir. Bu kapsamda Kur'ân'da pek çok peygamber, kişi ve topluluk kıssası yer almaktadır. Kur'ân'da kıssalara yer verilmesinin bir dizi amacı vardır. Bu istikamette, insanların ibret almalarını sağlama amacı başta olmak üzere, kıssaların amaçları ile Kur'ân'ın indiriliş gayesi arasında büyük bir benzerlik söz konusudur. Çünkü Kur'ân insan hayatını ilgilendiren ferdî meselelerden ve toplumsal olaylardan bahsederken geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerin yaşanmış tarihî tecrübelerine kıssalar yoluyla yer vermektedir. Kur'ân-ı Kerîm geçmiş peygamber ve ümmetlerin hikâyelerinde akıl sahibi insanlar için pek çok ibretler bulunduğunu ve bunların uydurulabilecek sözler olmayıp iman eden insanlar için rahmet ve hidayet kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. İnananlar için bir hidayet kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, kıssalar yoluyla insanlara yeni bir inanç kazandırmayı, onları batıl inançlardan uzaklaştırmayı, kısacası hayatlarını değiştirmeyi amaçlamaktadır. Bu özelliğinden hareketle Kur'ân kıssaları, değerler eğitimi açısından önemli bir konuma sahiptir. Hiç şüphesiz değerler eğitimi hususunda istifade edilebilecek metotlardan biri de kıssa/hikâye ile eğitim metodudur. Nitekim Kur'ân kıssaları iyi, doğru, güzel, helâl vb. değerlerin Hz. Âdem'den beri var olduğunun şahitleridir. Zira kıssalar insanlık tarihi kadar eskidir. Bu bakımdan Kur'ân kıssalarına serpiştirilen pek çok değişik rol model ve olumlu-olumsuz davranış örneklerine dair anlatımlar her düzeyde insanın kendine yönelik hisseler çıkarmasına imkân oluşturmaktadır. Kıssalarda bahsi geçen değişik karakterlerin temsil ettiği roller ve bu rollerden kaynaklanan davranışların yol açtığı sonuçlarla ilgili dramatik aktarımlar muhataplarda kalıcı tutum ve davranış değişikliklerine yol açmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'da anlatılan her bir kıssa, değerler eğitimi bakımından önem arz etmektedir. Bu çerçevede Hz. Lût kıssası da günümüz birey ve toplumlarına bir dizi ahlaki ilke ve erdemler kazandırmayı hedeflemesi bakımından üzerinde titizlikle durulması ve tahlil edilmesi gereken bir kıssadır. Nitekim Kur'ân kıssalarının etki alanının sadece tarihte meydana geldiği toplumla sınırlı olmadığı, kıssaların bugünün insan ve toplumlarını da ilgilendiren boyutlarının olduğu gerçeği, Hz. Lût kıssasının değerler eğitimi açısından incelenmesinin bir gereklilik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda makalenin konusu "Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût Kıssasında Zikredilen Olumsuz Tutum ve Davranışların Değerler Eğitimi Açısından Tahlili" şeklinde belirlenmiştir. Hz. Lût, kırk yıl süren peygamberlik döneminde günahkâr olan ve başta erkekler arasındaki eşcinsel ilişki olmak üzere birçok kötülüğü çekinmeden işleyen kavmini Allah'a karşı gelmekten menetmiş, onları kulluk şuuruna ve Allah'a itaate davet etmiştir. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm'deki Hz. Lût kıssası, bireysel ve toplumsal ahlaki konu edinen ve ilgili konuyu mükemmel bir üslupla sunan bir kıssadır. Bu kıssada anlatılanlara göre, Hz. Lût'un kavminin ortaya koyduğu çirkin davranışlar, sözü edilen toplumun bireysel ve toplumsal ahlaki ayaklar altına aldığını göstermektedir. Günümüzde de bazı birey ve toplumların benzer ahlaki ilke ve erdemleri istismar ettikleri görülmektedir. Böyle durumlarda insanlara, geçmişte bu ahlaki ilke ve erdemleri yok sayan kişi ve toplumların yaşadıklarını anımsatmak ve onların bir dizi ibretlik sonuçlar çıkarmalarına yardımcı olmak toplumsal bir sorumluluktur. Bu doğrultuda, insani her ihtiyaçta olduğu gibi cinsel ihtiyacı da helal çerçevesinde gidermek, İslâm'ın ısrarla üzerinde durduğu konulardandır. Bu bağlamda günümüz birey ve toplumlarına, iman ve ahlak eksenli bir dünya hayatı telkin etme adına, Hz. Lût kıssasında zikredilen olumsuz tutum ve davranışları tespit etmek ayrıca önem arz etmektedir. Ancak bu şekilde insanlar, geçmişten gerekli dersleri çıkarırlar ve aynı yahut benzer ahlaksızlıklardan korunabilirler.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm, Kıssa, Hz. Lût, Değerler Eğitimi.

* Bu çalışma 2018 tarihinde tamamlanan *Kur'ân'da Hz. Lût Kıssasının Değerler Eğitimi Açısından Tahlili* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Analysis of Negative Attitudes and Behaviours Mentioned in the Parable of Prophet Lot in the Qur'an in terms of Values Education*

Abstract

One of the educational methods emphasized and applied by the Qur'an is the use of parables. In this context, there are many stories of prophets, individuals and communities in the Qur'an. The inclusion of parables in the Qur'an serves a number of purposes. In this regard, there is a strong similarity between the purposes of parables and the purpose of the Quran's revelation, primarily to ensure that people take lessons. This is because the Qur'an includes the historical experiences of past prophets and nations through parables when it talks about individual issues and social events that concern human life. Qur'an emphasizes that within the stories of past prophets and communities, there are numerous lessons for people of understanding, and these are not fabrications but sources of mercy and guidance for believers. As a source of guidance for believers, the Qur'an aims to give people a new faith through parables, to lead them away from superstitious beliefs, in short, to change their lives. Based on this feature, Qur'anic parables have an important position in terms of values education. Undoubtedly, one of the methods that can be utilized in values education is the method of education through storytelling/narratives. Indeed, the Qur'anic parables are witnesses to the existence of values such as good, right, beautiful, lawful, etc. since Adam. Because narratives are as ancient as human history itself. In this respect, the many different role models and examples of positive and negative behaviors interspersed in the Qur'anic parables allow people at all levels to draw their own conclusions. The dramatic narratives about the roles represented by the different characters mentioned in the parables and the consequences of the behaviors arising from these roles lead to permanent changes in attitudes and behaviors in the addressees. In this context, each parable in the Qur'an is important in terms of values education. In this context, the parable of Lot is a parable that should be meticulously emphasized and analyzed in terms of its aim to impart a set of moral principles and virtues to today's individuals and societies. Indeed, the fact that the scope of the impact of Quranic parables is not limited to the societies in which they occurred historically, but also encompasses dimensions relevant to today's individuals and societies, underscores the necessity of examining the story of Prophet Lot from the perspective of values education. In this context, the subject of the article was determined as "Analysis of Negative Attitudes and Behaviours Mentioned in the Parable of Prophet Lot in the Qur'an in terms of Values Education". Prophet Lot, during his forty years of prophethood, forbade his people, who were sinful and committed many evils, especially homosexual intercourse between men, from disobeying Allah Almighty, and invited them to the consciousness of servitude and obedience to Allah. In this context, the parable of Prophet Lot in the Holy Qur'an is a parable that deals with individual and social morality and presents the related issue in a perfect style. According to the account narrated in this parable, the vile behaviors exhibited by the people of Prophet Lot (peace be upon him) illustrate how the mentioned society trampled upon individual and societal ethics. Even today, some individuals and societies abuse similar moral principles and virtues. In such cases, it is a social responsibility to remind people of the experiences of individuals and societies in the past who have disregarded these moral principles and virtues, and to help them draw a series of instructive conclusions. In this regard, fulfilling sexual needs within the framework of halal, as in every human need, is one of the issues that Islam insists on. In this context, it is also important to identify the negative attitudes and behaviors mentioned in the parable of Lot in order to inculcate a world life based on faith and ethics in today's individuals and societies. Only in this way can people learn the necessary lessons from the past and be protected from the same or similar immoralities.

Keywords: Tafsir, The Holy Quran, Parable, Lot, Values Education.

* This study was prepared based on the master's thesis entitled *Analysis of the Parable of Lot in the Qur'an in terms of Values Education* completed in 2018.

Giriş

İnsanları eğitirken pek çok yöntem kullanan Kur'ân-ı Kerîm'in en etkin yöntemlerinden biri de hiç şüphesiz kıssa anlatmak suretiyle ortaya koyduğu eğitim metodudur. Bu nedenle birçok açıdan bilimsel çalışmalara konu olan Kur'ân kıssaları, değerler eğitimi hususunda da yoğun bir muhtevaya sahiptir. Nitekim kendi çağlarında üsve-i hasene olan peygamberler, sergiledikleri tevhid mücadeleleriyle günümüzde de örnek şahsiyetler konumundadırlar. Dolayısıyla Kur'ân'da kıssası aktarılan her bir peygamberin ortaya koyduğu tevhid mücadelesini tahlil edip, güncel bir bakış açısıyla değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda, Kur'ân'da Hz. Lût kıssasında zikredilen olumsuz tutum ve davranışların değerler eğitimi açısından tahlil edilmemiş olması, çalışmanın özgün yönünü ortaya koymaktadır. Zira farklı kaynaklar baz alınarak Hz. Lût kıssasının farklı yönlerinin kaleme alındığı akademik çalışmalar, kıssada zikredilen olumsuz tutum ve davranışları değerler eğitimi yönünden detaylı bir şekilde incelememişlerdir. Nitekim bu çalışmaların bir kısmı Hz. Lût kıssasını Kur'ân bağlamında ortaya koymakta,¹ bazıları farklı kutsal kitaplardaki bilgileri kıyaslayarak kıssayı ele almakta,² bazıları da kıssada yer alan farklı konular bağlamında ve yine bu konulardan hareketle bir değerlendirme yapmaktadırlar.³

Bu çalışma, giriş kısmının ardından üç bölümden oluşmaktadır. Bu bağlamda birinci bölümde Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût kıssası, ikinci bölümde değerler eğitimi ve üçüncü bölümde ise Hz. Lût kıssasında zikredilen olumsuz tutum ve davranışlar konuları ele alınmaktadır.⁴ Elde edilen bulgular sonuç kısmında verilmektedir.

1. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût Kıssası

Kur'ân-ı Kerîm, hayatının her alanında insanoğluna yol göstermektedir. Hidayet rehberi olan Kur'ân, hayatın tabii bir parçası ve neslin devamı için olması gereken cinsel ihtiyaçlarında da insana yol göstererek helal ve haram sınırlarını çizmektedir. Aynı şekilde o, ailenin ve toplumun huzur ve refahı için bu konudaki ifsat edici davranışlardan şiddetle

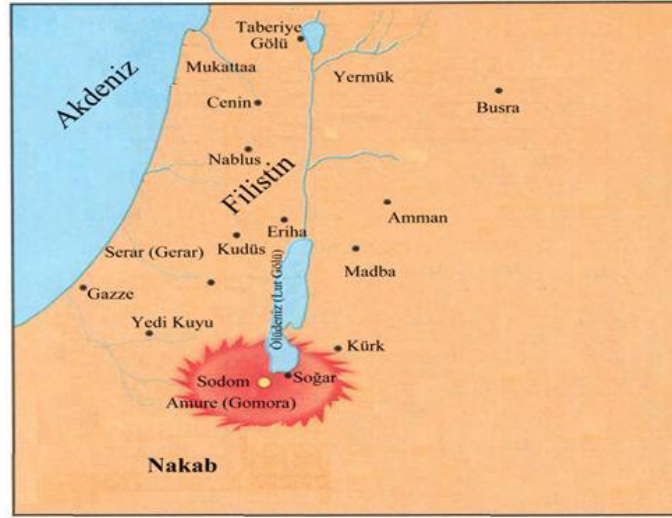
- ¹ Mehmet Kemal Atik, "Kur'ân'da Lut Kavmi ve Düşündürdükleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1988), 287-308; Ömer Müftüoğlu, *Kur'an'da Lut Kavmi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Ramazan Şahan, *Kur'an-ı Kerim'de Lut (as), Bununla İlgili İsrailiyyat ve Günümüze Mesajları (Bir Konu Tefsiri Denemesi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Debreli Vildan Fâik, "Hüd Sûresi'nde Hz. Lût ve Kavmi", çev. Bilâl Temiz, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 12/35 (2008), 311-332.
- ² Muharrem Yıldız, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Açısından Ad-Semud ve Lut Kavimleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988); Kemal Polat, "Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 147-165; Abdulhalim Güneş, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Lut (as) Kıssası* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Mehmet Katar, "Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2007), 57-76; Mustafa Kırkız, *Kutsal Kitaplardaki Tarihi Olaylar ve Edebi Yorumu (Hz. Adem'den Hz. Lut'a Kadar)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Cemalettin Cuma Atay, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Lut ve Lut Kıssası* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).
- ³ Zeki Tan, *Kur'an'a Göre Hz. Salih, Hz. Lut, Hz. Şuayb Kavimlerinin İnkırazında Ma'siyetin Rolü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Simon Şişman, "Lut Gölü Yazmaları", çev. Âsaf Hâlet Çelebi, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957), 37-58; Faruk Tuncer, "Hz. Lut'un Kavmine Karşı Kızlarını Sunmasının Anlamı", *Darulfunun İlahiyat* 26 (2012), 111-136; Hewa Khalid İbraheem Dzaiy, *Kur'an Kıssalarının Eğitimsel Boyutları (Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Saleh, Hz. Lut Örneği)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Adem Çatak - Ahmet Vural, "Lût Fassı Bağlamında İbn Arabî'de Tasarruf Kavramı", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2018), 34-46; Rumeysa Yazar, "Kur'an'da Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Eşcinselliğe Sosyolojik Bakış", *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (2020), 196-213; Halil Temiztürk - Enes Büyük, "Güngör Karauğuz, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Lut Bağlamında Kur'an Arkeolojisi -Bir Yöntem Teklifi-", *İslam Araştırmaları Dergisi* 51 (2024), 181-189.
- ⁴ Makale hacmi ve sınırı göz önünde bulundurarak Hz. Lût kıssasında zikredilen Allah'ın dosdoğru yoluna tabi olmak, Allah'a karşı sorumluluk bilincine sahip olmak, iffeti muhafaza etmek, Allah'a güvenmek, merhamet sahibi olmak, hakkı tebliğde sabırlı olmak ve adaletili olmak gibi olumlu değerlere yer verilememiştir. Hz. Lût kıssasında zikredilen bu değerler için ayrıca bk. Emrah Balık, *Kur'ân'da Hz. Lût Kıssasının Değerler Eğitimi Açısından Tahlili* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 49; Mehmet Bağış, *Kur'ân'daki Peygamber Kıssalarında Değerler Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 116-117.

kaçınmasını emretmektedir. Bu bakımdan Kur'ân-ı Kerîm, bir kavmin cinsel konularda düşmüş olduğu ifsadı ve sonrasında uğradığı azabı Hz. Lût kıssası⁵ bağlamında ele alarak, gerek câhiliye dönemindeki insanlardan gerekse kıyamete kadar ilahi vahye muhatap olacak olan tüm toplumlardan, bu konudaki davranışlarında kendilerine çekidüzen vermelerini istemektedir. Bu çerçevede Kur'ân'ın uyarısı, "Artık sen (Habîbim) kıssayı (onlara) anlat. Belki iyice düşünürler."⁶ şeklindedir.

1.1. Hz. Lût'un Peygamberliği ve Kavmiyle Mücadelesi

Küçük yaşta babasını kaybeden Hz. Lût, amcası Hz. İbrâhim'in yanında büyümüş ve Hz. İbrâhim'in insanları hakka davetine ve kavmiyle mücadelesine şahit olmuştur. Kavmi Hz. İbrâhim'in davetine icabet etmemiş ve ona ateşe atmaya varıncaya kadar çeşitli ziyaretlerde bulunmuşlardır.⁷ Hz. İbrâhim, kavminin inkârı ve isyanı üzerine ailesini, kendisine tabi olanları ve Hz. Lût'u yanına alıp Yüce Allah'ın emriyle ilk olarak bir müddet ikamet ettikleri Harran'a ardından da Şam'a hicret etmişlerdir. Kıtık nedeniyle Şam'dan da Mısır'a hicret etmişlerdir. Allah'ın kendilerine ihsan ettiği bolluk ve berekete rağmen Firavun'un saldırısı ve zulmünden dolayı yeniden Şam'a doğru giderek Filistin topraklarındaki Sebe denilen yere hicret etmişlerdir ve Hz. İbrâhim buranın yöneticisi olmuştur. Amcası Hz. İbrâhim'in yanında tebliğ inceliklerini ve hakka davetin zorluklarını öğrenerek yetişen Hz. Lût ise Allah'ın emriyle kavmini irşat etmek üzere Ürdün topraklarında Ölü Deniz kıyısındaki Sodom bölgesine yerleşmiş ve bu bölgedeki insanların hem idarecisi hem de peygamberi olmuştur.⁸

Şekil 1. Hz. Lût'un Kavminin Yaşadığı Sodom Bölgesi



Kaynak: Ebu Halil Şevkî, *Atlasu'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 2003), 13.

Hz. Lût'un Hz. İbrâhim'den ayrılıp Sodom bölgesine hicret etmesiyle alakalı kaynaklarda farklı görüşler yer almaktadır. Hz. İbrâhim Hz. Lût'a sahip oldukları hayvanların çok olmasının yanı sıra otlak alanlarının az olması nedeniyle Sodom bölgesine yerleşmesini

⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût kıssasının geçtiği âyetler için bk. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), el-A'râf 7/80-84; el-En'âm 6/86; Hüd 11/74-83; el-Enbiyâ 21/71-75; el-Hicr 15/57-77; eş-Şuarâ 26/160-175; el-Ankebût 29/26-35; en-Neml 27/54-58; es-Sâffât 37/133-138; Kâf 50/12-14; Sâd 38/12-14; el-Kamer 54/33-39; ez-Zâriyât 51/24-37; et-Tahrîm 66/10.

⁶ el-A'râf 7/176.

⁷ el-Enbiyâ 21/51-70; Meryem 19/41-50; el-En'âm 6/72-81; es-Sâffât 38/83-99.

⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'arif, 1981), 1/149-153; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Peygamberler*, çev. Ahmet Asrar (Ankara: Pınar Yayınları, 1992), 455; Hz. İbrâhim ile ona iman eden yeğeni Hz. Lût'un hicret hadisesinin Kur'ân-ı Kerîm'de anlatımı için bk. el-Ankebût 29/26; el-Enbiyâ 21/71.

tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Hz. Lût'un Hz. İbrâhim'in yanından ayrılarak Sodom bölgesine yerleştiği ve ardından burada peygamber olarak görevlendirildiği ifade edilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise Yüce Allah tarafından Sodom bölgesine peygamber olarak tayin edilen Hz. Lût'un konu hakkında amcası Hz. İbrâhim ile istişarede bulunduğu ve ardından Sodom bölgesine hicret ettiği söylenmektedir.⁹

Hz. Lût, kırk yıl sürecek olan peygamberlik dönemine¹⁰ günahkâr olan ve her türlü kötülüğü ve fuhşiyatı çekinmeden, edepsizce işleyen kavmini Yüce Allah'a karşı gelmekten menetmeye, onları kulluk şuuruna ve Allah'a itaate davet ederek başlamıştır. Diğer peygamberler gibi Hz. Lût da kavmini hakka davet ederken onlardan herhangi bir ücret beklemediğini söylemektedir.¹¹ Nitekim bu husus peygamberlerin davetlerinin kaynağının vahiy, amaçlarının da insanların tevhid ekseninde imanlı ve ahlaklı bir hayat yaşamalarını sağlamak olduğunu ortaya koymaktadır.¹²

Burada Hz. Lût'un kavminin asıl suçunun Yüce Allah'ı inkâr olmadığı bilakis onların Allah'ı ilah ve rab olarak tanıdıkları ve buna rağmen Allah'a itaat etmeyip bilhassa ahlaki yaşantılarında O'nun kanunlarına uymayıp elçisi Hz. Lût'un hidayet çağrısına kulak asmadıkları söylenmektedir.¹³ Başka bir görüşe göre ise Kur'ân-ı Kerîm'de her bir peygamberin ön planda olan bir görevi olması hasebiyle Hz. Lût'un tebliğinde tevhidden bahsedilmemesi tevhide emretmediğini göstermez. Nitekim Hz. İbrâhim ve Hz. Lût'un birbirlerine yakın coğrafyada yaşamaları ve Hz. İbrâhim'in şirk ile mücadele görevinin olması nedeniyle Hz. Lût'un da bu görevi üstlendiği fakat ön plana çıkartılan görevinin çirkin bir fuhşa bulaşmış kavmini doğru yola iletmek olduğu söylenmektedir.¹⁴ Hz. Lût'un kavminin bulaştığı bu çirkin davranış Kur'ân-ı Kerîm'de kendilerinden önce hiçbir toplumun işlemediği ahlaksız bir iş olarak anlatılmakta ve bu tutumlarından dolayı bu kavim müsrif (haddi aşan) bir topluluk olarak tanıtılmaktadır.¹⁵

Âyet-i kerimeye göre kendilerinden önce hiç kimsenin yapmadığı bir fuhşu yapan Hz. Lût'un kavmi bu çirkin davranışı yapan ilk kimseler olarak tanıtılmaktadır. Kendilerinden sonra gelecek olan nesillere kötü örnek olacaklarından da hareketle Hz. Lût'un mesajında, onları bu fuhşiyattan alıkoymaya çalışması ön plana çıkmaktadır.

Güvenilir bir peygamber olduğunu ifade eden¹⁶ Hz. Lût, "fuhuş işleyen",¹⁷ "haddi aşan",¹⁸ "(meşru) yolları kesen",¹⁹ "ahlaka aykırı davranışlarda bulunan",²⁰ "peygamber ve inananları tehdit edip alaya alan",²¹ "cahillik yapan"²² ve "hakka şüphe ile yaklaşan"²³ kimseler olarak nitelendirdiği kavmini doğru yola davet etmiş ve yaptıkları bu çirkin davranışlardan vazgeçmelerini öğütlemiştir. Fakat cinsel arzularına esir olan ve hiçbir uyarıya aldırış etmeyip günaha ısrar eden kavmi Hz. Lût'u yalancılıkla itham edip inkâr etmiş ve vahiyden kuşku duymuşlardır.²⁴

⁹ Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 246.

¹⁰ Atik, "Kur'ân'da Lut Kavmi ve Düşündürdükleri", 294.

¹¹ eş-Şuarâ 26/160-171.

¹² Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1402/1981), 2/392.

¹³ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. Osman Cilacı (İstanbul: Beyan Yayınları, 1989), 51-52.

¹⁴ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 28/9-10.

¹⁵ el-A'raf 7/80-81.

¹⁶ eş-Şuarâ 26/162.

¹⁷ el-A'raf 7/80.

¹⁸ el-A'raf 7/81.

¹⁹ el-Ankebût 29/29.

²⁰ el-Ankebût 29/29.

²¹ eş-Şuarâ 26/167; en-Neml 27/56.

²² en-Neml 27/55.

²³ el-Kamer 54/36.

²⁴ eş-Şuarâ 26/160-164; el-Kamer 54/33, 36.

Kavminin yalanlamalarına ve alay edip aşağılamalarına rağmen Hz. Lût onlara doğru yolu tebliğ etmekten vazgeçmemiştir. Bunun üzerine kavmi Hz. Lût'a tebliğ yasağı koymuş ve davasından vazgeçmemesi halinde onu sürgünle tehdit etmiştir.²⁵ Hz. Lût, kavminin tehditlerine aldırış etmeyerek her defasında onlara yaptıkları bu çirkin işten dolayı kızdığını, bu işe buğzettiğini söylemiş ve bu yaşantılarından razı olmayıp onlardan uzak olduğunu ifade ederek rahatsızlığını dile getirmiştir.²⁶ Kavminin edepsizliklerinden duyduğu rahatsızlığı dile getiren Hz. Lût onların azgınlıklarına karşı Rabb'inden helak edilmeleri için yardım istemiştir. Bu çirkin işten uzak durabilmek ve kavminin tehditlerine karşı koyabilmek için kendisini ve ailesini kavminin düştüğü bataklıktan kurtarması için Rabb'ine dua etmiştir.²⁷ Yüce Allah, Hz. Lût'un yaptığı bu duayı kabul ederek helak ile vazifelendirdiği meleklerini o bölgeye göndermiştir. Melekler Hz. Lût'tan önce amcası Hz. İbrâhim'i ziyaret etmişlerdir.²⁸

Kaynaklarda insan suretine bürünmüş, genç, görülmemiş derecede yakışıklı, beyaz yüzlü ve güzel kokulu olarak anlatılan²⁹ bu meleklerin sayıları konusunda farklı görüşler mevcuttur. Rivayetlerde sayıların on dört, on bir, dokuz ya da üç olabileceği ifade edilmektedir.³⁰ Bir rivayete göre ise Cebrâil (a.s.), İsrâfil (a.s.) ve Mikâil (a.s.) ile birlikte üç kişi oldukları da söylenmektedir.³¹

Helak için görevlendirilen meleklerin Hz. Lût'tan önce Hz. İbrâhim'e misafir olmaları şu şekilde yorumlanmıştır. Yüce Allah gönderdiği melekleri Hz. Lût'un kavmini helak etmekle görevlendirmesinin yanı sıra onları müjdecî ve azap ile uyarıcı olarak da göndermiştir. Nitekim Allah'ın rahmeti gazabından önce gelmektedir. Bu nedenle melekler Hz. Lût'un kavmini helak etmeden önce Hz. İbrâhim'i ziyaret ederek İshak adında bir oğlu olacağını müjdelemişlerdir.³²

Meleklerin Hz. Lût'un kavmini helak etmek için vazifelendirildiklerini söylemeleri üzerine Hz. İbrâhim, içinde Hz. Lût'un da olduğu memleketi helak etmemeleri için meleklerle mücadeleye girmiştir.³³ Hz. İbrâhim'in meleklerle tartışma hadisesi Yüce Allah'ın emrine karşı geliş şeklinde değil de Hz. İbrâhim'in Rabb'ine olan samimiyet boyutunu göstermesi bakımından muhabbet dolu bir dua ve yakarış şeklinde anlaşılmaktadır.³⁴ Nitekim Hz. Lût'un kavminin helak edilmemesi için Rabb'ine yalvaran Hz. İbrâhim'in kişiliği ve karakter yapısı Kur'an'da hoşgörülü, yumuşak kalpli ve Allah'a adanmış bir dava adamı şeklinde tarif edilmektedir.³⁵ Rivayetlere göre Hz. İbrâhim meleklerle şu şekilde bir tartışma yapmıştır:

"Hz. İbrâhim: İçerisinde Allah'a inanmış üç yüz kimsenin olduğu bir memleketi helak eder misiniz?"

Melekler: Hayır etmeyiz dediler.

- Peki iki yüz Müslüman olsa helak eder misiniz?

- Etmeyiz.

²⁵ el-Hicr 15/70; eş-Şuarâ 26/167.

²⁶ eş-Şuarâ 26/168.

²⁷ eş-Şuarâ 26/169.

²⁸ Hûd 11/69-76; el-Ankebût 29/31-32; el-Hicr 15/49-60; ez-Zâriyât 51/24-33.

²⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423/2003), 9/115; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/170; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/106.

³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/66; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/98; Vehbe Zuhayli, *Tefsiru'l-münir*, çev. Hamdi Arslan vd. (İstanbul: Bilimevi Basım Yayınları, 2003), 5/351.

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Mısır: y.y., 1326), 1/153; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/170; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 5/164-165; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/106; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 249.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/11.

³³ el-Ankebût 29/31-32.

³⁴ Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimul-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 2/398.

³⁵ Hûd 11/75.

-

-

- Ya bir kişi olsa?

- Etmeyiz.

- O halde orada Lût var.

- Ey İbrâhim, bu tartışmadan vazgeç! Biz o memlekette kimlerin var olduğunu çok iyi biliyoruz. Hz. Lût'u ve karısı haricindeki ailesini kurtaracağız."³⁶

Hz. İbrâhim'i ziyaretlerinin ardından Hz. Lût'a giden meleklerin yolculuklarına dair Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir bilgi yer almamaktadır. İslâm tarihi kaynaklarında ise konuyla alakalı farklı anlatımlar mevcuttur. Bazı rivayetlere göre genç ve görülmemiş derecede yakışıklı delikanlılar suretinde gelen meleklerin Hz. Lût ile şehrin girişinde veya bahçede çalışmakta iken rastlaştıkları söylenmektedir. Bazı rivayetlere göre ise, bir ırmaktan su almakta olan Hz. Lût'un iki kızıyla karşılaşan meleklerin misafir olabilecekleri güvenli bir yer sormaları üzerine Hz. Lût'un kızlarının melekleri gizlice babalarına getirdikleri söylenmektedir.³⁷

İnsan suretinde evine gelen misafirlerin melekler olduğunu ilk anda fark edemeyen Hz. Lût, kendisini evine misafir getirme konusunda da yasaklayıp tehdit eden kavminin misafirlerine yapabileceği sapkınlıklarından dolayı endişelenmiştir.³⁸ Hz. Lût'un evine gizlice gelen melekleri "Lût'un yanına bugüne kadar benzerleri görülmemiş kadar güzel ve yakışıklı gençler geldi." diyerek kavmine haber veren kimsenin Hz. Lût'un Sodom şehrine geldiği ilk yıllar evlendiği Vahile adındaki eşinin olduğu rivayet edilmektedir.³⁹ Nitekim Hz. Lût'un karısı, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Nûh'un karısı ile birlikte kocaları peygamber olduğu halde onlara iman etmeyip ihanet eden iki kadın olarak tanıtılmaktadırlar.⁴⁰

Genç ve yakışıklı insanların Hz. Lût'un evine misafir olduklarını haber alan kavmi sevinmiş bir şekilde koşarak Hz. Lût'un yanına gelmişlerdir. Hz. Lût ile kavmi arasında geçen bu diyalog Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde anlatılmaktadır:

"Bu esnada (Lût'un yanına yakışıklı erkek misafirlerin geldiğini öğrenen) Lût kavmi, sevinç içerisinde gelip kapıya dayandılar. Lût, "Bakın bunlar benim misafirlerim. Ne olur, beni onlara karşı mahcup etmeyin. Allah'tan korkun da beni rezil etmeyin!" diye yalvardı. Fakat onlar küstahlaşıp, "Biz seni el alemin işine karışmaktan, ötekini berikini kollayıp gözetmeye çalışmaktan menetmemiş miydik?!" diye karşılık verdiler. Lût "Eğer doğru bir iş yaparsanız, işte kızlarımız; onlarla evlenin" dedi."⁴¹

Âyetteki Hz. Lût'un "İşte kızlarımız" ifadesini müfessirler iki türlü yorumlamışlardır. Bazıları Hz. Lût'un öz kızlarını kastettiğini ifade etmekle birlikte burada kızlarıyla zina teklifinde bulunmayıp nikâhlanmayı teklif ettiğini ve âyetin devamında gelen "Bunlar sizin için daha temizdir." ifadesinin de bunu desteklediğini söylemektedirler.⁴² Diğer müfessirler ise "bir milletin peygamberine nispeti çocukların babaya nispeti gibidir" düşüncesinden hareketle Hz. Lût'un "işte kızlarımız" ifadesiyle kavminin kızlarını kastettiğini hatta onların eşlerini kendi kızları sayarak "Helal olan eşleriniz varken neden haram olanı istiyorsunuz?" dediğini ifade etmektedirler.⁴³

³⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/179.

³⁷ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 1/154; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/80; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/179-180.

³⁸ el-Hicr 15/61-62; Hûd 11/77; el-Ankebût 29/33.

³⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 28/13-14; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/182.

⁴⁰ et-Tahrîm 66/10.

⁴¹ el-Hicr 15/67-71; Hûd 11/78.

⁴² Kurtubî, *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 23/118; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi bin Muhammed Selâme (Riyad: Daru't-Tayyibe, 1999), 8/3969; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 2/401; İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2007), 280.

⁴³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/81; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/3970; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/166; Sâbüni, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/106.

Kavmi, Hz. Lût'un bütün çabalarına rağmen niyetlerinden vazgeçmemiş ve "Senin kızlarında bir hakkımız yok, sen bizim ne istediğimizi çok iyi bilirsin." diyerek azgınlıklarında ısrar etmişlerdir.⁴⁴ Hz. Lût misafirlerini korumak hususunda kavmini ikna etmek için elinden geleni yapmış fakat başarılı olamamıştır. Kur'ân-ı Kerîm Hz. Lût'un buradaki çaresizliğini "Keşke sizin yaptığınızı bu çirkin işe engel olacak bir gücüm veyahut güçlü bir desteğim olsaydı." şeklinde ifadesiyle anlatmaktadır.⁴⁵ Bunun üzerine Hz. Lût'a Allah'ın elçileri olduklarını açıklayan melekler, kavminin kendilerine zarar veremeyeceğini ifade ederek bir gece vakti hanımı haricindeki ailesiyle birlikte şehirden çıkmasını ve kavminin şüphe etmekte oldukları azap ile sabaha yakın bir vakitte karşılaşacaklarını söylemişlerdir.⁴⁶ İkna olmaya yanaşmayan azgın kavim Hz. Lût'un evine girmiş ve bunun üzerine melekler onların gözlerini kör etmiş ve onlara uyarılara aldırış etmemeleri nedeniyle "Müstahak olduğunuz azabı tadın." denilmiştir.⁴⁷

1.2. Hz. Lût'un Kavminin Helak Edilmesi

Hz. Lût'un davet ve uyarılarına aldırış etmeyen kavmi onunla alay etmiş ve onu yalanlamışlardır. Hatta kendilerini hakka davet eden ve yaptıkları fuhşiyattan menetmeye çalışan Hz. Lût'u tehdit ederek engellemeye çalışmışlar, bununla da yetinmeyerek vadedilen azabı hemen getirmesini talep etmişlerdir. Bu nedenle helakî hak etmişlerdir. Son ana kadar yapılan uyarılara aldırış etmeyip inkârda ısrar eden Hz. Lût'un kavminin helak edilişi Kur'ân-ı Kerîm'deki farklı sûrelerde yaşadıkları şehirlerin alt üst edilmesi, üzerlerine pişmiş taş yağdırılması, korkunç bir sese yakalanmaları ve üzerlerine gökyüzünden felaket yağması şeklinde anlatılmaktadır.⁴⁸ Bazı müfessirler yerin alt üst edilmesi hadisesini Cebrail'in (a.s.) kanadını şehrin altından takıp yukarıya kaldırması ve sonra şehri ters çevirip altını üstüne getirmesi şeklinde anlatmaktadırlar. Bu şekilde üzerlerine pişmiş taşlar yağdırılmış ve şehir yerin içine gömülmüştür. Ardından Yüce Allah, o bölgeyi etrafına fayda vermeyen bir göle çevirmiştir.⁴⁹

Mevdûdî (öl. 1979) helak olayını akli ve bilimsel bir şekilde açıklamaya çalışarak bu hadisenin volkanik bir yanardağ patlaması ve şiddetli bir deprem şeklinde ortaya çıktığını söylemektedir. Kuvvetli bir depremle alt üst olan şehrin üzerine yanardağın patlamasıyla da ateş halindeki taşlar yağmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edilen çamurdan pişirilmiş taşlarla da muhtemelen volkanik dağın içindeki buhar ve kaynayan maddelerin birleşmesiyle meydana gelen lav ve taşlar kastedilmiştir. Mevdûdî, bu deprem ve volkanik patlama kalıntılarının şu an bile Lût gölünün etrafında bulunduğunu söylemektedir.⁵⁰ Seyyid Kutub (öl. 1966) ise helak hadisesinin volkanik bir yanardağın harekete geçmesi ve kuvvetli bir deprem ile meydana geldiğini söyleyen Mevdûdî ile benzer görüşleri paylaşmakla birlikte bu helak hadisesinin bir deprem ve volkanik patlama ile gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını, tamamen mucizevî bir şekilde böyle bir hadisenin olabileceğini ifade etmektedir.⁵¹ Netice itibarıyla helak hadisesinin tabiatüstü bir şekilde ya da tabii felaket halinde olması esasında küçük bir yorum farkını ortaya koymaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Yüce Allah'ın bilgisi ve izni dışında küçücük bir yaprağın dahi yerinden oynayamayacağını açıkça ifade etmektedir.⁵²

⁴⁴ Hûd 11/79.

⁴⁵ Hûd 11/80.

⁴⁶ Hûd 11/81.

⁴⁷ el-Kamer 54/ 36-37.

⁴⁸ el-Ankebût 29/34; Hûd 11/82-83; el-Hicr 15/ 73, 74; el-A'râf 7/84; el-Hacc 22/43-45; Sâd 38/13-15; el-Hâkka 69/9, 10; Kâf 50/13, 14; ez-Zâriyât 51/33, 34; en-Necm 53/53, 54; el-Furkân 25/40.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/90-91; Kurtubî, *el-Cami' li-ahkamî'l-Kur'an*, 9/123-124; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihâye*, 1/181-182.

⁵⁰ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, 465.

⁵¹ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Beyrut: İhyâ'u't-Türâsi'l-Arabiyye, 1967), 6/498.

⁵² Fussilet 41/47; el-En'âm 6/59.

Hz. Lût'un kavmi sabah vakti helak edilmiştir.⁵³ Çünkü sabah vaktinin rahat ve sükûnet anı olmasından dolayı azabın bu vakitte gelmesinin daha korkutucu ve ibret verici olacağı ifade edilmektedir.⁵⁴ Helak edilen şehirlerde yaşayan insan sayısının 400 veya 4000 kişi olduğu söylenmektedir.⁵⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de felaketten sadece bir ev halkı kadar insanın yani Hz. Lût ve ailesinin (kızlarının) Allah'ın inayetiyle kurtulduğu ifade edilmektedir.⁵⁶ Hz. Lût'un, kendisine inanmayan hanımı da helak edilmiştir.⁵⁷ Nitekim insanlar soyları ile değil, kendi amelleriyle karşılık görürler. Peygamberin eşi olmak, hatta soyundan gelen biri olmak insanları kurtarmamaktadır. Zira insanı kurtaracak olan, inancı ve amelidir.

Kaynaklarda Hz. Lût ile birlikte on dört kişinin daha kurtulduğu da ifade edilmektedir. Helak hadisesi gerçekleşmeden önce şehirden ayrılan Hz. Lût'un helak hadisesi gerçekleşikten ve gün aydınlandıktan sonra beraberindeki ailesi ile birlikte Filistin'e doğru hareket ettiği ve oradaki amcası Hz. İbrâhim'in yanına gidip yerleştiği, Hz. İbrâhim'in de malının yarısını Hz. Lût'a verdiği ve ölünceye kadar o bölgede birlikte yaşadıkları ifade edilmektedir.⁵⁸

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok kıssada olduğu gibi geçmişte yaşanan olaylardan insanoğlunun ibret alması için Hz. Lût kavminden de örnekler vermektedir. Allah Teâlâ insanoğlunun aklını kullanarak kendisine karşı kulluk görevlerini eksiksiz yerine getirmesini, aksi takdirde geçmiş kavimlerin başına gelen musibetlerden uzak kalamayacağını haber vererek onu uyarmaktadır.⁵⁹

2. Değerler Eğitimi

Yüce Allah, âlemi ve insanı boşu boşuna yaratmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶⁰ O halde varlık âleminin yaratılış gayesi nedir? Yaptıklarından sorumlu olarak yaratılmış tek varlık olan insan bu gayeye uygun hareket etmekte midir? Bu gayeyi gerçekleştirmek için insanın ne yapması gerekmektedir? Nitekim bu soruların cevabı varlık âleminin yaratılış gayesini ortaya koymaktadır. Hiç şüphesiz burada devreye tarihte yaşamış kavimler, tevhid mücadelesi veren peygamberler ve bazı mühim tarihî hadiseleri anlatan Kur'ân kıssaları girmektedir. İçerik yönüyle kıssalar bir kısım müfessirlere göre Kur'ân-ı Kerîm'in üçte birini, diğer bir kısma göre ise üçte ikisini oluşturmaktadır.⁶¹

Sözleriyle ve yaşantılarıyla insanlara örnek olan peygamberler insanlara Yüce Allah'a nasıl kulluk etmeleri gerektiğini öğretmektedirler. Helal ve haramların sınırlarını çizerek insanın yapması ve yapmaması gereken davranışları ortaya koyan Kur'ân-ı Kerîm, örnek olarak peygamber kıssalarını çokça kullanmaktadır. Nitekim günah işlememiş olan peygamberler, toplumların önderleri ve örnek alınması gereken yegâne kimseleridirler. Bu bakımdan Kur'ân kıssalarında peygamberlerin hayatlarından kesitler sunularak onların üstün ahlaklarının örnek alınmasının istenmesi Kur'ân kıssalarının değerler eğitimi açısından önemini ortaya koymaktadır. Zira değerler eğitimi hususunda hangi metotlardan istifade edilebileceği konusunda pek çok araştırma yapılmıştır. Bu metotlardan biri de hiç şüphesiz kıssa/hikâye ile eğitim metodudur.

Hikâyeler en etkili anlatım usullerinden biridir. Hikâye yöntemi sayesinde en zor konular rahatça anlatılır, akılda kalacak bir etkiye kavuşur. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssalar çok daha büyük etkiye sahiptirler. Çünkü yaşanmış tarihî hakikatler olan Kur'ân

⁵³ el-Hicr 15/73, 83; Hûd 11/81; el-Kamer 54/38.

⁵⁴ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-messânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 22/112.

⁵⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/182.

⁵⁶ el-A'râf 7/83.

⁵⁷ Hûd 11/81.

⁵⁸ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 1/156; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/183.

⁵⁹ el-Hicr 15/75-77; el-Ankebût 29/35; Hûd 11/89.

⁶⁰ el-Enbiyâ 21/16; ez-Zâriyât 51/56.

⁶¹ Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 36.

kıssaları, insanlara öğüt vermek ve onlara kurtuluş yolunu göstermek için tarihteki önemli olayları konu edinirler. Aynı şekilde Kur'ân kıssaları iyi, doğru, güzel, helâl vb. değerlerin Hz. Âdem'den beri var olduğunun şahitleridir. Çünkü kıssalar insanlık tarihi kadar eskidir. Bu doğrultuda kıssalar hikâye dinleyerek eğlenmek ya da hoş vakit geçirmek düşüncesiyle meydana gelmiş bir anlatım biçimi değildir. Bir amaca yönelik olmaları hasebiyle kıssalar vermek istediği ders veya mesajı çoğunlukla dolaylı olarak vermektedirler.⁶²

Nihai hedefi, insanlara bireysel ve toplumsal yönden dünya ve ahiret saadetini kazandırmak olan ve bu konuda onları en mükemmel bir şekilde eğiten Kur'ân-ı Kerîm, peygamber kıssalarını sunarken de aynı amacı gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Kıssaların Kur'ân'da yer almasının inananlara yönelik iki temel gayesi olduğu söylenmektedir. İlki, kıssaların inançlı kimselere moral verip onları dünyada yaşanan sıkıntılara ve zulme karşı teselli etmesidir. İkincisi ise insanlığı nefsin ve şeytanın yolundan uzak tutmak ve onun kurduğu tuzaklardan korumaktır.⁶³ Nitekim indiği dönemde Kur'ân'ın, kız çocuklarını diri diri gömecek hale gelen insanları eğiterek onları kıyamete kadar bütün insanlığın örnek alabileceği birer yıldız hâline getirmesi, üzerinde çokça tefekkür edilmesi gereken önemli bir husustur.

Kıssaların değerler eğitimi açısından önemli hale gelmesi insanda doğal olarak bulunan bazı özelliklerden de kaynaklanmaktadır. Çünkü insan her türlü davranış ediniminde taklide ve etkileşim kurmaya meyilli bir varlıktır. Bu bakımdan Kur'ân kıssalarındaki anlatımlar her seviyedeki insanın kendine yönelik hisseler çıkarmasına imkân oluşturmaktadır.⁶⁴ Bu minvalde mümin birinin hafızasında yer eden kıssalar sürekli olarak zihindeki canlılığını sürdürür ve hayatın her anında insana yol gösterir. Üzülde olduğu anlarda ona moral kaynağı olur, kararsız kaldığında da ona rehberlik eder. Sabırlı ve soğukkanlı bir şekilde hareket etmesine yardımcı olur. Kur'ân'da peygamberlerin yaşadığı hadiseler, katlandıkları sıkıntılar, her türlü zorluğa rağmen yılmadan sabırla dik durarak mücadelemeleri hak yolun davetçisi her mümini derinden etkiler. Mümin, hayatın her safhasında peygamberleri ve verdikleri zorlu mücadeleyi düşünerek moral bulur; onlardan güç, kuvvet ve heyecan alır. Aynı şekilde kendisinin karşı karşıya kaldığı hadiseleri peygamberlerin ve büyük dava adamlarının başına gelenlerle kıyaslayarak daha ağır imtihanlara maruz kalmadığı için şükreder. Kendine daima peygamberlerin ve onların yolundan giden sâlih dava adamlarının hayatlarını rol model olarak seçen mümin, daima o ulvi gayelerin peşinden giderek Rabb'inin razı olduğu bir hayat sürer.

Netice itibarıyla kıssaların da içinde olduğu hikâye yoluyla eğitim metodu, din ve ahlak eğitimi için var olan metotların en önemlilerindedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm geçmiş peygamberlerin kavimleriyle olan mücadelelerini anlatan kıssaları aktarıırken birçok açıdan onların örnek alınmasını ve kıssalarda sakınılması gereken tutum ve davranışlar olarak zikredilen hâllerden de uzak durulmasını istemektedir. Hiç şüphesiz kıssalarda zikredilen değerler insanlığın huzura kavuşmasında bugüne kadar olduğu gibi kıyamete kadar da bütün insanlık için birer kılavuz mesabesinde dirler. Dolayısıyla bu makalede Hz. Lût'un kıssasında zikredilen olumsuz tutum ve davranışlar incelenerek Kur'ân'ın bu davranışlardan sakındırmak suretiyle Hz. Lût'un kıssasıyla değerler eğitimine nasıl katkı sunduğu belirlenecektir.

3. Hz. Lût Kıssasında Zikredilen Olumsuz Tutum ve Davranışlar

İnsanların dikkatini çekmeye çalışan, onları düşünmeye, tefekkür etmeye ve öğüt almaya çağıran Kur'ân-ı Kerîm,⁶⁵ muhataplarından peygamber kıssalarını okurken kendi hisselerine ne düştüğünü düşünmelerini ve bu mesajların insanların hayatlarında ne gibi

⁶² Hatice Kelpetin Arpağuş, "Kıssanın Ahlaki Fonksiyonu", *Diyanet Dergisi* 160 (2004), 5-16.

⁶³ Kara, *Güncel Değeri Açısından Kur'ân Kıssaları*, 127.

⁶⁴ Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 237.

⁶⁵ Yûsuf 12/111.

değişiklikler ortaya koyduğunu tasavvur etmelerini istemektedir. Bu bağlamda Hz. Lût'un kavminin topluca helak edilmesine sebep olan olumsuz tutum ve davranışların tespit edilmesi önem arz etmektedir. Bu nedenle Hz. Lût kıssasında tespit edilen zina yapmak, livâta yapmak, cahil olmak, hayâsızlık yapmak, müsriflik yapmak, fâsıklık yapmak, ihtiras sahibi olmak, kibirlenmek, hıyanet etmek, nankörlük yapmak, bozgunculuk çıkarmak, eşkıyalık yapmak, zulmetmek ve hile yapmak şeklindeki olumsuz tutum ve davranışlar aşağıda ayrıntılı olarak incelenecektir.

3.1. Zina Yapmak

Tarihten beri gerek ilahi dinlerde ve gerekse insanlığın ortak kültüründe çirkin bir fiil olarak kabul edilen *zina*,⁶⁶ sözlükte "nikâh akdi olmaksızın birisiyle cinsel ilişkide bulunmak"⁶⁷ anlamına gelmektedir. "Bir şeyin haddi aşması"⁶⁸ manasına gelen *fahşâ* kelimesi de zina anlamında kullanılmaktadır.⁶⁹

Zinayı haram kılan Kur'ân-ı Kerîm, ona yaklaşılmamasını dahi yasaklayarak meselenin ciddiyetini şu şekilde ifade etmektedir: "Zina etmek şöyle dursun, zinaya vesile olacak her şeyden uzak durun. Çünkü zina çok çirkin bir iş, çok kötü bir yoldur."⁷⁰ Burada insanı zinaya yaklaştıracak olan her şeyden uzak durulması gerektiği emredilmektedir. Çünkü çirkin bir iş olan bu fiile insanı sevk edebilecek şeyler de en az o iş kadar çirkin ve kerih görülmelidir ki zinaya yol açmasın. Aksi takdirde bu yola giren kimsenin kendini muhafaza etmesi zor bir durumdur.

Hz. Lût'un kavminin kendilerinden önce hiç kimsenin yapmadığı erkekler arasındaki eşcinsel ilişki fiilini işledikleri ve bu sebeple de haddi aşan bir toplum haline geldikleri Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde anlatılmaktadır:

"Lût, kavmine şöyle dedi: "Siz nasıl insanlarsınız? Dünyada sizden önce hiçbir milletin yapmadığı çirkin bir işi nasıl yapabiliyorsunuz? Siz kadınları bırakıp şehvetinizi tatmin etmek için erkeklerle ilişkiye giriyorsunuz. Böylesine iğrenç bir işi nasıl yapabiliyorsunuz? Olacak iş değil bu! Siz gerçekten azıp yoldan çıkmış bir topluluksunuz."⁷¹

3.2. Livâta Yapmak

Eşcinsel ilişki ahlaksızlığına karşı mücadele etmiş bir peygamberin ismi olan *Lût* kelimesinden türetilen *livâta*, bu ahlaksız fiile verilen isimdir. *Lûtî* ise, sözü edilen ahlaksızlığı yapan kişi demektir.⁷² Nitekim Hz. Lût'un kavminin en belirgin özelliğinin, "cinsel ilişki açısından erkeğin erkekle birlikte olması"⁷³ manasına gelen *livâta*/homoseksüellik olduğu birçok âyet-i kerîmede ifade edilmektedir. Bu özellik söz konusu kavmin helak olmasına neden olan çirkin bir iştir. Bu konuda Kur'ân'da Hz. Lût'un kavminin daha önceden hiçbir milletin işlemediği bir hayâsızlığı işledikleri, kadınları bırakıp şehvi arzularla erkeklere yaklaştıkları ve bu sebeple de haddi aşan bir kavim oldukları anlatılmaktadır.⁷⁴ Bu bağlamda eşcinsel ilişkinin ilk defa Hz. Lût'un kavminde ortaya çıktığı söylenmektedir. Müfessirlerden Fahrettin Razi'ye (öl. 606/1210) göre ise bu cinsel sapıklık daha önce bireysel olarak işlenmiş olabilir; fakat toplumsal olarak işlenip haddi aşan bir noktaya gelmesi ilk defa Hz. Lût'un kavminde vuku bulmuştur.⁷⁵ Ayrıca Hz. Lût'un kavminin bu kadarıyla da

⁶⁶ Hüseyin Esen, "Zina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/440.

⁶⁷ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 463.

⁶⁸ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 782.

⁶⁹ Yûsuf 12/24.

⁷⁰ el-İsrâ 17/32.

⁷¹ el-A'râf 7/80-81.

⁷² Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 721-724.

⁷³ Mehmet Kâmil Yaşaroğlu, "Livâta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/198; Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, 721-724.

⁷⁴ el-A'râf 7/80-81; el-Ankebût 29/28; en-Neml 27/54.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/496.

yetinmeyerek erkek erkeğe nikâhlandıkları da ifade edilmektedir.⁷⁶ Netice itibariyle livâta/homoseksüellik fiili Hz. Lût'un kavminin en belirgin karakteri olmuş ve bu cinsel sapıklık bu kavimle özdeşleşmiştir.

İnsan fitratına uygun olan ilişkinin dışına çıkılmasının birçok olumsuz davranışın tetikleyicisi olduğunu anlatan Hz. Lût kıssası bir bakıma bu haram olan ilişki sebebiyle toplum yapısının bozulduğunu da vurgulamaktadır. Neticede bu kavim, düştükleri sapıklık nedeniyle yoldan gelip geçen insanlara bile sataşıp zarar verir hale gelmişlerdir.⁷⁷

Hz. Lût'un fitrata mugayir olan eşcinsellik yolunu tercih eden kavmi, peygamberlerinin uyarılarına aldırılmamış hatta onun misafirlerine (genç erkekler suretindeki meleklere) saldırmaya varıncaya kadar azgınlıkta hat safhaya ulaşmışlardır. Bu nedenle sonraki nesillere ibret olacak bir biçimde helak edilmişlerdir.

"Melekler Lût'a şöyle dediler: "Canı sağ olasıca! Bu adamlara laf anlatacağım diye kendini yorma. Çünkü şehvet bunların gözünü döndürmüş, ne yaptıklarını bilmiyorlar." Nihayet, gün doğarken korkunç bir deprem onları yakalayiverdi. Biz o milletin yaşadığı şehrin üstünü altına getirdik. Onların üzerine pışmış sert taşlar yağdırdık. Hiç şüphesiz Lût kavminin akıbetinden çıkarılacak dersler var. Fakat bundan ders çıkaracaklar, ibret nazarıyla bakıp araştıran kimselerdir. İşte o şehre ait kalıntılar işlek bir yol güzergâhında hâlâ duruyor. Şüphesiz bu kalıntılar da birer ibret vesikasıdır; ne var ki bundan ibret alacak olanlar, inanan ve inanmaya niyetli olan kimselerdir."⁷⁸

Yüce Allah'ın insanları helak etmesine neden olan eşcinsellik sapıklığını işleyenlere ne tür cezai yaptırım uygulanacağına dair kaynaklarda farklı görüşler mevcuttur. Bu sapıklığı işleyenleri lanetleyen Hz. Peygamber⁷⁹ her iki kişinin de recmedilerek öldürülmesini emretmektedir.⁸⁰ Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ali bu çirkin işi işleyen kişilerin kılıçla öldürülüp cesetlerinin yakılarak kül haline getirilmesi gerektiği görüşündedirler. Hz. Ömer ve Hz. Osman ise bu kimselerin yıkılmak üzere olan bir bina içine koyularak binanın onların üzerine yıkılması gerektiği görüşündedirler. Hz. İbn-i Abbas ise bu fiili işleyenlerin yüksek bir binanın çatısından baş aşağıya atılmaları gerektiği kanaatindedir.⁸¹ Neticede bu sapkınlığı işleyenlere uygulanacak ceza türlerine dair rivayetlerden de bu işin ne kadar çirkin ve kerih görülen bir iş olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca "cinsel ilişki açısından erkeğin erkekle birlikte olması"⁸² anlamına gelen *livâta* kelimesinin, hayatını insanları ahlaklı bir hayat yaşamaya davet etme konusunda mücadele ederek geçiren bir peygamber olan Hz. Lût'un ismine izafe edilerek olumsuz değerler için kullanılmasının doğru bir yaklaşım olmadığını ifade etmek gerekmektedir.

3.3. Cahil Olmak

Sözlükte "bilginin zıddı" olarak tarif edilen *cehalet* "bir kimsenin bilgidен yoksun olması, doğru veya yanlış sahip olunan bilginin aksinin yapılması" şeklinde tarif edilmektedir.⁸³ Bu bakımdan cehalet, tarihte kalmış bir dönemi ifade etmesinden ziyade bir zihniyeti ortaya koyması sebebiyle her dönemde yaşanması muhtemel olan sapkın bir yoldur. Zira peygamberlerin davetine kulak asmayıp aldırış etmeyen ve onlarla alay eden kavimler câhiliye toplumu olarak nitelendirilmişlerdir.⁸⁴ Nitekim Hz. Lût'un cinsel sapıklık

⁷⁶ Atik, *Kur'an'da Lut Kavmi ve Düşündürdükleri*, 296.

⁷⁷ el-Ankebût 29/28-29.

⁷⁸ el-Hicr 15/72-77.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 1/317.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/300; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), 4/158; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1998), 2/856.

⁸¹ Mevdûdî, *Tefhimul-Kur'an*, 2/63-64.

⁸² Yaşaroğlu, "Livâta", 27/198; Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, 721-724.

⁸³ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 249.

⁸⁴ Hüd 11/29; el-Ahkâf 46/22-23; el-A'râf 7/138.

içinde bulunan kavmi de Kur'ân-ı Kerîm'de cahil bir toplum olarak anlatılmaktadır: "Siz nasıl oluyor da kadınları bırakıp erkeklerle ilişkiye girebiliyorsunuz. Yoo! Siz hakikaten cahil bir milletsiniz."⁸⁵ Bu âyette; Hz. Lût'un kavminin cinsel ilişki konusunda neyin doğru ve fitrata uygun olduğunu düşünemedikleri ve bu nedenle de kadınları bırakıp erkeklerle ilişkiye girecek kadar cahil bir toplum oldukları ifade edilmektedir.

3.4. Hayâsızlık Yapmak

Hayâ kelimesi sözlükte "insanın kötülüklerden sakınması, onları terk etmesi" anlamına gelmektedir.⁸⁶ "Kişinin, yüzünün kızarması, başını öne eğmesi, gözlerini kaçırması, şaşkın davranışlar sergilemesi gibi hallerle dışa yansıyan davranış türü" şeklinde de tarif edilmiştir.⁸⁷ Bu bakımdan *hayâsızlık*, kişinin yüzü kızarmadan rahat bir şekilde kötülükleri işler hale gelmesi demektir. Hz. Lût kıssası *hayâsızlık* kavramını içselleştirmiş bir kavmi ve bu hayâsızlık nedeniyle insanın sürüklendiği hazin sonu anlatmaktadır. "Fakat onlar küstahlaşıp, "biz seni el âlemin işine karışmaktan, ötekini berikini kollayıp gözetmeye çalışmaktan menetmemiş miydik?" diye karşılık verdiler."⁸⁸ Bu âyet-i kerîmeden anlaşıldığı üzere Hz. Lût'un tam anlamıyla hayâsız bir toplum haline gelen kavmi, yapılan bütün uyarılara rağmen çok rahat bir şekilde bu hayâsızlığı işlemeye devam etmekle kalmamış, bu konuda önlerine çıkan engelleri bertaraf etmeye çalışmışlardır. Hayâsızlıklarının bir neticesi olarak uğradıkları azap, Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ifade edilmektedir: "Nihayet, gün doğarken korkunç bir deprem onları yakalayiverdi."⁸⁹

3.5. Müsriplik Yapmak

Sözlükte "haddi aşmak, ölçüyü geçmek, ölçüsüz yapmak"⁹⁰ gibi anlamlara gelen *israf* kelimesi "bir şeyi maksadının dışında değerlendirmek, boşa harcamak" gibi anlamlara da gelmektedir.⁹¹ Ölçü ve sınır tanımaksızın hareket etme tarzı olarak tanımlanan *israf*; insanın bazen ekonomik yaşantısında, bazen aile hayatında ve bazen de dinî yaşayışında ortaya çıkmaktadır. Yüce Allah, hayatının her anında israfa düşmesi muhtemel olan insanı rahmetine sığdırarak uyarılmış ve israf edenleri hele de bu israfı toplumsal hale getirenleri helak edeceğini buyurmuştur.⁹² Bu nedenle israf ile helak arasında yakın bir ilişki vardır. Nitekim Hz. Lût'un kavmi de toplumsal olarak israf çukuruna düşmüş ve bütün uyarılara rağmen bu israfta ısrar ederek helak edilmişlerdir.

"Siz kadınları bırakıp şehvetinizi tatmin etmek için erkeklerle ilişkiye giriyorsunuz. Böylesine iğrenç bir işi nasıl yapıyorsunuz? Olacak iş değil bu! Siz gerçekten azıp yoldan çıkmış müsrif bir topluluksunuz."⁹³

3.6. Fâsıklık Yapmak

Sözlükte "bir şeyi terk etmek, aşmak ve dışarı çıkmak"⁹⁴ gibi manalara gelen *fisk* kelimesi dinî bir terim olarak "Yüce Allah'ın emirlerini terk edip isyan ederek doğru yoldan sapmak, itaatsizlik etmek" gibi manalarda kullanılmaktadır. Bu kelimenin ism-i fâili olan *fâsık* ise "dinî ahkâmı kabul edip onaylayan, ardından da ihlal eden kişi" olarak tanımlanmaktadır.⁹⁵ Helak edilen kavimlerin en belirgin özelliklerinden bir tanesi de Yüce Allah'ın emirlerine karşı gelmeleri yani fâsık bir toplum olmalarıdır. Hz. Lût'un kavminin de fâsıklıkları nedeniyle helak edildiği beyan edilmektedir.

⁸⁵ en-Neml 27/55.

⁸⁶ Râğıb el-Isfehâni, *el-Müfredât*, 324.

⁸⁷ Mehmet Emin Özafşar vd., *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 3/219.

⁸⁸ el-Hicr 15/70; el-A'râf 7/82; Hüd 11/79.

⁸⁹ el-Hicr 15/72-73.

⁹⁰ Râğıb el-Isfehâni, *el-Müfredât*, 493.

⁹¹ Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 423-424.

⁹² el-Enbiyâ 21/9.

⁹³ el-A'râf 7/81.

⁹⁴ Ebü't-Tâhir Meccüddin Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Firûzâbâdi, *el-Kamûsu'l-muhit* (Mısır: el-Matba'âtu'l-Emîriyye, 1301), 3/268.

⁹⁵ Râğıb el-Isfehâni, *el-Müfredât*, 796.

“(Ey Muhammed!) Lût’tan da bahset. Zira biz Lût’a hikmet ve ilim verdik. Ayrıca onu çirkin işler yapan bir toplumdaki kurtardık. O toplum gerçekten günaha batmış, dalalete saplanmış fâsık bir millettir.”⁹⁶

3.7. İhtiras Sahibi Olmak

Sözlükte “aşırı biçimde arzu etmek ve istemek”⁹⁷ anlamlarına gelen *hırs* kelimesinin türevi olan *ihtiras* “şiddetli bir hırs ve tamah ile bir şeyi yapmaya çalışmak”⁹⁸ şeklinde tarif edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de ise “ısrarla istemek”⁹⁹ ve “düşkün olmak”¹⁰⁰ gibi manalarda kullanılmaktadır. Hz. Lût kıssası *ihtiras* kavramının en belirgin bir şekilde müşahade edildiği kıssaların başında gelmektedir. Çünkü düştükleri fuhşiyattan kendilerini kurtarmak isteyen peygamberlerinin dahi helal olan tekliflerini görmezden gelmişlerdir.¹⁰¹

Lût kavminin yaptıkları bu çirkin işte nihai ihtiras noktasına ulaştıklarını ortaya koyan diğer bir delil ise bu ihtiras karşısında Hz. Lût’un düştüğü çaresizliği ifade eden şu âyet-i kerîmedir: “Lût, ‘keşke’ dedi, ‘size karşı koyacak bir gücüm olsa ya da sarp ve sağlam bir kaleye sığınma imkânım olsaydı.”¹⁰²

3.8. Kibirleşmek

Sözlükte “büyük olmak, cüsseli olmak” gibi anlamlara gelen *kibir* “kişinin kendini büyük ve üstün görmesi, gerçekleri kabul etmeyip hakka karşı inatla direnmesi” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁰³ *Kibir* toplumsal açıdan insanlar arasında soğukluk yaşanmasına dolayısıyla da geçimsizliklere ve düşmanlıklara sebep olmaktadır. Yüce Allah’ın kerih görüp insanları şiddetle sakındırdığı *kibir* Kur’ân’da birçok yerde kişinin hidayete ermesine engel bir tavır olarak konu edilmektedir.¹⁰⁴ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’i anlamak ve ona tabi olabilmek için de kibirden uzak durulması gerektiği aksi halde onu anlamamanın mümkün olmayacağı açık bir şekilde beyan edilmektedir. Zira *kibir*, insan aklının sağlıklı düşünmesine engel olarak en açık delillere rağmen hakkı reddetmesine sebep olmaktadır.¹⁰⁵ Bu bakımdan Hz. Lût’un kavmine bakıldığında kibri görmek mümkündür. Zira Hz. Lût’un kavmi kibirleri nedeniyle peygamberlerinin hakka davetine kulak asmamış, doğru yolun farkında olmalarına rağmen görmezlikten gelmişlerdir. “Onlar şöyle dediler: ‘Ey Lût, bize ahlak dersi vermekten vazgeçmezsen bu memleketten sürgün edilip kovulacaksın.”¹⁰⁶

Sonuç olarak insanın toplumsal hayatını olumsuz yönde etkileyen *kibir* aynı zamanda ahiret hayatını da çıkmaza sürüklemektedir. Nitekim Hz. Lût kıssasından da anlaşılacağı üzere *kibir*, toplumları felakete sürükleyen bir hastalık olarak tarihin her döneminde sakınılması gereken olumsuz bir davranış olarak görülmüştür.

3.9. Hıyânet Etmek

Hz. Lût kıssasında olumsuzluk ifade eden bir başka kavram da *hıyânet* kavramıdır. *Hıyânet* kelimesi sözlükte “verilen sözü ve güvenceyi gizliden bozmak suretiyle hakka aykırı davranmak” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰⁷ Kur’ân’da *hıyânet* kavramı insanın Yüce Allah’a, peygambere, kendi nefesine, yapılan bir anlaşmaya, verilen bir söze ve duyulan güvene hıyânet şeklinde farklı kullanımlara sahiptir.¹⁰⁸

⁹⁶ el-Enbiyâ 21/74.

⁹⁷ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 324.

⁹⁸ Mehmed Salâhî, *Kâmûs-ı Osmânî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1895), 244.

⁹⁹ en-Nahl 16/37; Yûsuf 12/103.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/96.

¹⁰¹ Hûd 11/78-79.

¹⁰² Hûd 11/80.

¹⁰³ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 886.

¹⁰⁴ Lokmân 31/18-19; el-İsrâ 17/37; el-Hadîd 57/23.

¹⁰⁵ es-Secde 32/15; el-A’râf 7/146.

¹⁰⁶ eş-Şuarâ 26/165-167.

¹⁰⁷ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 370.

¹⁰⁸ el-Enfâl 8/27, 58; Yûsuf 12/52; el-Bakara 2/187; el-Mü’min 40/19; Burhan Sümertaş, “Kur’ân’da Hıyânet Kavramı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 213.

Kavmini doğru yola davet eden Hz. Lût da Hz. Nûh gibi karısının ihanetine uğramıştır.¹⁰⁹ Yüce Allah'ın sâlih kullarından olan Hz. Lût'un kendisine verilen risâlet görevini bihakkin yerine getirirken ihanetlerin en büyüğüne uğraması ve bu ihanete rağmen mücadeleden yılmaması, kıyamete kadar hakka davet eden bütün davetçilerin türlü hiyanetler karşısında vermeleri beklenen mücadeleye örnek olacak şekilde Kur'ân'da kıssa edilmektedir.

Buradaki ihanetin genel görüşe göre zina ihaneti olmadığını vurgulayan müfessirler Yüce Allah'ın hiçbir peygamberi eşinin zina etmesiyle imtihan etmediğini söylemektedirler.¹¹⁰

3.10. Nankörlük Yapmak

"Bir şeyi örtmek, nimeti inkâr etmek" anlamındaki *küfür*¹¹¹ kelimesinden türetilen *nankörlük* kelimesi, *şükür* teriminin zıddı olarak kullanılmaktadır.¹¹² *Nankörlük* Kur'ân-ı Kerîm'de de *şükürün* zıddı anlamında kullanılmakta¹¹³ ve "nankörlükte aşırı giden" anlamındaki *kefûr* kelimesiyle ifade edilmektedir.¹¹⁴ En büyük nankörlük hiç şüphesiz Yüce Allah'ı ve Resulünü dolayısıyla risâlet müessesesini kabul etmemek ve risâletin ortaya koyduğu hayatı tanımamaktır. Bu bakımdan Hz. Lût'un kendilerini davet ettiği selim fitrat nimetini kabul etmeyen kavmi de *nankörlük* kavramı ve acı neticeleri açısından ibret alınması gereken tarihî bir vakıa olarak bilinmektedir. "Lût, şiddetli azabımıza çarptırılacakları hususunda onları uyardı, ama onlar bu uyarıları şüpheyle karşılayıp hiç umursamadılar."¹¹⁵

3.11. Bozgunculuk Çıkarmak

Bozgunculuk, "ister az ister çok olsun bir şeyin itidalden çıkması" anlamına gelen *fesad* kelimesinin bir türevidir.¹¹⁶ Zira *fesad* Kur'ân-ı Kerîm'de de "bozgunculuk yapmak" şeklinde tercüme edilmektedir.¹¹⁷ Nitekim helak edilen kavimler yeryüzünde fitratı ve toplumsal hayatı ifsat edip bozgunculuk yapmaları nedeniyle helak edilmişlerdir.¹¹⁸

Tarih her zaman bozguncu kavimlere ve bu bozgunculara karşı mücadele veren davetçilere sahne olmuştur. Bu davetçiler toplu bir şekilde helak edilmemek için bozguncuları ıslah etmeye çalışmışlardır. Nitekim bozgunculuktan uzak duran akıl sahiplerinin toplumun fesadına engel olmadıkları sürece onlarla helak olmaktan kurtulmaları mümkün değildir.¹¹⁹

Helak edilen kavimlerin ortak özelliği olan *bozgunculuk*, ahlaki ve insani bakımdan çöküntü içerisinde olan Hz. Lût'un kavminde had safhaya ulaşmıştır. Nitekim bu bozgunculuk, peygamberlerinin her türlü alıkoyma mücadelesine rağmen Hz. Lût'un kavmini azabı talep edecek bir noktaya getirmiştir.

"Lût'un uyarılarına kavminin cevabı, "Mademki sen özü sözü doğru bir kimsesin, o halde bizi tehdit edip durduğun şu Allah'ın azabını getir de görelim!" demekten ibaret oldu. Bunun üzerine Lût, "Rabb'im! Fesada uğramış bu halka karşı sen yardım eyle bana!" diye dua etti."¹²⁰

¹⁰⁹ et-Tahrîm 66/10.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/103; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr, 2001), 28/112; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Riyâd: Dâru Taybe, 1409), 8/170.

¹¹¹ Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533.

¹¹² Mustafa Çağrı, "Nankörlük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/382.

¹¹³ el-Bakara 2/152; İbrâhîm 14/7.

¹¹⁴ ez-Zuhruf 43/15; Sebe' 34/17; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 920.

¹¹⁵ el-Kamer 54/33-36.

¹¹⁶ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 795.

¹¹⁷ el-Bakara 2/11, 205.

¹¹⁸ el-Fecr 89/6-13.

¹¹⁹ Hûd 11/116-117.

¹²⁰ el-Ankebût 29/28-30.

3.12. Eşkîyalık Yapmak

Sözlükte “bedbaht, talihsiz, günahkâr, asi” gibi anlamlara gelen *şakî* kelimesinin çoğulu olan *eşkîya* “yol kesen, haydut ve haramî” anlamlarında kullanılmaktadır. Genel anlamda *eşkîyalık*, “silah vb. zorlamalarla yol kesip veya baskın yaparak mala ve cana tecavüz etmek ve kamusal huzuru bozmak” şeklinde tarif edilmektedir.¹²¹ *Eşkîyalık* Kur’ân-ı Kerîm’de “yol kesmek” ve “toplantılarda edebe aykırı fiiller işlemek” anlamında kullanılmaktadır.¹²² Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de yol kesip baskın yapmak suretiyle *eşkîyalık* yapmak Yüce Allah ve peygamberine savaş açmakla eş tutulmaktadır.¹²³

Hz. Lût’un kavminin diğer bir karakteri de *eşkîyalıktır*. Nitekim bu *eşkîyalık* karakterinin, insanların gelip geçtikleri yollar üzerinde bahçeleri bulunan Hz. Lût’un kavminin helakine sebep olacak olan söz konusu çirkin işe yol açtığı da söylenmektedir. Bu durum şu şekilde anlatılmaktadır:

“Sodom ve çevre illerde yaşayan Hz. Lût’un kavminin, insanların gelip geçtikleri yollar üzerinde bahçeleri bulunmaktaydı. Kuraklık ve kıtlık zamanlarında bahçelerini koruyabilmek için bir yöntem geliştirme kararı alarak yoldan geçenlerin önünü kesip elbiselerini soymuş ve mallarını gasp etmişlerdi. Hatta kadın erkek demeden ırzlarına geçip öldürmüşler ve zamanla bunu adet haline getirmişlerdi. Bununla da yetinmeyerek Hz. Lût’un kavminin erkekleri yol kenarlarında oturup yoldan geçenlere taş atıyor ve taşın isabet ettiği kişiyi fuhuş yapılmaya daha layık görüyorlardı. Bu zorbalığın yanında onları kendilerine karşı borçlu çıkartıyorlardı. Bu çirkin işi yaptıkları kişinin şikâyetçi olması halinde ise kavmin sözde hâkimleri kendi lehlerinde karar veriyordu.”¹²⁴

3.13. Zulmetmek

Sözlükte “eziyet etmek, sapmak, haddi aşmak, hakka tecavüz etmek” gibi anlamlara gelen *zulüm* kelimesi genel olarak “bir şeyi ait olduğu yerden başka yere koyma” şeklinde tarif edilmektedir.¹²⁵ Bu bakımdan bir eşyayı veya bir olayı Yüce Allah’ın belirlemiş olduğu sınırlar haricinde kullanmak veya değerlendirmek de *zulüm* sayılmaktadır.¹²⁶ *Zulüm* Kur’ân-ı Kerîm’de cezası en hızlı, en şiddetli ve henüz dünyada iken verilen suçların başında zikredilmektedir.¹²⁷ Kur’ân-ı Kerîm’deki birçok kavmin helak ediliş sebeplerinden biri de elçilerin uyarılarına aldırış etmeyip zulüm ve azgınlıkta aşırı gitmeleri veya zulme seyirci kalmalarıdır. Nitekim Hz. Lût’a gitmeden önce Hz. İbrahim’e Hz. İshak’ı müjdelemek için uğrayan melekler, zalimliklerinden dolayı Hz. Lût’un kavmini helak etmek için gönderildiklerini söylemektedirler. “Elçilerimiz/Melekler İbrahim’e evladı olacağına dair müjde vermeye geldiklerinde: ‘Bilgin olsun’ dediler, ‘biz şu memleketi yok etmekle vazifelendirildik; çünkü orda yaşayan halk zalim kimselerdir.’”¹²⁸

Hz. Lût’un yaptıkları zulüm nedeniyle helak edilen kavmi üzerinden kıyamete kadar gelecek olan bütün toplumlara mesaj veren Kur’ân-ı Kerîm, zulümden vazgeçmeyen zalimlerin de mutlaka helak edileceğini haber vermektedir.¹²⁹

¹²¹ Ali Bardakoğlu, “Eşkîya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 11/463.

¹²² el-Ankebût 29/29.

¹²³ el-Mâide 5/33.

¹²⁴ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, 1/151-152; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/178; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 279.

¹²⁵ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 462.

¹²⁶ et-Talâk 65/1.

¹²⁷ eş-Şuarâ 26/227.

¹²⁸ el-Ankebût 29/31.

¹²⁹ Hüd 11/82-83.

3.14. Hile Yapmak

Son olarak *hile/mekr* de Hz. Lût kıssasında değerler eğitimi açısından olumsuzluk ifade eden bir diğer kavram olarak gün yüzüne çıkmaktadır. *Hile* kelimesi sözlükte "bir kimseyi yanlış bir düşünce uyandırmak yolu ile amacından saptırmak, başkasının yapacağı işe engel olmak" şeklinde tanımlanmaktadır.¹³⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de ise hem Allah'ın hem de insanların tuzak kurması şeklinde kullanılmaktadır.¹³¹ *Hile* Hz. Peygamber'in ifadesiyle insanları aldatmak ve doğru sözlü olmamak gibi birçok olumsuzluk ifade eden davranışlar için de kullanılmaktadır.¹³²

Hz. Lût'un kavmi peygamberlerine karşı çıkmakla birlikte onu ve ailesini yurtlarından çıkarmanın planlarını yapmış ve Hz. Lût'u davasından vazgeçirip yıldırmaya çalışmışlardır. "Kavminin verdiği cevap ise: 'Lût'un ailesini memleketimizden kovalım. Güya onlar pek namuslu insanlarmış(!) diyerek Lût'a karşı çıkmaktan ibaret oldu."¹³³ Âyetteki "Lût'u ailesiyle birlikte yurdunuzdan çıkartın" ve "onlar temiz kalmak isteyen kimselermiş" şeklindeki ifadelerin Hz. Lût'un gıyabında söylendiği anlaşılmaktadır. Bu da peygamberlerinin aleyhinde plan yapan Hz. Lût'un kavminin hileye başvurduklarını ortaya koymaktadır. Şüphesiz bu hile onların korkunç helak ile karşılaşmalarından önceki son kozları olmuştur. "Uyarıldıkları halde doğru yola gelmeyen o topluluğun üzerine yağın taş yağmuru gerçekten çok korkunçtu."¹³⁴

Sonuç olarak şu söylenebilir ki İslam'ı dava edinmiş bir davetçi, en yakınındaki kimseler tarafından kurulmuş olsa bile bütün tuzaklara rağmen mücadelesine yılmadan devam etmelidir. Nitekim Hz. Lût'un peygamberlik hayatı bu mücadelenin en güzel örneklerindedir.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lût Kıssasında Zikredilen Olumsuz Tutum ve Davranışların Değerler Eğitimi Açısından Tahlili başlıklı bu makalede özetle aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Kur'ân-ı Kerîm'in anlattığı tevhid, ahiret inancı, takva vb. üstün ahlak prensipleri kıssalarda tarihî gerçeklerle dile getirilerek daha dikkat çekici bir biçimde anlatılmaktadır. Bu nedenle Kur'ân kıssaları tarihte yaşanmış hakikatlerdir ve kaynağı ilahi vahiydir. Amacı, Kur'ân'ın da amacı olan insanlığa ibret vermek, nefis ve şeytandan sakındırmak, insanları düşündürmektir. Asıl gaye Kur'ân'ın ve hükümlerinin daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlamak ve insanlara Kur'ân'ı hayatlarına tatbik etmeleri için yardımcı olmaktır. Bu nedenle kıssalar soyut düşünceleri somutlaştırarak akılda kolayca yer etmekte ve hayatı şekillendirmede insana yol göstermektedirler.

2. Kur'ân-ı Kerîm, geçmiş kavimlerin cinsel konularda düşmüş olduğu ifsadı ve bundan dolayı uğramış oldukları azabı Hz. Lût kıssasında örnek vererek gerek câhiliye dönemindeki insanlardan gerekse kıyamete kadar ilahi vahye muhatap olacak olan tüm toplumlardan, bu konudaki davranışlarında kendilerine çekidüzen vermelerini istemektedir.

3. Yüce Allah geçmişte yaşanan olaylardan ibret alınması için Hz. Lût kıssasında olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok peygamberin kavimlerinden örnekler vermektedir. Benzer durumlardan, benzer sonuçlar doğabileceği bildirilerek kıyamete kadar sakınılması gereken tutum ve davranışlar defaatle ifade edilmektedir.

4. Dünyada huzurun, barışın ve iyiliğin hâkim olabilmesi, insanların yaşantılarıyla mutlu olabilmesi için birtakım değerlerin var olması kaçınılmazdır. İnsan hak ve hukukunun

¹³⁰ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 1007.

¹³¹ Âl-i İmrân 3/54.

¹³² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "İman", 43.

¹³³ en-Neml 27/56.

¹³⁴ en-Neml 27/57-58.

korunması, haksızlıkların yaşanmaması için bazı değerlerin insanlar tarafından kabul görmesi şarttır. Nitekim değerler insanların hayatını kolaylaştırmakla birlikte insan ilişkilerini de sağlamlaştıran birer mihenk taşı mesabesindedirler. Değerlerini yitirmiş insanların ve bu insanlardan meydana gelen toplumların birlik ve beraberlik içerisinde huzur ve refaha ulaşmaları mümkün değildir. Bu bağlamda sözleriyle ve yaşantılarıyla insanlara örnek olan peygamberler, insanlara Yüce Allah'a nasıl kulluk etmeleri gerektiğini öğretmektedirler. Bu doğrultuda emir ve yasakların sınırlarını çizerek insanın yapması ve yapmaması gereken davranışları ortaya koyan Kur'an-ı Kerim, peygamber kıssalarını çokça örnek olarak vermektedir. Nitekim üsve-i hasene olan peygamberler her bir ferdin ve toplumun örnek alması gereken yegâne kimselerdir. Bu bakımdan Kur'an kıssalarında peygamberlerin hayatlarından kesitler sunularak onların üstün ahlaklarının örnek alınmasının istenmesi, Kur'an kıssalarını değerler eğitimi açısından önemli kılmaktadır.

5. Kıssaların da içinde olduğu hikâye ile eğitim metodu, din ve ahlak eğitimi için bilinen metotların en önemlilerindedir. Zira Kur'an-ı Kerim de geçmiş peygamberlerin, kavimleriyle olan mücadelelerini anlatan kıssaları aktarıırken birçok açıdan onların örnek alınmasını istemektedir. Bu minvalde mümin bir kimseden beklenen vahiy ile desteklenen peygamberlerden ortaya çıkan dinî ve ahlaki değerlere tabi olmasıdır. Hiç şüphesiz bu değerler, insanlığın huzura kavuşmasında bugüne kadar olduğu gibi kıyamete kadar da bütün insanlık için birer kılavuz mesabesindedirler.

6. İnsanların dikkatini çekmeye çalışan, onları düşünmeye, tefekkür etmeye ve öğüt almaya çağıran Kur'an-ı Kerim, muhataplarından peygamber kıssalarını okurken kendi hisselerine ne düştüğünü ve bu mesajların insanların hayatlarını ne şekilde değiştirdiğini düşünmelerini istemektedir. Bu bakımdan Hz. Lût kıssasında bir kavmin topluca helak edilmesine sebep olan olumsuz tutum ve davranışların sonuçlarıyla birlikte iyice tasavvur edilmesi gerekmektedir.

7. Hz. Lût'un kavmi zina etmekle kalmayıp kendilerinden önce hiç kimsenin yapmadığı erkekler arasındaki eşcinsel ilişki fiilini işlemişlerdir. Bu nedenle de haddi aşan bir toplum haline gelmişler ve neticede helak edilmişlerdir. Nitekim geçmiş kavimler, birçok günah işlemelerinden ziyade bir günahı ısrarla işlemeleri nedeniyle helak edilmişlerdir. Günümüz toplumunda ise geçmişte helâka sebep olan pek çok günahın ısrarla işlenmesi, içerisinde olunan vahim durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hiç şüphesiz ahirette insanı helak olmaktan kurtaracak yegâne çözüm, bu günahlara karşı durup toplumun ıslahı için çalışmaktır.

8. Yüce Allah'ın sâlih kullarından olan Hz. Lût, kendisine toplumun ıslahı için verilen risâlet görevini bihakkın yerine getirmiştir. Nitekim türlü entrikalara rağmen mücadeleden yılmaması kıyamete kadar hakka davet eden bütün davetçilerin türlü zorluklara karşı verecekleri mücadele bakımından örnek bir hayat olarak Kur'an'da kışa edilmektedir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author declares that have no competing interests.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-messânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin. "Kıssanın Ahlaki Fonksiyonu". *Diyanet Dergisi* 160 (2004), 5-16.
- Atay, Cemalettin Cuma. *Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim'de Lut ve Lut Kıssası*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Atik, Mehmet Kemal. "Kur'an'da Lut Kavmi ve Düşündürdükleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1988), 287-308.
- Bağış, Mehmet. *Kur'an'daki Peygamber Kıssalarında Değerler Eğitimi*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021.
- Balık, Emrah. *Kur'an'da Hz. Lût Kıssasının Değerler Eğitimi Açısından Tahlili*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bardakoğlu, Ali. "Eşkiya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî. *Me'âlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1409.
- Çağrı, Mustafa. "Nankörlük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/382-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çatak, Adem - Vural, Ahmet. "Lût Fassı Bağlamında İbn Arabî'de Tasarruf Kavramı". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2018), 34-46. <https://doi.org/10.26899/inciss.198>
- Debreli Vildan Fâik. "Hûd Sûresi'nde Hz. Lût ve Kavmi". çev. Bilâl Temiz. *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 12/35 (2008), 311-332.
- Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Dzaiy, Hewa Khalid İbraheem. *Kur'an Kıssalarının Eğitsel Boyutları (Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. Saleh, Hz. Lut Örneği)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Esen, Hüseyin. "Zina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/440-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *el-Kamûsu'l-muhît*. 4 Cilt. Mısır: el-Matba'âtu'l-Emîriyye, 1301.
- Güneş, Abdulhalim, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Lut (as) Kıssası*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Me'arif, 1981.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi bin Muhammed Selâme. Riyad: Daru't-Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1998.
- Katar, Mehmet. "Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 57-76. https://doi.org/10.1501/llhfak_0000000929
- Kaya, Remzi. "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 31-58.
- Kırkız, Mustafa. *Kutsal Kitaplardaki Tarihi Olaylar ve Edebi Yorumu (Hz. Adem'den Hz. Lut'a Kadar)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

- Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Kurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. 24 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 8 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyye, 1967.
- Mehmed Salâhî. *Kâmûs-ı Osmânî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1895.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Kur'an'a Göre Dört Terim*. çev. Osman Cilacı. İstanbul: Beyan Yayınları, 1989.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Peygamberler*. çev. Ahmet Asrar. Ankara: Pınar Yayınları, 1992.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimul-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Müftüoğlu, Ömer. *Kur'an'da Lut Kavmi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 237-252.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Polat, Kemal. "Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 147-165.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğîb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Ğalem, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1402/1981.
- Sinanoglu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sümertaş, Burhan. "Kur'ân'da Hıyânet Kavramı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 205-231.
- Şahan, Ramazan. *Kur'an-ı Kerim'de Lut (as), Bununla İlgili İsrailiyyat ve Günümüze Mesajları (Bir Konu Tefsiri Denemesi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Şevkî, Ebu Halil. *Atlasu'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 2003.
- Şişman, Simon. "Lut Gölü Yazmaları". çev. Âsaf Hâlet Çelebi. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957), 37-58.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 13 Cilt. Mısır: y.y., 1326.
- Tan, Zeki. *Kur'an'a Göre Hz. Salih, Hz. Lut, Hz. Şuayb Kavimlerinin İnkırazında Ma'siyetin Rolü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Temiztürk, Halil – Büyük, Enes. "Güngör Karauğuz, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Lut Bağlamında Kur'an Arkeolojisi -Bir Yöntem Teklifi-". *İslam Araştırmaları Dergisi* 51 (2024), 181-189. <https://doi.org/10.26570/isad.1414833>
- Tuncer, Faruk. "Hz. Lut'un Kavmine Karşı Kızlarını Sunmasının Anlamı". *Darulfunun İlahiyat* 26 (2012), 111-136.

- Yaşaroğlu, Mehmet Kâmil. "Livâta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/198-200. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yazar, Rumeysa. "Kur'an'da Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Eşcinselliğe Sosyolojik Bakış". *Journal of Analytic Divinity* 4/1 (2020), 196-213. <https://doi.org/10.46595/jad.735882>
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Yıldız, Muharrem. *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim açısından Ad-Semud ve Lut Kavimleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Yiğit, İsmail. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2007.
- Zuhayli, Vehbe. *Tefsiru'l-münir*. çev. Hamdi Arslan vd. 25 Cilt. İstanbul: Bilimevi Basım Yayınları, 2003.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 121-144

Roman Bireylerde Tanrı Algısı

Perception of God in Gypsy Individuals

Beyza ATAN

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
PhD Student, Bursa Uludag University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy and Religion Sciences
Bursa/Türkiye

byzkdmbk@gmail.com orcid.org/0000-0002-2909-3234

M. Naci KULA

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty Theology, Department of Psychology of Religion
Bursa/Türkiye

nkula@yahoo.com orcid.org/0000-0003-1763-9620

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15.03.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 10.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Atan, Beyza- Kula, M. Naci. "Roman Bireylerde Tanrı Algısı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 121-144. <https://doi.org/10.52637/kiid.1453684>

Cite as: Atan, Beyza- Kula, M. Naci. "Perception of God in Gypsy Individuals". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 121-144. <https://doi.org/10.52637/kiid.1453684>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Beyza ATAN – M. Naci KULA | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Roman Bireylerde Tanrı Algısı*

Öz

İnsanlar için kutsal bir varlığa inanma ve ona bağlanma psikolojik bir eğilimdir. Her dinin kendi teolojisine dayalı bir Tanrı algısı vardır. Tanrı imgesi çok boyutlu bir yapıya sahiptir ve farklı niteliklerle ifade edilebilir. Tanrı imgesinin bireyin yetiştirilme tarzı, tabii olduğu dinî inanç ve geleneklerden etkilenecek şekilde oluştuğu bilinmektedir. Alınan eğitim, aile yaşantısı, çevre ve kişisel ilgi gibi etkenlerden hareketle kendi zihnimizde bir Tanrı algısı oluştururuz. Bu algı çalışmamızda olumlu ve olumsuz Tanrı algısı olarak ele alınmıştır. Bir toplumu anlayabilmek için o toplumda hâkim olan sosyo-kültürel yapıyı ve Tanrı algısını bilmek gerekir. Romanlar yaşadıkları toplum içerisinde kendilerine has özellikleri ile dikkat çeken bir topluluktur. Eğitim, istihdam, karar alma mekanizmalarına katılım ve dışlanma Romanların temel sorunları arasında yer almaktadır. Romanlara karşı dinî ve ahlakî önyargıların olduğu bilinen gerçekler arasındadır. Romanlara yapılan ayrımcılık ve ırkçılık maalesef her coğrafyada devam etmiştir. Romanlar dünyanın birçok yerinde yaşamış farklı bölgelere göç etmişlerdir. Çoğu toplum göç ettikleri yerlerde hâkim olan kültürel yapıyı benimseyip kendi özelliklerini kaybeder ve asimile olur. Romanlar göç ettikleri yerlere uyum sağlayan ve kendi kültürlerini devam ettirmeyi başaran bir topluluktur. Türkiye, dinî gruplar ve etnik kimlik açısından oldukça zengin bir coğrafyaya sahiptir. Toplum mozağımızın bir parçasını Roman kültürü oluşturmaktadır. Toplumumuzun önemli bir kesimini oluşturan Romanlar hakkında mevcut bilgiler genellikle rivayet ve hurafelere dayanır. Araştırmamız Bursa ili, Yıldırım ilçesinde yaşayan Müslüman Romanların sosyo-demografik yapılarını görünür kılarak, Tanrı'ya ve dine yükledikleri anlamı incelemektedir. Her toplumda, her dönemde, her insanda yani her zaman ve her yerde Tanrı fikri varlığını korumuştur. Roman bireylerin Tanrı algılarını belirlemek ve bu Tanrı algısını demografik veriler doğrultusunda ortaya çıkarmak araştırmamızın amaçlarından biridir. Araştırmamızda, Tanrı algısında sevgi ve korku duygularından hangisinin baskın olduğu ortaya konulmaya çalışıldı. Araştırmaya 18 yaş ve üstü olan Bursa ili, Yıldırım ilçesi sınırları içerisinde yer alan Beyazıt ve Selimzade Mahallelerinde ikamet eden 122 Roman birey katılım sağlamıştır. Romanlar burada şehrin merkezinde, yerli halkla hem iç içe hem de onlardan farklı özgün bir halde toplu olarak yaşamaktadırlar. Çalışmanın giriş bölümünde alanda yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmekte, birinci bölümde teorik çerçeve yer almaktadır. Bunun yanında Romanların tarihsel sürecine ve sosyo-kültürel özelliklerine değinilmiştir. İkinci bölümde araştırmanın problemi, amacı, önemi, örnekleme ve yöntemine dair bilgi verilmiştir. Üçüncü bölüm örneklem grubunun Tanrı Algısı Ölçeği ve Sosyo-Demografik Bilgi Formu'na verdikleri cevaplardan elde edilen verilerden oluşmaktadır. Sonuç bölümünde ölçek sonuçlarından elde edilen veriler yer almaktadır. Çalışmamızın sonucunda örneklem grubumuzdaki Roman bireylerin sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu tespit edilmiştir. Roman bireylerin Tanrı algısı ile yaş ve ekonomik düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Eğitim düzeyi ile Tanrı algısı arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Roman bireylerin cinsiyet ve medeni durumu ile Tanrı algısı arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Elde edilen sonuçların Roman bireyler ve Tanrı algısı ile yapılacak olan alan yazın çalışmalarına fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tanrı Algısı, Sevgi, Korku, Roman Bireyler.

* Bu makale, sorumlu yazar Beyza Atan'ın Prof. Dr. Naci Kula danışmanlığında üzerinde çalıştığı "Roman Bireylerde Tanrı Algısı, Dinî Yönelim ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Karşılaştırmalı Bir Saha Araştırması" başlıklı doktora tezinin verilerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 27 Ağustos 2021 tarihli, 2021-07 oturum sayılı, 17 karar numarası ile etik kurul onayı alınmıştır.

Perception of God in Gypsy Individuals*

Abstract

It is a psychological tendency for people to believe in and adherence to a sacred being. Based on its own theology, every religion has a perception of God. The image of God has a multidimensional structure and can be expressed with different features. It is known that the image of God is formed by being influenced by the individual's upbringing, religious beliefs and traditions. We create a perception of God in our own minds based on factors such as education, family life, environment and personal interest. This perception is discussed in our study as positive and negative perception of God. In order to understand a society, it is necessary to know the socio-cultural structure and perception of God that prevail in that society. Gypsies are a community that attracts attention with their unique characteristics within the society they live in. Education, employment, participation in decision-making mechanisms and exclusion are among the main problems of gypsies. It is a known fact that there are religious and moral prejudices against gypsies. Unfortunately, discrimination and racism against gypsies continued in every geography. Gypsies have lived in many parts of the world and migrated to different regions. Most societies lose their own characteristics and assimilate by adopting the cultural structure that prevails in places they have migrated to. Gypsies are a community that adapts to the places where they migrated to and manages to maintain their own culture. Türkiye has a very rich geography in terms of religious groups and ethnic identity. Gypsy culture forms a part of our social mosaic. Existing information about gypsies that are an important part of our society is generally based on rumors and superstitions. Our research examines the meaning they attribute to God and religion by making visible the socio-demographic structure of Muslim gypsies living in Yıldırım district of Bursa city. The idea of God has preserved its existence in every society, in every period, in every person, which means in every time and place. One of the aims of our research is to determine the perception of God of gypsy individuals and reveal this perception of God in line with demographic data. In our research, we tried to reveal which of the emotions love or fear is dominant in the perception of God. A total of 122 gypsy individuals aged 18 and over, residing in Beyazıt and Selimzade neighborhoods of Yıldırım district of Bursa city, participated in the study. Gypsies live collectively in the center of the city, both intertwined with and distinctly different from the local people. In the introduction part of the study, information is given about studies carried out in the field, and the theoretical framework is presented in the first section. In addition, the historical course and socio-cultural characteristics of gypsies are mentioned. In the second section, information on the problem, purpose, importance, sample and method of the research is given. The third section consists of the data obtained from the sample group's answers to the God Perception Scale and socio-demographic information form. In the conclusion section, the data obtained from the scale results are presented. As a result of our study, it was determined that the gypsy individuals in our sample group had a love-oriented perception of God. No statistically significant relationship was found between the age and economic levels of Gypsy individuals and their Perception of God. A statistically significant and positive relationship was determined between education level and Perception of God. There was no significant difference between the gender and marital status of Gypsy individuals and their Perception of God. It is thought that the results obtained will benefit literature studies on gypsy individuals are their perception of God.

Keywords: Psychology of Religion, Perception of God, Love, Fear, Gypsy Individuals.

* This article was written by It was produced using the data of the doctoral thesis titled "A Comparative Field Study on the Relationship Between Gypsy People's Perception of God, Religious Orientation and Hope Levels", on which the responsible author, Beyza Atan, is working under the supervision of Prof. Dr.Naci Kula. Ethics committee approval was received from Bursa Uludağ University, Social and Humanities Research and Publication Ethics Committee, dated 27 August 2021, session number 2021-07, decision number 17.

Giriş

Tarih boyunca Tanrı kavramı filozofların, bilim insanlarının ve tüm insanların kendine özgü cevaplar aradığı bir kavram olagelmıştır. Tanrı fikrinin inanan veya inanmayan herkesin zihninde bir şema olarak yer aldığı düşünülmektedir. Fakat her insanın zihnindeki Tanrı algısının aynı olması da mümkün değildir.

Tanrı'ya inanç, insanlar için tek düze bir yapıya sahip değildir. Aynı Tanrı'ya inananlar hem imanları açısından hem de Tanrı'ya inanmanın niteliği açısından birbirlerinden farklılaşmaktadır. Bu farklılığın nedeni insanların bizzat kendisidir. Tanrı algısı, insanın algılama şekline göre farklılık gösterebilmektedir. İnananlar kendi kültürel kodları ve inançlarının öğretileri doğrultusunda Tanrı algısına sahip olurlar.

İnsanlık tarihi dinin tarihiyle başlamaktadır. Dinin varlığı aslında Tanrı'nın varlığıdır. Tanrı ve din kavramından bağımsız bir insanlık tarihinden bahsetmemiz mümkün gözükmemektedir. İnsanı zihnen ve davranışsal anlamda etkileyen en önemli unsurlar din ve Tanrı'dır. Tanrı kavramı insanların hayatını şekillendiren en önemli fenomenlerden biridir.

Sevgi eğilimli yaratılan kalp insanın özüdür. Sevgi, bütün güzellikleri kapsar; korku ise dışlar. Allah'ı, kendini ve diğer yaratılanları seven insanın korkuları azalır. Yaşamda bir anlam bulmaya çalışmak sevgi temelinde daha kolay gerçekleşebilir. Korku duygusunun hâkim olduğu kişiler için dünya güvensiz bir yer olarak algılanabilir. Din psikolojisinde Tanrı algısı genellikle olumlu (sevgi) ve olumsuz (korku) olarak iki kategoride ele alınmaktadır. Temel duygularımızdan biri olan sevgi ve korku yaşamımız boyunca vardır. Sevgi pozitif bir duygudur, kişiye veya nesneye yönelik ilgi ve bağlılık göstergesidir. Korku ise olumsuz bir duygudur tehlike anında veya düşüncede hissedilen kaygı durumudur.¹

Tanrı algısı bireyin düşüncelerine, tutumlarına ve davranışlarına yansımaktadır. Tanrı algısı kendimizi algılamamıza, diğer insanlarla ilişkilerimize, tutumlarımıza kısaca tüm yaşamımıza etki edebilmektedir. Romanların Tanrı algısı da yaşantılarına yansımaktadır. Romanların dinî inançlarıyla ilgili toplumda bir önyargının olduğu gözlenmektedir. Romanların Müslüman olmadıkları veya olamayacaklarına dair görüş bile toplum tarafından kabul edilegelmiştir. Oysa İslâmiyet'te imanın ve inancın kişinin içinde olduğu kimseye ayırım gözetmeksizin herkesin eşit yaratıldığı düşüncesi hakimdir.

Toplum, parçalarının toplamından daha büyük bir yapı teşkil eder. Bu parçalardan biri dezavantajlı gruplardır. Romanlar, hem insanlık tarihi içerisinde hem de kendi toplumsal tarihimizde önemli bir yer teşkil eder. Kendilerine has yaşam tarzlarıyla bilinen Romanlar hem dışlanıp hem de hoşgörülen topluluklardan biridir. Diğer topluluklar tarafından dışlandıklarını düşünen Roman bireyler kendilerini korumak amacıyla içe kapalı bir topluluk olma özelliği geliştirmişlerdir. Bu yüzden Romanlarla iletişime girip onlarla birlikte olabilmek oldukça zordur.

Halk arasında çingene kelimesi aşağılayıcı bir anlam ifade etmektedir, Çalışmamızda sözlüklerin yeni baskıları dikkate alınarak Roman kelimesi kullanılmıştır. Ancak kaynak isimlerinde çingene kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Roman bireylerle görüşme yapılırken kendilerini Roman olarak adlandırmışlardır. Araştırmamızın başlığı olan 'Roman Bireylerde Tanrı Algısı' konusunda yapılmış doğrudan bir çalışma tarafımızca bulunamamıştır. Tanrı algısı ve Roman bireylerle ilgili yapılan çeşitli çalışmalar ise literatürde bulunmaktadır. Örneğin Bacanlı'nın² Selçuk Üniversitesi'nde öğrenci olan 76 katılımcıyla gerçekleştirdiği çalışmasında tüm öğrenciler Allah'ın "merhametli (affedici)" sıfatını işaretlemişlerdir. Bunu sırasıyla "yaratıcı", kız öğrencilerde "güvenilir" erkek öğrencilerde "güçlü" sıfatları takip etmiştir. Araştırmada hiçbir öğrenci "cezalandırıcı" sıfatını işaretlememiştir. Bacanlı'nın araştırma sonucuna göre; gençler "Tanrı" hakkında konuşmaya

¹ Özlem Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (Temmuz 2007), 125.

² Hasan Bacanlı, *Psikolojik Kavram Analizleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 119.

çekinmekte, Tanrı'yı genel anlamda korkulan değil "sevilen" olarak görmektedir. Yapıcı'nın³ Çukurova Üniversitesi öğrencileriyle yaptığı araştırmasında da öğrenciler Tanrı tasavvurunu olumlu ve olumsuz sınıflama yapacak şekilde ayırmıştır. Bazı öğrenciler Tanrı'ya yönelik verilen sıfat listesinde "korkulan, cezalandıran, yok eden, öldüren, cehennem gibi" olumsuz Tanrı tasavvurlarını ön plana çıkarsa bile gençlerin büyük çoğunluğu Allah'ı olumlu sıfatlarıyla nitelendirmiştir. Güler⁴ yetişkinlerde Tanrı algısının, benlik algısı ve günahkarlık duygusu ile olan ilişkisini incelemiştir. Güler'in çalışmasında sevgi yönelimli Tanrı algısı ile olumlu benlik algısı arasında; korku yönelimli Tanrı algısı ile olumsuz benlik algısı arasında ilişkisellik olduğu görülmüştür. Bu araştırmanın sonuçları ile yurt dışında bu konu kapsamında yapılan araştırmaların sonuçları paralellik göstermektedir. Çalışma sonucuna göre korku yönelimli Tanrı algısına sahip bireylerde günahkarlık duygusunun daha fazla olduğu görülmüştür.

Kuzu⁵ "Düzce'deki Roman Vatandaşlarımızın Dinî Tutum ve Davranışları" konulu çalışmasıyla Roman mahallelerinde ikamet eden Romanların dinî tutum ve davranışlarını mülakat ve anket tekniğinden faydalanarak incelemiştir. Araştırma sonucunda Romanların dinî inanç ve ritüellerinin Sünnî inanç sistemi ile paralel olduğu, dinî eğitim ve öğrenim faaliyetlerinden ise yeterince faydalanamadıkları görülmüştür. Benzer şekilde Demirbozan⁶ "Roman Vatandaşlarda Dindarlık, Gelenekler ve Dışlanmanın İzdüşümleri" çalışmasında görüşme yaptığı Romanların İslâm inancına ve Sünnî geleneğe bağlılıklarını ısrarla vurguladıklarını, görüşmecilerin tamamının iman esaslarına inandıklarını belirtmiştir. Tüm görüşmeciler dinî pratiklerden olan dua, namaz, oruç gibi ibadetleri en az bir kere uyguladıklarını ifade etmişlerdir. Taşyürek⁷ ise "Roman Ailesinde Çocuğun Din Eğitimi" konulu çalışmasında Romanların, İslâm inanç esasları için yeterli bilgiye sahip olmadığını gözlemlemiştir.

Kendi çalışmamızdaki Roman bireylerin eğitim düzeyi ve Tanrı algısının, literatürdeki çalışmaların sonuçlarıyla paralel olduğunu ifade edebiliriz. Çalışmamız kapsamında elde edilen sonuçların Roman bireyler ve Tanrı algısı ile yapılacak olan alan yazını çalışmalarına fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Çalışmamızın ileride yapılabilecek çalışmalara örnek teşkil etmesi arzu edilmektedir.

1. Araştırmanın Teorik Çerçevesi

1.1. Roman Kavramı

Roman kelimesinin kökü olan Rom; adam, insan anlamlarına gelmekle birlikte Dom'dan kaynaklandığı bilinmektedir. Dom ise Hindistan'da kullanılan Sanskritçe'den gelmektedir.⁸ Bu görüşü Roman adını kullananlar savunmaktadır. İsrarla çingene isminin kullanılmasını isteyenler tarihsel ve kültürel birliği vurgulamak amacı taşımaktadırlar.

Londra'da 1971 yılında "Birinci Dünya Roman Kongresi" düzenlenmiştir. Bu kongrede tüm Çingene topluluklarının tanımı için "Roman" kelimesi seçilmiştir.⁹ Çingene, Roman halkının kabul etmediği genel anlamda olumsuzluk içeren ifadelerle doldurulan bir kelimedir. Romanlar toplumumuzdaki "Çingene" algısını düzeltmek için kendilerine "Roman" denilmesini istemektedir. Roman kelimesini Avrupa siyasi mercileri de benimsemiştir.

³ Asım Yapıcı, "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/7 (2004), 185.

⁴ Özlem Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkarlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 138.

⁵ Necmettin Kuzu, *Düzce'deki Roman Vatandaşlarımızın Dini Tutum ve Davranışları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 68.

⁶ Emirhan Demirbozan, *Roman Vatandaşlarda Dindarlık, Gelenekler ve Dışlanmanın İzdüşümleri* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 85.

⁷ Ayşe Kirez Taşyürek *Roman Ailesinde Çocuğun Din Eğitimi (Yalova Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2015), 96.

⁸ Ali Rafet Özkan, *Türkiye Çingeneleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 5.

⁹ Başak Akgül, "Türkiye Çingenelerinin Politikleşmesi ve Örgütlenme Deneyimleri", *Öneri Dergisi* 9/34 (2010), 214.

1.1.1. Romanların Tarihsel Süreci

Romanlar hakkında bilgi veren az sayıda tarihî belge bulunmaktadır. Filolojik analizler yapan dilbilimcilerinin çalışmaları neticesinde Romanların kökenleri bulunabilmiştir. Romanların göç hareketine nereden başladığı, nasıl ve neden olduğu Romanlar kapsamında yapılan araştırmaların temel problemlerinden biridir. Hindistan'ın Romanların anayurdu olduğu görüşü en popüler savdır. Hindistan'dan ne zaman ve neden göç hareketine başladıklarına dair farklı görüşler ortaya atılmaktadır. Hindistan'dan başlayan göç hareketlerinin tarihi hakkında bir uzlaşma mevcut değildir.¹⁰

Genel kabule göre Romanlar, Kuzeybatı Hindistan'dan çıkıp dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmış etnik bir gruptur. 7. ve 10. yüzyılları arasında Kuzey Hindistan'ın farklı bölge ve kabilelerinden gelen göçmenler, İran'da evlilik yoluyla birbirine karışarak burada Dom (daha sonra Rom) adı altında bir halk oluşturmuşlardır.¹¹ Bu halkın çoğunluğu İran'dan dünyanın farklı bölgelerine giderek yayılmıştır. Günümüz Romanlarının onların soyundan geldiği düşünülmektedir.

Romanların ana yurdu olduğu düşünülen Hindistan'dan ayrıldıktan sonra İran, ilk konakladıkları yer olarak düşünülür. Hindistan'dan göç etmeye başladıkları tarih gibi İran'a gitme tarihleri konusunda araştırmacılar uzlaşmamıştır.

Duygulu'ya göre Romanların Hindistan'dan kitleler halinde göç etmesinin nedenlerinden bazıları şunlardır:

1. Göç, küçük gruplar halinde farklı zamanlarda gerçekleştirilmiştir.
2. Göçe özellikle savaşlar, tehcir, tarımsal ve takip gibi dış etkenler sebep olmuştur.
3. İlk göç hareketi MS V. ve VII. yüzyılları arasında Hindistan'dan İran'a gerçekleşmiştir. VII. ve XIII. yüzyıllarda Müslümanlar İran ve Hindistan'ı fethetmiştir. Bu dönemde Gazneli Mahmut ve onun halefleri iktidardadır.
4. Romanların İran, Ermenistan, Anadolu, Yunanistan ve Güney Slovak Bölgesi üzerinden Avrupa'ya göç ettikleri düşünülmektedir. Bunun nedeni Avrupa'daki Romanların dillerinde Ermenice, Türkçe, Yunanca ve Slovakçadan alınan kelimeler bulunmasıdır.
5. Romanların İran'ın VII. yüzyılda Müslüman Araplar tarafından fethedilmesinden kısa bir zaman önce veya sonra İran'dan göç ettikleri düşünülmektedir. Bu sonuca Avrupa Romanlarının lehçelerinde Arapça kelimelere rastlanması neticesinde ulaşılmıştır.¹²

Bizanslı tarihçi Nichephoros Gregoras (ö. 1360), Anadolu'ya ilk geldikleri tarih net olmamakla birlikte Roman akrobatların 1322'de Konstantinapol'e ulaştığını kaydeder. Romanların bu tarihten önce X. yüzyılda demirci ve seyis olarak Konstantinapol'e geldiği de kaydedilmiştir.¹³ Bu bilgilerden yola çıkarak Romanların Anadolu'ya IX. ve XIV. yüzyıllar arasında gelmeye başladıkları söylenebilir. Anadolu'ya gelirken Afganistan ve İran topraklarından geçmişlerdir. Anadolu'ya göç eden Romanların bir kısmı burada kalırken diğer kısmı XI. ve XIII. yüzyılları arasında Balkan ülkelerine İstanbul üzerinden göç etmişlerdir.¹⁴

Romanların Bizans'a göç etme nedeni olarak Selçukluların Ermenistan dolaylarına yaptığı akınlar gösterilmektedir. Gazne ordusundaki Hintliler, Selçuklular'a katılarak Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Kalaydzhieva göre; Bizans'taki Romanlar MS 1200'lü yıllar itibarıyla Avrupa'ya göç etmeye başlamıştır. Göçlerin askerî sebepleri olduğu gibi sosyal sebepleri de vardır. 1347 yılında Batı Anadolu'ya "Kara Veba" ulaşmıştır. Bu salgın büyük bir yıkıma yol açmıştır. Kara Veba'nın sebebi olarak Romanlar düşünülmüş, dolayısıyla göçe

¹⁰ Donald Kenrick, *Çingeneler Ganj'dan Thames'e*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Homer Kitapevi, 2006), 17-20.

¹¹ Suat Kolukırık, *Dünden Bugüne Çingeneler*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2009), 2-3.

¹² Melih Duygulu, *Türkiye'de Çingene Müziği*, (İstanbul: Pan Yayınları, 2006), 16.

¹³ Ali Aktaş, *Kültürel Renkleriyle Sakarya* (Sakarya: Adapazarı Merkez Belediyesi Kültür Yayın, 2008), 960.

¹⁴ Ali Arayıcı, *Çingeneler* (İstanbul: Ceylan Yayınları, 1999), 270.

zorlanmışlardır.¹⁵ Bu yıllardan sonra Romanlar, Güney Yunanistan'da görülmeye başlanmıştır. Osmanlı Türklerinin Bizans'a yaptığı fetih hareketleri ve baskısı sonucunda etki alanı Balkanlar'a kadar genişlemiştir. Göç hareketinin askerî sebebi olarak gösterilen bu durum, Romanları güvenli yurt arayışına sevk etmiştir. Bizans'tan Avrupa'ya yapılan Roman göç hareketleri, Hindistan'dan ayrılma tarihlerine benzer şekilde uzun bir zaman aralığında olmuştur.¹⁶

Dünya coğrafyasının farklı yerlerine farklı nedenlerle yayılan Romanların kökeni söz konusu olduğunda bu alandaki çalışmalar Roman olmayan araştırmacılar tarafından yapılmakta ve onların gözlemlerine, dil bilimsel çalışmalarına dayanmaktadır. Bu teoriler halen doğrulanmamıştır.

1.1.2. Romanların Sosyo-Kültürel Özellikleri

Romanlar hakkında bilgilerin az olması sonucu onlar hakkında yapılan anlatılar, ön yargılardan oluşmuş hatta nefret söylemlerine dönüşmüştür. Her toplum kendi içinde örgütlenir ve yabancı olduğu ötekini kurgular. Romanlar "yabancılık" üzerine kendi kimliklerini korumuşlardır.

Bilim insanlarına göre Romanların kullandıkları dil Hint-Avrupa dil grubuna aittir. Bu dile Romani veya Romans denilmektedir. Romani, özellikle eski Hint Sanskritçesi'nin özelliklerini taşımaktadır.¹⁷ Karşılaştırmalı dil araştırmaları göstermektedir ki Romanların ana vatanı Hindistan'dır. Yapılan bütün çalışmalar Roman dilinin Hint dil yapısına uygun olduğunu ifade etmektedir. Yaptıkları göçler sonucu Romanlar; Avrupa, İran, Mısır, İspanya güzergâhlarında karşılaştıkları halkların dillerinden etkilendikleri için bunları şivelerine yansıtılmışlardır. Türkiye'deki yerli Romanların dilleri Türkçe kelimelerden oluşurken, Yunanistan, Bulgaristan ve Romanya'dan ülkemize göç eden Romanların dillerinde göç ettikleri ülkelerin dillerinden kelimeler bulunmaktadır.¹⁸

Romanların diğer toplumlar tarafından ötekileştirilmesi, bazı toplumsal normlardan kendilerini bilerek uzak tutmak istemeleri, göçebe hayat tarzının sağladığı rahatlık serbestliği beraberinden getirmektedir. Romanlar dışlanarak toplumsallaşmadan uzak kalmış, kendi içlerine kapanarak özgün yaşam tarzlarını oluşturmuşlardır. Romanlar özlerini bu şekilde korurken diğer toplumlar tarafından dışlanmanın önüne geçememişlerdir. Günümüzde Romanların küçük bir kısmı göçebe hayata devam ederken büyük bir kısmı yerleşik düzene geçmiştir. Göçebe tarzda yaşayan Romanlar çoğunlukla mevsimsel göç etmektedir. Mevsimsel işçi ihtiyacı, ılıman iklim arayışı Romanları göçebe yaşama sevk etmektedir. Yerleşik hayata geçen Romanlar göçebe yaşamın izlerini beraberlerinde taşırlar. Serbest yaşam tarzları, sosyal normlara olan kayıtsızlıkları göçebe kültürden arda kalanlardır. Bu durum yerleşik hayatta birlikte yaşadıkları diğer toplumlar tarafından problem olarak görülmektedir.¹⁹ Yerleşik yapıya sahip olan Romanlar, şehirlerin çoğunlukla kenar mahallelerinde yaşamaktadır. Romanlar yaşadıkları bu bölgelerde yerli halka pek karışmadan o bölgenin ayrı bir yerinde toplu şekilde ikamet eder. Yerleşik şekilde yaşayanlar kendilerine özgü yaşam standartlarını ve göçebelikten kalan özgür yaşam şeklini yerleşik düzenlerine de yansıtmaktadır. Romanların özellikle çadır kültürü yerleşik hayatın önemli bir parçası olan ev düzenini de etkilemiştir.²⁰

Göçebe yapılarından dolayı birçok toplulukla birlikte bir arada yaşayan Romanlar çeşitli kültür ve dinle karşılaşmış; yaşadıkları toplumların kültürel, sosyal ve dinî yapılarını benimsemişlerdir. Her ne kadar içinde yaşadıkları toplumun genel yapısına uyum sağlamaya

¹⁵ Demirbozan, *Roman Vatandaşlarda Dindarlık, Gelenekler ve Dışlanmanın İzdüşümleri*, 21.

¹⁶ Kenrick, *Çingeneler Ganj'dan Thames'e*, 29-52.

¹⁷ Ali Rafet Özkan, *Türkiye Çingeneleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 69.

¹⁸ Suat Kolukırık, *Yeryüzünün Yabancıları* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2008), 49.

¹⁹ Kuzu, *Düzce'deki Roman Vatandaşlarımızın Dinî Tutum ve Davranışları*, 1.

²⁰ Haluk Abbasoğlu vd., "Çingene", *AnaBritanika Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 2005) 6/477.

çalışmalar bile tam olarak onlar gibi olmamışlardır. Bundan dolayı Romanlar hem toplum içi hem de toplum dışı bir unsur olarak görülmüş, onların dinî inançları ve yaşayışları merak uyandırmıştır. Romanlar yerleşik hayata geçtikten sonra yaşadıkları ülkelerin dinî inanç sistemine uygun davranışlar sergilemeye başlamışlardır.²¹ Avrupa üzerinden Balkanlara oradan da Anadolu topraklarına gelen Romanlar Batı Trakya'daki Müslümanlardan etkilenerek İslâm inancını kabul etmişlerdir, Mısır'dan da Anadolu topraklarına göç eden Romanların Kipti olarak isimlendirilen Hıristiyan inancına sahip oldukları bilinmektedir.²² Dinî kuralları tam olarak yerine getirdikleri söylenemese de ülkemizdeki Romanların tamamının Müslüman olduğu söylenebilir. Dinî bayramlar ve cenaze işleri Romanlar tarafından ilgiyle takip edilir.²³ Dinî gün ve geceler Romanlar için oldukça önemlidir. Bu günlerde özel hazırlıklar yapmak Romanlar tarafından önemsenir.²⁴

Romanlar içerisinde endogami (grup içi evlilik) yaygındır. Endogami, Romanların geleneklerini ve değerlerini korumayı sağlar. Roman olmayan birisiyle evlenmek tercih edilmemektedir. Ötekileştirildiğini hisseden, başkaları tarafından dışlanan Romanların kendileri gibi Roman olanlarla evlenmek istemeleri oldukça normaldir. Resmî ve dinî nikâhın birlikte olduğu ülkelerde Romanlar arasında daha çok dinî nikah uygulanmaktadır.²⁵ Romanlarda erken yaşta evlilik oldukça yaygındır. Aile kurumu, Romanlar için hayat okuludur. Romanlar için çocuk ise hayatın merkezidir. Çocuk sayısının fazla olması Romanlar için yük olarak görülmez. Romanlar, ailelerine ve geleneklerine oldukça bağlı bir topluluktur. Zamanında birçok şiddete maruz kalmalarına rağmen yine de geleneklerini korumayı başarmışlardır.²⁶

Romanlar, maalesef eğitim açısından kendilerini ihmal eden topluluklardan biridir. Okul çağındaki Roman çocuklarının devamsızlık ve okulu terk etme oranı yüksek olmakla birlikte üst sınıflardaki çocuklar arasında okuma yazmanın iyi olmadığı gözlenmiştir. Ekonomik sıkıntılar çocukları çalışmak zorunda bırakırken okula devamı da etkilemektedir. Ayrıca okul ortamındaki Roman çocuklar; diğer öğrenciler, öğretmenler ve idareciler tarafından zaman zaman ötekileştirilebilmektedir.²⁷ Romanlar arasında yaygın olan erken evlilikler de kız çocuklarının okullaşma oranını oldukça düşürmektedir. Hem ekonomik yetersizlikler hem de eğitimsizlik erken evliliklerin nedenlerinden bazılarıdır.

Roman bireylerin eğitim düzeylerinin düşük olması, toplum tarafından dışlanmaları onların belli meslek gruplarına yönelmesini zorunlu kılmıştır. Toplumsal dışlanma nedeniyle başkalarıyla birlikte çalışmamaktadırlar. Karakteristik özelliklerinin başında yer alan özgür olma durumu Romanları serbest yapılan işleri seçmelerine sebep olmuştur. Aile ekonomisi söz konusu olduğunda çocuklar da dâhil olmaktadır. Çocuklar simit satarak, ayakkabı boyayarak ev geçimini katkıda bulunurlar. Bundan dolayı birçok çocuk eğitim öğretimine ara vermekte hatta bırakmaktadır. Romanların geçmiş yıllarda sepet, elek, kalay gibi işlerle uğraşıp ürettiklerini tarım ve hayvancılıkla uğraşan diğer toplumlara satarak geçimlerini sağladığı bilinmektedir. Veterinerlik mesleği olmadan önce, çiftçiler besicilik ve hayvan sağlığı söz konusu olduğunda Romanlara güvenirdi.²⁸ Romanların geleneksel mesleği sayılan demircilik onların öteki topluluklarla ilişki kurmalarında önemli bir araç olmuştur. Diğer toplumlar, tarihin ilk dönemlerinde itibaren yerleşik hayat biçimini tercih etseler bile çeşitli nedenlerden dolayı Romanlar göçebe zanaatçılıkla yaşamlarını idam ettirmeye devam

²¹ Henriette Asseo, *Çingeneler Bir Avrupa Yazgısı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık, 2003), 14-18.

²² Kenrick, *Çingeneler Ganj'dan Thames'e*, 72.

²³ Kolukırık, *Yeryüzünün Yabancıları*, 77.

²⁴ Demirbozan, *Roman Vatandaşlarda Dindarlık, Gelenekler ve Dışlanmanın İzdüşümleri: Balıkesir Altıeylül İlçesi Örneği*, 94.

²⁵ Jean-Pierre Liegeois, *Roms en Europe (Avrupa'nın Romanları)*, çev. Dış Politika Enstitüsü (Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2008), 49.

²⁶ Ali Arayıcı, *Çingeneler* (İstanbul: Ceylan Yayınları, 1999), 60-61.

²⁷ Başak Ekim Akkan vd., *Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2011).

²⁸ Abbasoğlu, "Çingene", 6/477.

etmişlerdir. Kırılan kap kacak, bakır eşyalar, tava gibi metal aletler Romanlar tarafından onarılırdı. Aynı zamanda birçok kişinin ilgi duyduğu ama yadırganan falcılık, büyücülük gibi uğraşlarla da anılmışlardır. Ülkemizde Roman kadınlar; temizlik, gündelikçilik, dilencilik, çiçekçilik, falcılık gibi geçimlerini sağlayacak faaliyetlerde bulunmaktadır. Sanatta özellikle müzik ve dans alanında başarılı oldukları kabul edilmektedir. Bu alandaki yetenekleri sayesinde kendi kültürlerini sonraki nesle aktarabilmişlerdir. Zamansal değişim ve gelişmelerden etkilenen Romanlar iş sahasında da dönüşüme ayak uydurmuşlardır. Önceleri kalaycılıkla uğraşan Romanlar daha sonra makine ve oto tamircisi olarak iş dönüşümü yaşamışlardır.²⁹

Romanlar kendilerine özgü yaşam stillerinden dolayı ve göçebe yaşam sürmelerinden kaynaklı genellikle toplum tarafından dışlanarak baskı görmüşlerdir. Romanlar sosyo-kültürel, dinî ve ahlâkî olarak diğer toplumlar tarafından yadırgansa da onlar kendi içlerinde tutarlı bir tavır takınmaktadır.³⁰

1.1.3. Toplumsal Ön Yargı ve Romanların Sorunları

İrkçilik; yabancısı olduğu toplumun ötekisini yaratan ve ayrımcılığı rasyonalize eden bir araçtır. İrk sorunu oldukça tartışmalı bir konu olmakla birlikte biyoloji bilimi tarafından çürütülmüştür. Günümüzde ırk kavramı insanlardaki farklılıkları, eşitsizliği rasyonalize etme amacıyla ideolojik olarak kullanılmaktadır.³¹ İrkçilik günümüzde kabul gören bir tutum değildir. Bundan dolayı ırkçı fikirler günümüz insanınca açık bir şekilde ifade edilemez. Ama takınılan tavır, bakış ve imalarla fark edilir.³² Romanların maruz kaldığı ayrımcılığın temel sebebi renkleri, kültürleri, ırka yönelik olduğu düşünülen toplumun kötü atfettiği şeylerdir.

Romanların en önemli sorunlarından birisi işsizliktir. Sadece Roman oldukları için işe alınmayan dolayısıyla iş gücü piyasasına katılamayan Romanların sayısı oldukça fazladır. Bundan dolayı fazla gelir getirmeyen; ayakkabı boyacılığı, sokak müzisyenliği, kağıt ve hurda toplayıcılığı, seyyar satıcılık gibi işlerle uğraşmaktadırlar. Toplumumuzda Romanlar hakkında beden, kıyafet ve çevre temizliğine önem vermedikleri konusunda bir ön yargı hâkimdir. Romanların ekonomik durum yetersizliği ve yaptıkları işler dolayısıyla kıyafetleri özensizdir. Fakat zannedildiği kadar temiz olmadıklarını söylemek mümkün değildir. Hatta Romanlar arasında evlere temizliğe giden, halı yıkayan kadınlar geçimlerini bu şekilde sağlamaktadır.³³

Her toplumda olumlu ve olumsuz davranışlar bir arada bulunur. Romanların hırsızlık yaparak hayatlarını sürdürdükleri bilinen çok yaygın bir düşüncedir. Roman topluluğunda alkol ve madde bağımlıları olduğu gibi bunların hiçbirini kullanmayan bir kesim de vardır. Romanlar hakkında yapılan olumsuz yargılardan biri de zinadır. Romanlar arasında erken yaşta evlilik yaygındır. Romanlar resmî nikâh kıymasalar bile dinî nikâhı oldukça önemsemektedir. Diğer toplumlar, Romanların eşini aldattığı, aynı anda farklı kişilerle ilişki yaşadığı ve evlilik dışı çocuk sahibi olduklarına yönelik ön yargılar geliştirmiştir.

Romanlar, toplumumuzda suç kaynağı olarak görülmeye devam etmektedir. Yazılı basında olduğu gibi görsel basında da bu durum pekiştirilmektedir. Medyada gösterilen dizilerde Romanlar alkol kullanan, eğlenceye düşkün ve eğlence sektöründe rol alan, hırsızlık ve dolandırıcılıkla meşgul bir topluluk olarak yansıtılmaktadır.³⁴

Roman bireylerin eğitim düzeyinin düşük olması, ekonomik düzeylerinin iyi olmaması etnik kültürlerinin bir görünümü haline gelmiştir. Siyasette görünür olmamaları ve medya aracılığıyla marjinalleştirilmeleri Romanların sosyal dışlanma yaşama sebeplerindedir.

²⁹ Liegeois, *Roms en Europe (Avrupa'nın Romanları)*, 78-81.

³⁰ Kuzu, *Düzce'deki Roman Vatandaşlarımızın Dinî Tutum ve Davranışları*, 48.

³¹ Elif Gezgin, *Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde Roman Kimliğinin Oluşumu Üzerine Bir Saha Çalışması* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 30.

³² Gezgin, *Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde Roman Kimliğinin Oluşumu Üzerine Bir Saha Çalışması*, 197.

³³ Elena Marushiakova - Vesselin Popov, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneler* (İstanbul: Homer Kitabevi, 2009), 49-50.

³⁴ Demirbozan, *Roman Vatandaşlarda Dindarlık, Gelenekler ve Dışlanmanın İzdüşümleri*, 44.

Sosyal dışlanma; sivil, politik, ekonomik ve vatandaşlık haklarından yoksun kalma-bırakılma halinin çeşitli biçimlerde yaşanmasıdır. Sosyal dışlanma kavramı ilk olarak Fransa'da kullanılmıştır.³⁵ Günümüzde Romanlara karşı ayrımcı tutumların kaynağı zamanında onlara yönelik yapılan somut uygulamalardan daha çok resmî ve sivil düzeyde onlara karşı uygulanan dışlayıcı tutum ve zihniyetten kaynaklandığı bilinmektedir. Romanlar kamu kurumlarında, toplu taşımada, iş sahasında kısaca insanın olduğu eğitim, iş, hizmet gibi birçok sektörel alanda dışlanmaya maruz kalmaktadır. Romanlar üzerlerine yapışan olumsuz nitelendirmeleri çingene kelimesini kullanmayarak atmaya çalışmaktadır. Roman kelimesini tercih ederek geçmişten gelen ön yargılardan kurtulmayı istemektedirler.

Her toplumda olduğu gibi Romanlar arasında da ahlak kurallarına uyanlar olduğu gibi uymayanlar da vardır. Yaşamın gerçeği olan bu durum iyi ile kötü, sevap ile günahın diyalektik yansımasıdır. Allah'a inananlar olduğu gibi inanmayanlar da vardır. Allah'a inanmış olduğu hâlde onun emir ve yasaklarına uymayan veya keyfî uyan bireylerin varlığı da normal bir durumdur. Normal olmayan durum ise olumsuz bir tutumu grubun tamamına vasıflandırarak o toplumun etiketi haline getirmek olacaktır.

1.2. Tanrı Algısı

Tanrı kavramı; Tanrı kelimesinin zihinsel, sözlük tanımıdır. Kişinin Tanrı hakkında öğrendikleri ve düşündüklerinden oluşan bilinçli bir düşüncenin konusudur.³⁶ Tanrı kavramı mevcut dinî kültür tarafından şekillendirilir ve entelektüel bir süreci kapsar. Tanrı imgesi ise kişinin geçmişten gelen duygusal gelişimiyle biçimlendirdiği Tanrı'nın duygusal görüntüsüdür. Dinî öğreti kitaplarında, dinî törenlerde teolojik, soyut, kavramsal olarak Tanrı hakkında bilgiler verilir. Tanrı kelimesi, birçok insan için edinilen duygu ve tecrübe sonrasında zihinsel tatminsizliği ve boşluğu dolduran bir anlam referansına sahiptir.³⁷

Tanrı kavramı/algısı bilişsel düzeyde kişinin Tanrı hakkında ne düşündüğü ve ne öğrendiği ile ilgilidir. Güler'e göre: 'Tanrı algısı bireyin Tanrı'yı nasıl algılayıp, nasıl gördüğü ile alakalıdır. Bireyin zihninde oluşturduğu Tanrı imgesidir. Tanrı algısı bireyin Tanrı'ya yönelik tüm atıfları, duygu ve düşünceleridir. İnanan veya inanmayan her insanın zihninde Tanrı ile ilgili bir şemanın olduğu düşünülebilir'.³⁸ Tanrı algısı bireyin Tanrı'ya yönelik duygu ve düşüncelerinin bütününden oluşmaktadır. Zihinde meydana gelen bu algı kişinin çevresinden, kişiliğinden, sahip olduğu inancından, kişiye aktarılan bilgilerden olumlu veya olumsuz olacak şekilde etkilenebilir.

Tanrı'nın daha çok sevilen mi yoksa korkulan bir varlık mı olduğu düşüncesi bireylerin çocukluk hatta bebeklik yaşanmışlıklarına kadar geriye gitmektedir. Tanrı algısı çocukluk döneminde ebeveyn ve yakın çevrenin rol-model alınmasıyla yani taklit yoluyla gelişir. Yetişkinlikte ise Tanrı algısı daha kompleks bir hâl almaktadır. Yetişkin bireyin hayatındaki olaylar, dinî otoriteler ve mezhepsel öğretiler, dinî uygulama ve davranışlar Tanrı algısının gelişimine yön verir.³⁹

İnanç sahibi kişiler mensup oldukları dinî inançlar çerçevesinde kendi dinlerinin diğer inançlara göre daha bağışlayıcı ve sevgi içerikli olduğunu düşünürler. Tanrı, tüm dinlerde inananlar için sonsuz sevgi ve güven kaynağı olduğu gibi günah işleyenleri cezalandıran güç ve otorite kaynağıdır. İlâhi dinlerin ortak kabullerinin başında Tanrı'nın insanları sevdiği ve onlara karşı çok bağışlayıcı olduğu, onları kötülöklere karşı koruduğu gelmektedir. Kişinin inandığı en yüce varlık olan Tanrı, sevginin asıl kaynağıdır. Bunun yanında Tanrı'nın kötölük yapan ve buyruklarını yerine getirmeyenler için adaleti tesis etmek amacıyla onlara hak

³⁵ Sinem Yıldırım, "Sosyal Dışlanma ve Avrupa Birliği Yaklaşımı", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2014), 91.

³⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 116.

³⁷ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: Rey Yayıncılık, 1995), 31.

³⁸ Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 123-124.

³⁹ Murat Yıldız - Vehbi Ünal, "Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Temmuz 2017), 9-10.

ettikleri cezayı veren yönü de bulunur. Tanrı'nın bu özelliği de yine neredeyse tüm dinlerin ortak kabullerindedir. Tanrı'nın seven, cezalandıran, koruyan, korkutan boyutu dinden dine farklılaşmaktadır. Yaşayan dinler içinde Tanrı algısının sevgi ve korku boyutundan soyutlanmış bir şekilde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.⁴⁰

1.2.1. Din ve Tanrı Algısı

Tanrı, inananlar için neredeyse her dinde sonsuz sevgi ve güven kaynağı aynı zamanda da sonsuz güç ve otoritedir. Tanrı'nın insanları sevdiği ve onları her zaman koruduğu, merhametli ve çok bağışlayıcı olduğu ilâhi dinlerin ortak kabulleri arasında yer alır. Tüm dinlerde inandıkları varlığın yani Tanrı'nın emirlere uymayan ve kötülük yapanlara karşı adaleti tesis edip hak edilen cezayı vereceğine dair ortak kabuller bulunur.

Tanrı algısı bizzat Tanrı'nın kendisi değildir. Tanrı algısı hem vahyin bildirdiği, bize öğretilen bir inançken hem de psikolojimizde kurguladığımız yaşantımıza göre şekillendirdiğimiz bir olgudur. Her insan sevgi, korku, sorun, arzu ve isteklerini bir şekilde Tanrı algısına yansıtmaktadır.⁴¹

İslâmiyette Tanrı'nın sevgi ve merhamet sıfatları ön plandadır. Kuran'da sevgi ve korku boyutu bulunmakla birlikte bunların dengesi sevgi üzerine kurulmuştur. İslâm öğretisinin en temel öğretilerinden birisi Allah'ın sevgi ve rahmet özellikleridir. Kur'an'da Allah'a "el-hubb (sevgi)" kavramı atfedilir. Tanrı'nın emirlerine uymayanları bile affetmesi onun sevgisinin göstergesidir. Sevgi, insan-Allah arasındaki ilişkiyi belirleyen bir kavramdır.⁴²

Hristiyanların Tanrı imgesi babaya bağlanmanın bir yansıması olarak görülmektedir.⁴³ Hristiyan bireyin Tanrı algısı baba imgesinde kavramlaştırılmaktadır. Tanrı, Hristiyan kültüründe Oğul İsa olarak Tanrı ve insan şeklinde tasavvur edilmektedir. İslâm'ın Allah algısı sonsuz sevgi imgesi veya otoritesini her zaman kullarını cezalandırmak için kullanan bir Tanrı anlayışından oluşmamaktadır. Yahudi ve Hristiyan Tanrı algısından farklı olarak İslâmiyette Allah, kaygı ve sevgi boyutlarının dengeli bir bileşimi olarak düşünülür.⁴⁴

Her insanda az çok sevgi ve korku boyutuna ait özellikler bulunmaktadır. İnsan, Allah sevgisi sayesinde arzu ve isteklerini dengelemeye, doğru olandan şaşmamaya çalışır. Temel kaynaklarının gösterdiği üzere İslâm dinindeki Allah algısı sevgi ve ümit temellidir.

1.2.2. Psikoloji ve Din Psikolojisi Açısından Tanrı Algısı

İnsanlık her dönem ve her mekânda din ve Tanrı inancıyla karşılaşmıştır. Hayatlarımızın anlamına paralel olarak farklı Tanrı algısı geliştirmekteyiz. Psikoloji biliminde Tanrı algısına ilişkin ilk kavramsallaştırma ve en çok tartışılan görüş Freud'un yaklaşımı kabul edilir. Freud'a (ö. 1939) göre din ve Tanrı bir yanılısamadır. Freud, din ve Tanrı görüşlerini; "dürtü teorisi ve Oedipus karmaşası" olarak açıklamaktadır. Dürtü teorisine göre davranışlar arzu ve heyecanlardan beslenmektedir. Freud, çocuğun zihnindeki baba figürüyle Tanrı'yı bağdaştırır ve yansıtma teorisini kullanır. Ona göre birey çocukken korkup aciz hissettiğinde güçlü bir baba figürüne ihtiyaç duyar, bu figür çocuğa korkularını yenmesi için yardım eder. Çocukluk döneminde çaresizliği gideren güçlü baba imgesi yetişkinlik döneminde bir yanılısama olan Tanrı olarak devam ettirilmektedir. Freud'a göre her dinin Tanrısı ilk babanın suretinde oluşmaktadır. Yani Tanrı, yüceltilen babadır.⁴⁵ Freud'a göre din ve Tanrı imgesi,

⁴⁰ Erich Fromm, *Çağdaş Toplumların Geleceği* (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2004), 33.

⁴¹ Mehmet Evkuran, *Çağdaş Sorunlar ve Kelam* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 30-34.

⁴² İmam-ı Gazali, *Esmâ'ül Hüsnâ Şerhi*, çev. Merve Ferişt (İstanbul: Merve Yayınları, 1968), 72-76.

⁴³ Alicia Limke, - Patrick B. Mayfield, "Attachment to God: Differentiating the Contributions of Fathers and Mothers Using the Experiences in Parental Relationships Scale", *Journal of Psychology and Theology* 39/2 (2011), 122-129.

⁴⁴ Shelley C. Taylor, *Exploring God Concepts of Christians, Muslims, and New Age Participants* (Kanada: Carleton University, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 66-80.

⁴⁵ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 200.

çocukluk ürünü ve suçluluk duygumuzdan kaynaklanan bir yanılsamadır. Yetişkinlik döneminde ise terk edilir.⁴⁶

Jung (ö. 1961), arketip kavramından yararlanarak Tanrı kavramına yönelik önermesini oluşturur.⁴⁷ Arketip; sonradan elde edilemeyen, bireylerin psişik yapısında kalıtsal olarak yer alan, her insanda var olan psişik organ ve bilinçdışı psişik içeriktir. Jung için Tanrı “kollektif bilinçdışı”ndan gelen bir arketiptir. Jung kolektif bilinçdışını “önceki nesillerin deneyimlerini kapsayacak şekilde tüm insanlarda ortak olan bireysel olmayan bölge” şeklinde ifade eder. Kolektif bilinçdışında yer alan Tanrı algısı bazı semboller kullanarak kendisini bilinç alanına ulaştırır. Bu şekilde bilinç alanını kontrol eden Tanrı algısı kendisini kabul ettirir. Ona göre Tanrı arketipi bilinçdışından bilince ulaşarak kendini kabul ettirir ve insanın davranışlarına yön verir.⁴⁸

Psikanaliz ekolü içinde yer alan “Nesne İlişkileri Kuramı”, Tanrı algısına dair farklı bir açıklama getirmiştir. Ana-maria Rizzuto (ö. 1979) Tanrı inancının ortaya çıkması ve şekillenmesinde bebeklik döneminde temel bakım sağlayan anne ve diğer bakıcı kişilerle ilişkinin önemli ve etkili olduğunu ifade etmektedir. Freud’un görüşünü eksik olarak düşünen kuram savunucuları, Tanrı ile kurulan ilişkinin ve sonraki ilişkilerin tamamının ebeveyn ilişkisi ile ilgili olduğunu düşünür. Rizzuto’ya göre Tanrı imgesi doğuştan gelir ve duygusal yapılar üzerine inşa edilir.⁴⁹

Bowlby (ö. 1990) tarafından geliştirilen “Bağlanma Kuramı”; bebeklik döneminde birincil bakıcılarla özellikle anne ile kurulan ilişki, yaşamın ileriki dönemlerinde kurulacak olan ilişkilere zemin hazırladığı fikrine dayanır. Bowlby ve diğer bağlanma kuramcıları sıkıntılı zamanlarda güvenli bir üs, sığınıp korunacağımız, yakınlık bulacağımız bir bağlanma figürü aramızın psiko-biyolojik olduğundan bahsederler. Araştırmalara göre dinî tecrübe ve Tanrı’ya bağlanmak bu psikolojik fonksiyonu yerine getirir.⁵⁰ Bağlanma teorisine göre bağlılık ve Tanrı inancı kişiye duygusal güvenlik hissi verir. Tanrı’nın koruyucu ve güven veren fonksiyonunu bilen, hisseden kişi kendisini emniyetli bulur. Bu bilinç bireylerde korku ve kaygıları yatıştırır, psikolojik sağlığı iyileştirir.

Psikologlar, din ve Tanrı hakkında insan hayatına yansımaları ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Din Psikolojisi insan-Tanrı ilişkisi çerçevesinde Tanrı algısını değerlendirmiş, insanın Tanrı’yla olan ilişkisine yoğunlaşmıştır.

1.2.2.1. Sevgi Yönelimli Tanrı Algısı

İnanç sahibi olsun ya da olmasın her bireyin zihninde onun tecrübe ve algısını yansıtan birbirinden farklı Tanrı imajları yer almaktadır.⁵¹ Birey, bulunduğu toplumun Tanrı tasavvuruna kendi duygu ve düşüncelerini ekleyerek, kişilik, sosyo-kültürel çevre, anne-baba imajı ve bağlanma stillerinin de etkisiyle özgün bir Tanrı algısı oluşturmaktadır. İçsel yaşantı, sosyal uyum, başa çıkma stilleri gibi birçok etken tarafından bu algı olumlu ya da olumsuz yönde şekillenmektedir.⁵²

Birçok araştırmanın ifade ettiği gibi bireyler Tanrı’yı farklı yollarla tecrübe eder. Olumlu Tanrı algısına sahip bireyler Tanrı’yı seven, koruyan, merhametli, affedicisi gibi olumlu atıflarla algılar. Bu bakış açısı ise bireyin iyi olma halini kolaylaştırır, problemlerle baş etme gücüne katkı sağlar. İnsanı seven, merhamet eden, önemseyen, onu anlayan bir Tanrı algısı

⁴⁶ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2012), 72.

⁴⁷ Cihad Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci* (İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005), 50.

⁴⁸ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 68.

⁴⁹ Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 41-53.

⁵⁰ Andrew B. Starky, “A Theological Application of John Bowlby’s Psychoanalytic Theories of Attachment”, *American Journal of Pastoral Counseling* 2/1 (1999), 27.

⁵¹ Phil Benson - Bernard Spilka, “God Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 12/3 (1973), 297.

⁵² Güler, *Tanrı’ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*, 6.

olumsuzluk ve sıkıntılı süreçlerin kabul edilip akışa bırakılmasını, psiko-sosyal uyumu ve pes etmeyip umutlu bir bekleyişi kolaylaştırır. Olumsuz düşünce ve sıkıntılarla baş edebilmek için bireyler manevî arayışa girebilir, desteğe ihtiyaç duyabilirler. Zor anlarda sığınarak güven hissi veren dinî inançlar ve Tanrı kavramı rahatlatma duygusu veren manevî anlamda güç kaynaklarıdır. Manevî destek sayesinde bireyler yaşamı daha kolay sürdürülebilir, sorunları çözülebilir görmeye başlar.⁵³

Sevgi ve güven duygusu, her şeye gücü yeten ve kişiyi kötülüklerden koruyacağına inanılan Tanrı algısının oluşmasına dayanak sağlar. Tanrı algısı olumlu yönde olan bireyler, olumsuz ve sıkıntılı bir durum karşısında Tanrı'nın merhametine sığınır. Bireyin yaşadığı sıkıntı veya stres durumuyla başa çıkmada Tanrı'yı güvenilir bir liman olarak algılayıp onun merhametine sığınması olumlu düşünmesini sağlar. Olumlu ve sevgi yönelimli Tanrı algısı, bize yalnız olmadığımızı farkettilerip endişemizi dindirir.⁵⁴ Tanrı sevgisi, inanan bireyleri Tanrı'ya yaklaştırır. Tanrı'nın merhametli ve bağışlayıcı olduğuna inanan kişilerde Tanrı sevgisi hâkimdir. Tanrı algısı sevgi ve güven yönelimli olan bireylerin yaşamı sürdürme, inançlara bağlılık, hayatta anlam ve amaç bulma, huzur ve rahatlık hissetme, kolay insan ilişkileri kurma, kişisel gelişimini sürdürme gibi özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Sağlıklı bir gelişim için olumlu Tanrı algısı önemli işleve sahiptir.⁵⁵

1.2.2.2. Korku Yönelimli Tanrı Algısı

Tanrı algısı; bireyin tutum, davranış ve ruhsal dinamiklerine yansımaktadır. Korku yönelimli Tanrı algısında Tanrı sürekli cezalandıran, bağışlamayan, azabından korkulması gereken bir varlık olarak tasvir edilir. Olumsuz bir Tanrı algısına sahip olan bireyler suçluluk duygusu hissedebilir ve kendisiyle ilişkili olumsuz algılara sahip olabilir. Bu algıya sahip bireyler Tanrıyı "affetmeyen ve cezalandıran" olarak algılayabilir.⁵⁶

Tanrı'yı korkulan, cezalandıran şekilde algılayan bireyin yaşamını ve kendini yorumlaması olumsuz olacaktır. Çünkü bu kişinin bakış açısı olumsuzdur. Tanrı'ya korkuyla bağlanan bireylerin ahlakî gelişimi de olumsuz etkilenmekte kötü alışkanlık, saldırganlık gibi davranışlara meyil daha kolay olabilmektedir. Kişinin sahip olduğu korku yönelimli Tanrı algısı, bireyin hayatını zorlaştırıp onu suçlu ve aciz hissettiriyorsa sorun yaratmaktadır. Tanrı algısı olumsuz ise birey Tanrı tarafından cezalandırıldığını düşünüp umutsuzluğa, karamsarlığa kapılır. Negatif Tanrı algısına sahipsek kendimizi mutsuz ve huzursuz hisseder, anlamsızlık duygusu yaşayabiliriz. Bu durum hem kendimizle hem de başkalarıyla olan ilişkilerimizde kaygılı, güvensiz ve şüpheli olmamıza neden olabilir.⁵⁷

Bireyin istekleri ve hedefleri gerçekleştiğinde Tanrı'ya daha fazla olumlu atıflarda bulunabilir. İnsanların istekleri gerçekleşmediğinde veya onu tatmin etmediğinde Tanrı'ya yönelik öfke ve nefret duyguları açığa çıkabilir. Hastalık, kaza, savaş, deprem gibi olumsuz yaşam olaylarında inanç düzeyi yüksek kişiler dua ve ibadet etmek için daha fazla istekli olmaktadır. Fakat bunun tam tersinin yaşandığı bireyler de olabilir. İnsanların, Tanrı'nın onları artık sevmediği ve terk ettiğini hissettiği için isyan ve üzüntü duydukları anlar da vardır.⁵⁸ Yaşanılan travmatik olayın türüne göre Tanrı algısı da değişim gösterebilmektedir.

⁵³ Ayşe Burcu Gören, "Down Sendromlu Çocuğa Sahip Annelerin Destek İhtiyaçlarının ve Destek Kaynaklarının Belirlenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 666.

⁵⁴ Nurhan Naz - Onur Yılmaz, "Tanrısal Otorite İlişkileri ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2023), 62.

⁵⁵ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 42.

⁵⁶ Beyazıt Yaşar Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 85.

⁵⁷ Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*, 43.

⁵⁸ Miner Maureen vd. "Spiritual Attachment in Islam and Christianity: Similarities and Differences", *Mental Health, Religion & Culture* 17/11 (2014), 81.

Yalnızca güce dayanan, istediğini yapan ve cezalandıran bir Tanrı algısı bireyin kendini gerçekleştirme arzusunu engeller.⁵⁹ Olumsuz Tanrı algısı, endişeyi artırarak güvensizlik duygusunu artırabilir. Eleştirel, cezalandırıcı bir Tanrı algısı bireylerde yetersizlik hissi uyandırabilir. Olumsuz Tanrı algısı, negatif yansıtımda bulunduğu için negatif sonuçlara yol açar. Olumsuz Tanrı algısına sahip olan kişilerin güvensiz ve tatminsiz ilişkiler kurması daha kolaydır.⁶⁰ Kutsal bilinmezlikleri de içinde taşır. Bundan dolayı kişi kendisini aciz hisseder. Tanrı korkusu ve bilinmezlik olumsuz Tanrı algısı oluşmasına neden olabilmektedir.⁶¹ Tanrı algısı yaşamı anlama ve anlamlandırmada oldukça önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Konu, Amaç ve Hipotezler

Araştırmamızda Bursa'daki Roman bireylerin sosyo-demografik özellikleri ile Tanrı algısı arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılarak Roman bireylerde Tanrı algısının hangi yönetime sahip olduğunu ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Toplumsal ön yargıya maruz kalan topluluk hakkında bilgi sahibi olunmasının, toplumsal uyum ve ötekileştirilme problemlerine çözüm sağlayabileceği düşünülmektedir. Tanrı algısı, inanan insanların psikolojisi için önemli bir yer teşkil eder. Toplumumuzu farklılıklarımıza rağmen bir bütün olarak inceleyerek baskın olan sosyo-kültürel çerçevede Müslüman Romanların maruz kaldığı ötekileştirmeyi azaltmayı ummaktayız.

Araştırmanın konusu ve amacı göz önünde bulundurularak aşağıdaki hipotezler belirlenmiştir:

H1. Roman bireylerin Tanrı algısı sevgi yönelimlidir.

H2. Demografik özelliklerin Tanrı Algısı üzerindeki etkisi anlamlılık derecesinde farklılaşmaktadır.

H2a. Roman kadınların, Tanrı algısı düzeyi Roman erkeklerden daha yüksektir.

H2b. Roman bireylerde yaş ile Tanrı Algısı puanı arasında herhangi bir farklılık olmayacaktır. Her yaştan birey için sevgi yönelimli Tanrı algısı olacaktır.

H2c. Evli bireylerin sevgi yönelimli Tanrı algısı, bekar bireylerden daha fazla yüksektir. Bekar bireylerin sevgi yönelimli Tanrı algısı, boşanmış bireylerden daha yüksektir.

H2ç. Roman bireylerin eğitim durumu arttıkça Tanrı Algısı puanı artacaktır.

H2d. Roman bireylerin sosyo-ekonomik seviyesi arttıkça Tanrı Algısı puanı azalacaktır.

2.1. Yöntem

Araştırmanın modeli ortaya konurken doküman inceleme ve tarama yönteminden yararlanılmıştır. Araştırma verileri anket tekniği kullanılarak elde edilmiştir. Bu bölümde araştırmanın örnekleme, ölçme araçları, verilerin toplanması ve analizi ile ilgili bilgiler verilmiştir.

2.1.1. Araştırmanın Örnekleme

Araştırmanın genel evreni Türkiye'deki Roman bireyler iken çalışma evreni ise Bursa ili, Yıldırım ilçesi sınırları içerisinde yer alan Beyazıt ve Selimzade Mahallelerinde ikamet eden Roman bireylerdir. Araştırmanın çalışma grubunu ise bu iki mahallede araştırmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden 49 kadın, 73 erkek toplam 122 Roman birey oluşturmaktadır. Roman bireyler 18 yaş ve 80 yaş arasındaki katılımcılardan oluşurken yaş ortalaması 37'dir.

⁵⁹ İsmail Bulut, "Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Temmuz 2015), 39.

⁶⁰ Akif Hayta, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 56; Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*, 43.

⁶¹ Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", 123-124.

2.1.2. Ölçme Araçları

Rastlantısal olarak seçilen 122 katılımcıya araştırmacı tarafından hazırlanan “Sosyo-Demografik Bilgi Formu” ve Özlem Güler’in geliştirdiği “Tanrı Algısı Ölçeği” uygulanmıştır.

2.1.2.1. Sosyo-Demografik Bilgi Formu

Veri elde etmek için hazırlanan anket formunda hangi demografik değişkenlerin farklılık yarattığının tespit edilebilmesi amacıyla “Sosyo-Demografik Bilgi Formu” düzenlenmiştir. Formda cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, sosyo-ekonomik durum gibi demografik değişkenler yer almaktadır.

2.1.2.2. Tanrı Algısı Ölçeği

Bireyin Tanrı’ya yönelik duygu ve düşüncelerini ölçmek amacıyla 2007’de Güler tarafından hazırlanan “Tanrı Algısı Ölçeği” 22 maddeden oluşmaktadır. Ölçek 5’li likert tipi derecelendirmeden oluşmaktadır. Ölçeklerin güvenilirliği Cronbach alpha güvenilirlik katsayısı ile incelenmiştir. Ölçek güvenilirlik katsayısı .82’dir, Ölçek, güvenilir olarak değerlendirilmektedir. Bu sonuçlara göre “Tanrı Algısı Ölçeği” çalışmamızda kullanılmaya uygun bir ölçektir. Ölçekten en fazla 110, en az 22 puan alınmaktadır. Ölçekten elde edilen yüksek puan, sevgi yönelimli Tanrı algısını, düşük puan korku yönelimli Tanrı algısını temsil etmektedir. “Tanrı Algısı Ölçeği” ile sevgi yönelimli ve korku yönelimli Tanrı algısına sahip bireylerin ayrımına varılmıştır.

2.1.3. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analiz

Araştırmanın örneklemini oluşturan Bursa ili, Yıldırım ilçesi, Selimzade ve Beyazıt Mahallelerinde ikamet eden Roman bireylere öncelikle anket hakkında bilgi verilmiş ve ankete katılım gönüllülük esasına göre yapılmıştır. Anketler 06/09/2021-31/12/2021 tarihleri arasında uygulanmıştır. Soruların cevaplama süresi kişilere göre değişmekle birlikte 15-20 dakika zaman almıştır. İstatistiksel analizler SPSS v25 paket programı ile yapılmıştır.

Verilerin normal dağılıma uygunluğu Shapiro-Wilk testi ile incelenmiştir. Verilerin normal dağılım göstermesi durumunda t testi ile iki grup arası karşılaştırmalar yapılmıştır. Verilerin normal dağılım göstermemesi durumunda ise iki grup karşılaştırmaları Mann-Whitney U testiyle, ikiden fazla grup karşılaştırmaları Kruskal Wallis testiyle ve Kruskal Wallis testi sonucunda farklılık bulunması durumunda ise çoklu karşılaştırmalar Dunn-Bonferroni testi ile yapılmıştır. Verilerin normal dağılım göstermesi ve parametrik testler uygulanması durumunda betimleyici istatistikler ortalama±standart sapma olarak verilerin normal dağılım göstermemesi ve non-parametrik testler uygulanması durumunda ise medyan (min-max) verilmiştir. Kategorik veriler frekans ve yüzde olarak verilmiştir. Ölçeklerin güvenilirliği Cronbach alpha güvenilirlik katsayısı ile incelenmiştir. İstatistiksel analizlerde anlamlılık düzeyi olarak $p<0,05$ kabul edilmiştir.

3. BULGULAR

3.1. Tanrı Algısı Bulgularının Analizi

Araştırmaya katılan Roman bireylerin Tanrı algısının tespit edilmesi amacıyla “Tanrı Algısı Ölçeği” uygulanmıştır. Roman bireylerin Tanrı algısı Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Tanrı Algısı Ölçek Puanı

Tanrı Algısı Ölçeği	Roman Birey (n=122)
	Medyan (min-max)/Ort±Std.Sap
	99,5 (60-110)

Roman bireylerin Tanrı Algısı Ölçek puan ortalaması 99,5’tir. Örneklem grubunun sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu söylenebilir. Tanrı Algısı Ölçeği’nden en düşük 60, en yüksek 110 puan alındığı bulgulanmıştır.

3.2. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Tanrı Algısı

Katılımcılara ait yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim ve ekonomik durum değişkenlerine ait veriler ve bu değişkenlerin “Tanrı Algısı Ölçeği” ile olan ilişkisi aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

3.2.1. Cinsiyet Değişkenine Göre Tanrı Algısı

Cinsiyet değişkenine ait veriler Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Cinsiyet Değişkenine Göre Tanrı Algısı

	Roman Kadın (n=49)		Roman Erkek (n=73)		p
	Medyan(min-max) /Ort±Std.Sap		Medyan(min-max) /Ort±Std.Sap		
Tanrı Algısı Ölçeği	100	(69-110)	99	(60-110)	0,728

Romanlarda Tanrı Algısı Ölçeği ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur ($p=0,728$). Roman kadınların Tanrı Algısı Ölçek puan ortalaması 100’dür. Örneklem grubunun sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu söylenebilir. Roman kadınların Tanrı Algısı Ölçeği’nden en düşük 69, en yüksek 110 puan aldığı bulgulanmıştır. Roman erkeklerin Tanrı Algısı Ölçek puan ortalaması 99’dur. Örneklem grubunun sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu söylenebilir. Roman erkeklerin Tanrı Algısı Ölçeği’nden en düşük 60, en yüksek 110 puan aldığı bulgulanmıştır. Bulgulara göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte kadın Romanların erkeklerden daha yüksek sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu hipotezimiz desteklenmektedir.

3.2.2. Medeni Durum Değişkenine Göre Tanrı Algısı

Katılımcıların medeni durumları ve medeni durum değişkeni ile Tanrı Algısı Ölçeği arasındaki farklılık Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3. Medeni Durum Değişkenine Göre Tanrı Algısı

	Boşanmış (n=10)		Evli (n=92)		Bekar (n=20)		p
	Medyan(min-max)/Ort±Std.Sap		Medyan(min-max)/Ort±Std.Sap		Medyan(min-max)/Ort±Std.Sap		
Tanrı Algısı Ölçeği	98	(60-108)	100	(71-110)	96,5	(69-108)	0,674

Tanrı algısı ile medeni durum değişkeni arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık yoktur ($p=0,674$). Boşanmış Roman bireylerde Tanrı Algısı Ölçek puan ortalaması 98; evlilerde 100; bekarlar da ise 96,5 olarak bulgulanmıştır. Sevgi yönelimli Tanrı algısı istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte evli bireylerde en yüksek, bekar bireylerde ise en düşük olduğu ifade edilebilir. Boşanmış Roman bireyler Tanrı Algısı Ölçeği’nden en düşük 60, en yüksek 108 puan alırken; evliler en düşük 71, en yüksek 110 puan; bekar Romanlar Tanrı Algısı Ölçeği’nden en düşük 69 en yüksek 108 puan aldığı tespit edilmiştir. Bulgulara göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte evli Roman bireylerin bekar Romanlardan daha yüksek sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu hipotezimiz desteklenmektedir. Bekar Roman bireylerin, boşanmış Roman bireylerden daha yüksek sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu hipotezimiz ise desteklenmemektedir.

3.2.3. Yaş Değişkenine Göre Tanrı Algısı

Tanrı Algısı Ölçeği ile yaş değişkeni arasındaki ilişki Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Yaş Değişkenine Göre Tanrı Algısı

Yaş	n	Medyan(min-max)	r	p
	122	37 (18-80)	0,009	0,919

Örneklem grubumuzdaki Roman bireyler 18 yaş ve 80 yaş arasındaki katılımcılardan oluşmakta olup, yaş ortalaması 37 olarak tespit edilmiştir. Roman bireylerde yaş ile ölçek puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir ($r=0,009$ $p=0,919$).

3.2.4. Eğitim Değişkenine Göre Tanrı Algısı

Katılımcıların eğitim düzeylerine ait dağılım ve Tanrı Algısı Ölçeği ile eğitim düzeyi arasındaki ilişki Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Eğitim Değişkenine Göre Tanrı Algısı

Eğitim	Frekans	Geçerli Yüzde	r	p
Okula Gitmemiş	32	26,2		
Okur Yazar	17	13,9		
İlkokul	42	34,4		
Ortaokul	24	19,7		
Lise	5	4,1		
Önlisans	1	0,8		
Lisans	1	0,8		
Genel	122	100	0.277	0.002

Roman bireyler arasında %26,2 oranında hiç okula gitmeyen bireyler olduğu gibi %13,9 oranında yalnızca okuryazar olan bireyler de bulunmaktadır. Örneklem grubunun içerisinde %34,4 ilkökul, %19,7 ortaokul, %4,1 lise, %0,8 önlisans, %0,8 lisans mezunu bireyler bulunmaktadır. Elde edilen sonuçlar göstermektedir ki eğitim düzeyi Roman bireylerde oldukça düşük kalmaktadır.

Roman bireylerde eğitim düzeyi ile Tanrı Algısı Ölçeği arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki tespit edilmiştir ($r=0,277$; $p=0,002$). Yani Roman bireylerde eğitim düzeyi yükseldikçe sevgi yönelimli Tanrı algısı artmaktadır. Bulgulara göre eğitim durumunun yükselmesiyle birlikte sevgi yönelimli Tanrı algısının artacağına dair hipotezimiz doğrulanmıştır.

3.2.5. Sosyo-Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Tanrı Algısı

Katılımcıların sosyo-ekonomik düzeylerine ait dağılım ve Tanrı Algısı Ölçeği ile sosyo-ekonomik düzey arasındaki ilişki Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Sosyo-Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Tanrı Algısı

Sosyo-Ekonomik Düzey	Frekans	Geçerli Yüzde	r	p
Çok Kötü	18	14,8		
Kötü	20	16,4		
Orta	70	57,4		
İyi	12	9,8		

Çok İyi	2	1,6		
Genel	122	100	0,007	0,943

Roman katılımcılar sosyo-ekonomik düzeylerini %14,8 çok kötü, %16,4 kötü, %57,4 orta, %9,8 iyi, %1,6 çok iyi olarak belirtmişlerdir. Genel olarak Roman katılımcılar arasında sosyo-ekonomik düzey orta olmakla birlikte iyi ve çok iyi olarak belirtenlerin oranı oldukça düşüktür. Roman bireylerde sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile Tanrı Algısı Ölçeği arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur ($r=0,007$; $p=0,943$).

Değerlendirme ve Tartışma

Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi ülkemizde de Romanlar, tarihin neredeyse her döneminde dışlanmış ve ötekileştirilmiş bir toplumdur. Uydurulan ve uydurularak yayılan yanlış bilgilerle kendileri hakkında oluşturulan olumsuz yargılar hala devam etmektedir. Doğruluğu tespit edilmemiş yanlış bilgilerle veya bilinmezliklerle anılan, kapalı bir toplum olan Romanlar medyanın da bize yansıttığı kadarıyla anlamlandırılmıştır. Çalışmamızda bu topluluğun bizzat içine girerek onların demografik yapısı ve Tanrı algısı hakkında bulgular elde edilmiştir.

Tanrı'yı nasıl algılayıp gördüğümüz, Tanrı'ya yönelik duygu, düşünce ve görüşlerimiz Tanrı algımızı oluşturur. İnansın ya da inanmanın her insanın zihninde Tanrı ile ilgili bir şema bulunur. Bu şema bireyin kişiliği, çevresi, inandığı dinin değer yargılarıyla şekillenen bir yapıdır. Tanrı algısını oluşturan etmenler bu algının olumlu veya olumsuz yönde gelişmesini etkilemektedir.

Örneklem grubumuzdaki Roman bireylerin Tanrı Algısı Ölçek puan ortalaması 99,5'tir. Tanrı Algısı Ölçeğinden en fazla 110 en az 22 puan alınmaktadır. Bulgulardan anlaşıldığı üzere örneklem grubunun sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu söylenebilir. Araştırmamızın bulgularına paralel olarak Dalfidan⁶², *Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi* isimli yüksek lisans çalışmasında görüşmecilerin tamamının Allah'ı çok sevdiğini, sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduklarını tespit etmiştir. Maton'ın araştırma sonucunda da olumlu Tanrı algısı ile psikolojik sağlık arasında pozitif, kaygı ile negatif yönde ilişki olduğundan bahsedilmektedir.⁶³ Tanrı algısı dinî inanç ve tutum başta olmak üzere kültürel, sosyal, psikolojik ve kişisel birçok etkenle etkileşim içerisindedir. Örneklem grubumuzdaki bireylerde daha çok olumlu ve sevgi yönelimli Tanrı algısının hâkim olması, Müslüman bir toplumda yaşamamız, aldığımız eğitim, sahip olduğumuz kültürel miras sonucu ortaya çıkmış olabilir.

Bulgularımıza göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmamakla birlikte kadın Romanların erkeklerden daha yüksek sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu tespit edilmiştir. Literatüre bakıldığında Erdoğan; *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi* çalışmasında cinsiyet değişkeni ile Tanrı algısı arasında herhangi bir farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşmıştır.⁶⁴ Literatürde cinsiyet ile Tanrı algısı arasında anlamlı farklılık bulgulayan çalışmalar da vardır. Örneğin Seyhan çalışmasında kız öğrencilerin olumsuz Tanrı tasavvuru puanını erkek öğrencilere göre daha düşük, olumlu Tanrı tasavvurunun ise kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu tespit etmiştir.⁶⁵ Reinert ve Edwards, genç yetişkinlerde Tanrı algısı ve dinî inancı cinsiyet değişkenine göre ele aldığı çalışmasında genç yetişkinlerde Tanrı algısının hemcinsi olduğu

⁶² Büşra Dalfidan, *Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 58.

⁶³ Kenneth Maton, "The Stress-Buffering Role of Spiritual Support: Cross-Sectional and Prospective Investigations", *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/3 (1989), 321.

⁶⁴ Emine Erdoğan, "Tanrı Algısı, Dinî Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örnekleme", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 235.

⁶⁵ Seyhan, "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler", 82.

ebeveyni ile olan bağlanma stiliyle ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir.⁶⁶ Yani erkek katılımcıların babaları ile güvenli bağlanması sonucu, kadın katılımcıların ise anneleri ile güvenli bağlanması sonucu olumlu Tanrı algısına sahip olduğu belirlenmiştir. Toplumsal cinsiyet rollerinden ve geleneksel öğretilerden kaynaklı cinsiyetler arası farklılıkların Tanrı algısına yansımaları beklenen bir durum olmasına rağmen çalışmamızda Tanrı algısı ile cinsiyet değişkeni arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

Örnekleme grubumuzdaki Roman bireyler 18 yaş ve 80 yaş arasındaki katılımcılardan oluşurken yaş ortalaması 37 olarak tespit edilmiştir. Çalışmamız sonucu elde edilen verilerde cinsiyet ve yaşa göre farklılaşma görülmemesi durumu, literatürdeki bulgularla paralellik göstermektedir. Güler'in *Tanrı Algısı Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*'nda da cinsiyet ve yaş değişkenine göre bir farklılaşma tespit edilmemiştir.⁶⁷ Diğer araştırma bulgularıyla beraber araştırmamız bulguları değerlendirildiğinde yaş ile Tanrı algısı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememesi nedeni olarak Tanrı kavramının kapsayıcı özelliğinin yaşla birlikte değişen bir anlam taşımaması olarak yorumlanabilir.

Bulgularımıza göre Tanrı algısı ile medenî durum değişkeni arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık bulunamamış ama sevgi yönelimli Tanrı algısının sırasıyla bekâr, boşanmış ve evlilerde çok az bir farkla da olsa arttığı bulgulanmıştır. Buna göre sevgi yönelimli Tanrı algısının evli bireylerde en yüksek, bekar bireylerde ise en düşük olduğu ifade edilebilir. Literatüre bakıldığında Karaca; evli bireylerin bekârlara göre daha dindar ve dinî pratikleri yerine getirmeye daha fazla özen gösterdiğini araştırmasında tespit etmiştir.⁶⁸ Ceylan'ın çalışmasında evli katılımcıların sevgi yönelimli Tanrı algısı ölçeğinden aldıkları toplam puan, bekâr katılımcılara göre daha yüksek görülmektedir.⁶⁹ Parvaneh Ebrahimi Dınvar'ın *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki* isimli yüksek lisans çalışmasında bekâr bireylerin olumsuz Tanrı imgesi puanı, evlilerden anlamlı olarak daha yüksek olarak tespit edilmiştir.⁷⁰ Diğer araştırma bulgularıyla beraber araştırmamız bulguları değerlendirildiğinde evli bireylerin bekârlara göre daha yüksek sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Romanlar arasında en büyük problemlerden birisi eğitim seviyelerinin düşük olmasıdır. Görüşmecilerimizden 1 kişi lisans, 1 kişi ön lisans, 5 kişi lise, 24 kişi ortaokul, 42 kişi ilköğretim mezunu, 17 kişi sadece okuryazar, 32 kişi ise okuma yazma bilmemektedir. Romanların gerek konargöçer yaşam şekli gerek ekonomik imkânsızlık dolayısıyla çocuk yaşta çalışmak zorunda kalmaları, diğer toplumlar tarafından ötekileştirilmeleri eğitim hakkından yararlanamamalarının başlıca sebeplerindedir. Roman çocukları daha küçük yaşlardan itibaren aile ekonomisinin bir parçası haline gelmektedir. Okulda arkadaşları tarafından dışlanan Roman çocukları okula gitmeyi tercih etmemektedir. Bundan dolayı Roman çocuklar okuldan soğumakta ve okula devamı önemsememektedir. Okuma yazma bilmeyen bireyler bu durumu bir yetersizlik olarak algılamayıp çocuklarını da eğitim konusunda teşvik etmeyebilir. Roman bireylerde eğitim düzeyi ile Tanrı Algısı Ölçeği arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Yani Roman bireylerde eğitim düzeyi yükseldikçe sevgi yönelimli Tanrı algısı artmaktadır. Çınar çalışmasında eğitim düzeyi yüksek kişilerin Tanrı'ya kaygılı bağlanma puanlarının azaldığını tespit etmiştir.⁷¹ Çalışmamızdan farklı olarak *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*

⁶⁶ Duane Reinert – Carla Edwards, "Sex Differences in Religiosity: The Role of Attachment to Parents and Social Learning". *Pastoral Psychology* 61 (2012), 266-267.

⁶⁷ Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 126.

⁶⁸ Faruk Karaca, *Psiko-Sosyal Açısından Yabancılaşma ve Dinî Hayat* (İstanbul: Bil Yayınları, 2001).

⁶⁹ Ummahan Esra Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 93.

⁷⁰ Parvaneh Ebrahimi Dınvar, *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 60.

⁷¹ Mehmet Çınar, "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 330.

adlı doktora çalışmasında Ceylan eğitim düzeyi arttıkça korku yönelimli Tanrı algısının arttığını, sevgi yönelimli Tanrı algısının ise azaldığı bulgulanmıştır.⁷² Güler'in çalışmasında ise yaş, cinsiyet ve eğitim düzeyine göre Tanrı algısında bir farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁷³ Bulgulardan anlaşıldığı üzere literatürde birbirinden farklı sonuçlara ulaşan çalışmalar mevcuttur.

Roman bireylerde sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile Tanrı Algısı Ölçeği arasında istatistiksel olarak bir farklılık bulunamamıştır. Çalışma sonucumuza benzer şekilde Mehmedoğlu'nun araştırmasına göre sosyo-ekonomik düzey ile Allah tasavvuru arasında anlamlı bir farklılık yoktur.⁷⁴ Yani ekonomik düzey Tanrı algısı üzerinde etkili bir faktör değildir. Kış'ın çalışmasında sosyo-ekonomik durumu orta ve düşük olan kişilerin Tanrı algısı puanları, sosyo-ekonomik durumu yüksek ve orta olan kişilere göre daha düşük ama istatistiksel olarak anlamlı olmadığı gözlenmiştir.⁷⁵ Elde edilen sonuçlardan hareketle sevgi yönelimli Tanrı algısının maddi imkân ve olanaklardan etkilenmediği söylenebilir. Örneklem grubumuzun ekonomik yapısı incelendiğinde; Romanların düzenli ve sigortalı bir işi olmadığı, serbest zamanlı ve düşük ücretli işleri genellikle tercih ettikleri gözlemlenmiştir. Genel anlamda her dönem ekonomik sıkıntı yaşadığı bilinen Romanlar geçimlerini günlük kazançlarla sağlamaya çalışmaktadır. Meslekleri devamlılık arz etmemekle birlikte mevsimsel olarak çalıştıkları işlerden elde ettikleri kazançları oldukça düşüktür.

Sonuç

Araştırmamızda öncelikle Roman bireylerin Tanrı algısı tespit edilmiştir. Ayrıca örneklem grubunun demografik değişkenlerle Tanrı algısı arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmamız sonucu elde edilen bulgular:

- Roman bireylerde Tanrı algısı puanı ortalamanın üzerinde olacak şekilde 99,5 olarak tespit edilmiştir. Roman bireylerin sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olduğu söylenebilir.

- Roman bireylerde yaşa göre ölçek puanı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

- Roman bireylerde cinsiyete göre ölçek puanı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. İstatistiksel olarak anlamlı olmasa da kadın Romanların Tanrı algısı puan ortalaması erkeklerden daha yüksektir.

- Roman bireylerde medeni duruma göre ölçek puanı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. İstatistiksel olarak anlamlı olmasa da Tanrı algısı puan ortalaması en yüksek evli bireylerde (100), en düşük bekâr bireylerde (96,5) bulgulanmıştır.

- Eğitim düzeyi ile Tanrı algısı arasında istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Roman bireylerde eğitim düzeyi yükseldikçe sevgi yönelimli Tanrı algısı artmaktadır.

- Roman bireylerde ekonomik düzeye göre ölçek puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. İstatistiksel olarak anlamlı olmasa da düşük ekonomik düzeye sahip Roman bireylerin Tanrı algısı sevgi yönelimlidir.

Roman bireylerde Tanrı algısı hakkında bir alan araştırması olan çalışmamız Bursa ilinde yaşayan Roman birey örnekleme dayalı bir çalışmadır. Araştırma alanımızdaki Romanların en büyük sorununun eğitim ve işsizlik olduğu söylenebilir. Tüm sorunların temel dayanağının dışlanma olduğu kanaatindeyiz. Çünkü sırf Roman olduğu için iş bulamayan, Roman olduğu için akran zorbalığına uğrayan birçok Roman bireyle karşılaştık. Bu durumun

⁷² Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dinî Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*, 91.

⁷³ Güler, *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*, 139.

⁷⁴ Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*, 242.

⁷⁵ Betül Kış, *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 41.

Romanlar hakkındaki yanlış bilgi veya bilgi eksikliğinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Araştırmamızdan elde edilen göstergeler bağlamında katılımcıların Tanrı algısı genel anlamda pozitif tutum ve algı çerçevesinde şekillenmekte, geleneksel öğretiyle de tutarlılık göstermektedir. Bilimsel nitelikli çalışmalar ne kadar artarsa Roman toplumunun kapalı toplum olma özelliği de şeffaflaşmaya başlayacaktır. Elde edilen sonuçların Roman bireyler ve Tanrı algısı ile yapılacak olan alan yazın çalışmalarına fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: BA (%50), MNK (%50) Veri toplanması / Data collection: BA (%50) MNK (%50) Veri Analizi / Data Analysis: BA (%50), MNK (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: BA (%50) MNK (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: BA (%50), MNK (%50).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abbasoğlu, Haluk vd. "Çingene". *AnaBritanika Genel Kültür Ansiklopedisi*. 6/477-478. İstanbul: Ana Yayıncılık, 2005.
- Akgül, Başak. "Türkiye Çingenelerinin Politikleşmesi ve Örgütlenme Deneyimleri", *Öneri Dergisi* 9/34 (2010), 213-222.
- Akkan, Başak Ekim vd. *Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2011.
- Aksu, Mustafa. *Türkiye'de Çingene Olmak*. Ankara: Anekdot Yayınevi, 2006.
- Aktaş, Ali. *Kültürel Renkleriyle Sakarya*. Sakarya: Adapazarı Merkez Belediyesi Kültür Yayın, 2008.
- Arayıcı, Ali. *Çingeneler*. İstanbul: Ceylan Yayınları, 1999.
- Asseo, Henriette. *Çingeneler Bir Avrupa Yazgısı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık, 2003.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bacanlı, Hasan. *Psikolojik Kavram Analizleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Benson, Phil - Spilka, Bernard. "God Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control". *Journal for the Scientific Study of Religion* 12/3 (1973), 297-310. <https://doi.org/10.2307/1384430>
- Bulut, İsmail. "Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Temmuz 2015), 20-51.
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çınar, Mehmet. "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 313-338. <https://doi.org/10.29288/ilted.304772>
- Dalfidan, Büşra. *Tanrı Tasavvuru ve Mutluluk İlişkisi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirbozan, Emirhan. *Roman Vatandaşlarda Dindarlık, Gelenekler ve Dışlanmanın İzdüşümleri*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dınvar, Parvaneh Ebrahimi. *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Duygulu, Melih. *Türkiye'de Çingene Müziği*. İstanbul: Pan Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Emine. "Tanrı Algısı, Dinî Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örneği", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015) 223-246.
- Evkuran, Mehmet. *Çağdaş Sorunlar ve Kelam*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2012.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Fromm, Erich. *Çağdaş Toplumların Geleceği*. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2004.
- Gazali, İmam-ı. *Esmâ'ül Hüsna Şerhi*. çev. Merve Feriştat. İstanbul: Merve Yayınları, 1968.
- Gezgin, Elif. *Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde Roman Kimliğinin Oluşumu Üzerine Bir Saha Çalışması*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Gören, Ayşe Burcu. "Down Sendromlu Çocuğa Sahip Annelerin Destek İhtiyaçlarının ve Destek Kaynaklarının Belirlenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015) 651-673. <https://doi.org/10.15869/itobiad.63671>
- Güler, Özlem. *Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (Temmuz 2007), 123-133. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000932

- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12, (2006), 29-63.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Karaca, Faruk. *Psiko-Sosyal Açından Yabancılaşma ve Dinî Hayat*. İstanbul: Bil Yayınları, 2001.
- Kenrick, Donald. *Çingeneler Ganj'dan Thames'e*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Homer Kitapevi, 2006.
- Kısa, Cihad. *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.
- Kış, Betül. *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kolukırık, Suat. *Yeryüzünün Yabancıları*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2008.
- Kolukırık, Suat. *Dünden Bugüne Çingeneler*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2009.
- Kuzu, Necmettin. *Düzce'deki Roman Vatandaşlarımızın Dinî Tutum ve Davranışları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Liegeois Jean-Pierre. *Roms en Europe (Avrupa'nın Romanları)*. çev. Dış Politika Enstitüsü, Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2008.
- Limke, Alicia - Mayfield, Patrick B. "Attachment to God: Differentiating the Contributions of Fathers and Mothers Using the Experiences in Parental Relationships Scale", *Journal of Psychology and Theology* 39/2 (2011), 122-129. <https://doi.org/10.1177/009164711103900203>
- Maureen, Miner vd. "Spiritual Attachment in Islam and Christianity: Similarities and Differences". *Mental Health, Religion & Culture* 17/11 (2014), 79-93. <https://doi.org/10.1080/13674676.2012.749452>
- Marushiakova, Elena - Popov, Vesselin. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneler*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2009.
- Maton, Kenneth. "The Stress-Buffering Role of Spiritual Support: Cross-Sectional and Prospective Investigations". *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/3 (1989), 310-323. <https://doi.org/10.2307/1386742>
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Naz, Nurhan - Yılmaz, Onur. "Tanrısal Otorite İlişkileri ve Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2023), 55-67. <https://doi.org/10.18221/bujss.1325548>
- Özkan, Ali Rafet. *Türkiye Çingeneleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Reinert, Duane - Edwards, Carla. "Sex Differences in Religiosity: The Role of Attachment to Parents and Social Learning". *Pastoral Psychology* 61 (2012), 259-268. <https://doi.org/10.1007/s11089-011-0376-1>
- Rizzuto, Ana-Maria. *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 65-97. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254637>
- Starky Andrew B., "A Theological Application of John Bowlby's Psychoanalytic Theories of Attachment". *American Journal of Pastoral Counseling* 2/1 (1999), 15-47. https://doi.org/10.1300/J062v02n01_03
- Taşyürek Kirez, Ayşe. *Roman Ailesinde Çocuğun Din Eğitimi (Yalova Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Taylor, Shelley C. *Exploring God Concepts of Christians, Muslims, and New Age Participants*. Kanada: Carleton University, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Yapıcı, Asım. "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/7 (2004), 169-206.

Yıldırımalp, Sinem. “Sosyal Dışlanma ve Avrupa Birliği Yaklaşımı”. *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2014), 91-108.

Yıldız, Murat – Ünal, Vehbi. “Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (Temmuz 2017), 8-21.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences
e-ISSN: 2757-8399
cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 145-167

Tüketici Sözleşmelerinde Yer Alan Gecikme Bedeli Koşulunun Müşteri Sorumluluğuna Etkisi

*The Effect of the Delay Fee Condition in Consumer
Contracts on Customer Liability*

Mustafa ÇAKIR

Doç. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
Associate Prof., Presidency of Religious Affairs
Ankara/Türkiye

hoca_mustafa_@hotmail.com orcid.org/0000-0002-2942-6035

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 04.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Çakır, Mustafa. "Tüketici Sözleşmelerinde Yer Alan Gecikme Bedeli Koşulunun Müşteri Sorumluluğuna Etkisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 145-167. <https://doi.org/10.52637/kiid.1451729>

Cite as: Çakır, Mustafa. "The Effect of the Delay Fee Condition in Consumer Contracts on Customer Liability". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 145-167. <https://doi.org/10.52637/kiid.1451729>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Mustafa ÇAKIR | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

Tüketici Sözleşmelerinde Yer Alan Gecikme Bedeli Koşulunun Müşteri Sorumluluğuna Etkisi

Öz

İnsanoğlunun gündelik hayat içerisinde ihtiyaç duyduğu gereksinimleri karşılayabilmesini mümkün kılan meşru yollardan biri de malî sözleşmelerdir. Karşılıklı rıza ve dürüstlük temeline dayalı borç sözleşmeleri yoluyla insanlar, ihtiyaç duyulan şeylere bizzat mülk yoluyla sahip olabilir veya menfaate sınırlı süreli mülkiyet tesis edebilirler. Bunlar malî karşılığı olan veya teberru nitelikli sözleşmeler olabilir. İslâm, insanların birbirlerine ait olan mal ve hizmetlerden faydalanmasını mutlaka bedel şartına bağlamamıştır. Bilakis inanç temeline bağlı karşılıksız olarak sunulacak her türlü faydayı kendi katından ödüllendirmeyi vaat etmiştir. Bununla birlikte bireyin kazanç sağlama amaçlı sözleşme ilişkilerinde bulunması da kendisine tanınan en temel haklardan biri olarak görülmüştür. Buradaki temel ölçü, taraflar arası karşılıklı rıza ve sözleşmelerin haksız kazanç sağlamaya sebep olabilecek unsurlardan arındırılmış olmasıdır. Nitekim İslâm'da dokunulmaz kabul edilen malın muhafazası ve zaruret ya da ihtiyaç düzeyindeki gereksinimlerin meşru bir zeminde elde edilmesi, İslâmî ölçülere uygun iktisadî ilişkilerin tesis edilmesi ve yasaklanan yollardan uzak kalınması ile mümkündür. Genel hukuk düzeni ve temel ahlak sınırları çerçevesinde bireylerin dilediği taraflarla dilediği koşullarda sözleşme yapması, kendilerine tanınan en temel haklardan biridir. Bu kapsamda insanlar arası borç ilişkilerini düzenleyen sözleşmelerde tarafları yükümlülük altına sokan her bir hükmün serbestçe belirlenmesi esastır. Ancak günümüzde sosyal ve ekonomik alanda meydana gelen gelişmeler, hüküm ve koşulların standart olarak belirlendiği yeni tip sözleşmeler ortaya çıkarmıştır. Yaygın olarak tek taraflı genel işlem koşullarının belirlenmesi esasına dayalı düzenlenen bu tür sözleşmelerde hukukî açıdan gözetilmesi gereken bir takım genel ölçü ve sınırlar olmakla birlikte mer'î hukuka uygun kabul edilen bazı koşullar İslâm hukuku açısından problem olarak görülebilmektedir. Sözleşmelerde borçların ifasına yönelik ileri sürülen ceza koşulu uygulaması bunlardan biridir. Tarafların anlaşmasına bağlı olarak geçerlilik kazanan ve borç sözleşmelerinde alacağın gereği gibi ya da hiç ifa edilmemesi durumunda borçluya karşı ileri sürülebilen ceza koşulu, asıl borç ve zarardan bağımsız bir edimdir. İslâm'ın faiz konusundaki ilkesel duruşu, sözleşmelerde yer alan ceza koşulunun meşruiyeti noktasında zihinlerde şüphe bırakabilmektedir. Bu çalışmada, gündelik hayatın olağan akışı içerisinde birey veya kurumların ihtiyaç duyduğu mal, hizmet ya da finansmanın temininde, taraflar arası akdedilen sözleşmelerde standart olarak ileri sürülen gecikme bedeli koşulunun müşteri sorumluluğuna etkisi İslâm hukuku açısından ele alınmaktadır. Çalışmada öncelikle standart sözleşmeler ve gecikme bedeli uygulamasının hukukî zeminine İslâm borçlar hukuku ile mukayeseli şekilde yer verilmiştir. Daha sonra sözleşmelerde gecikme bedeli ileri sürülmesinin hükmüne dair öne çıkan yaklaşımlara ve gerekçelerine genel olarak değinilmiştir. Son olarak günümüz şartlarında borç sözleşmelerinin ayrılmaz bir parçası şeklinde uygulanan ceza koşulunun bu konuda seçim hakkına sahip olamayan müşterinin sorumluluğuna etkisi, sözleşmenin sıhhati ve toplumun içerisinde bulunduğu genel ihtiyaç ve zorunluluk hali açısından tartışılmıştır. Çalışmada sonuç itibarıyla; sözleşme ilişkisine dayalı ve zimmette para olarak tayin edilen borçların ifasında kasıtlı geciktirme ve istismarın önlenmesi amacıyla da olsa sözleşmeye eklenen gecikme bedeli uygulamalarının faiz gibi bir sakınca içermesi bakımından problemsiz görülemeyeceği düşünülmektedir. Bununla birlikte bu tür şartlar, doğrudan akdin konusunu oluşturmadığı gibi, günümüz şartlarında pek çok temel ihtiyacın giderilmesinde taraflara bu koşullarda sözleşme yapmak dışında başka bir imkân da sunulmamaktadır. İslâm hukukunun toplumun ihtiyaçlarını gözeten dinamik yapısı ve metodolojisinin sunduğu imkânlar incelendiğinde, bu tür koşullarda mal/hizmet alan tarafın umûmu'l-belvâ, genel ihtiyaç ve zaruret kapsamında fıkhen muaf kabul edilmesinin mümkün olabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Borç, Ceza Koşulu, Gecikme Cezası, Faiz.

The Effect of the Delay Fee Condition in Consumer Contracts on Customer Liability

Abstract

One of the legitimate ways that enable human beings to fulfill the needs they need in daily life is financial contracts. Through debt agreements based on mutual consent and honesty, people can own the things they need through property themselves or establish limited-term ownership through interest. These may be contracts with financial equivalents or donations. Islam does not make people's use of goods and services belonging to each other conditional on payment on the contrary, it has promised to reward from itself all kinds of benefits that will be offered free of charge based on faith. In addition, it has been seen as one of the most fundamental rights granted to the individual to enter into contractual relations for the purpose of earning profit. The basic criterion here is mutual consent between the parties and that the contracts are free of elements that may lead to unfair gain. As a matter of fact, preserving the property that is considered untouchable in Islam and obtaining the necessities at the level of necessity on a legitimate basis is possible by establishing economic relations in accordance with Islamic standards and staying away from prohibited ways. It is one of the most fundamental rights granted to individuals to make contracts with any party they wish, under any conditions they wish, within the framework of the general legal order and basic morality. In this context, it is essential that each provision that puts the parties under obligation in contracts regulating debt relations between people is determined freely. However, today's developments in the social and economic fields have created new types of contracts in which terms and conditions are determined as standard. Although there are some general criteria and limits that must be observed from a legal perspective in such contracts, which are commonly prepared on the basis of unilateral determination of general transaction conditions, some conditions that are considered to be in accordance with the valid law may be seen as problems in terms of Islamic law. The application of penalty clauses for the performance of debts in contracts is one of them. The penalty clause, which is effective depending on the agreement of the parties and which can be claimed against the debtor in case the receivable is not fulfilled properly or at all in debt contracts, represents an action independent of the actual debt and damage. Islam's principled stance on interest may leave doubts about the legitimacy of the penalty clause in contracts. In this study, the effect of the delay fee condition, which is put forward as a standard in contracts concluded between the parties in the supply of goods, services or financing needed by individuals or institutions in the ordinary course of daily life, on customer liability is discussed from the perspective of Islamic Jurisprudence. In this study, first of all, the legal basis of standard contracts and delay fee application are included in comparison with Islamic law of obligations. Then, the prominent approaches and justifications regarding the provision of late payment fees in contracts are generally included. Finally, the effect of the penalty clause, which is applied as an integral part of debt contracts in today's conditions, on the responsibility of the customer who does not have the right to choose in this regard, is discussed in terms of the soundness of the contract and the general state of need and obligation in the society. As a result, in this study, it is evaluated that the application of delay fees added to the contract, even for the purpose of preventing intentional delay and abuse in the performance of debts based on contractual relationship and assigned as money in embezzlement cannot be seen as problem-free, as it contains a drawback such as interest risk. However, it is also a clear reality that such conditions do not directly constitute the subject of the contract and that in today's conditions, the parties are not offered any other opportunity other than making a contract under these conditions in order to meet many basic needs. When the opportunities offered by the dynamic structure and methodology of Islamic law, which takes into account the needs of the society, are examined, it is thought that in such conditions, it may be possible for the party receiving goods/services to be considered exempt from the law within the scope of *umum al-belwa*, general need and necessity.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Debt, Penalty Clause, Delay Penalty, Interest.

Giriş

Allah Teâlâ Müslümanlara, kendisine karşı son derece saygılı bir hayat tarzını benimsemelerini ve yasaklanan eylemlerden sakınmalarını emretmiştir.¹ İslâm'da bireyin en temel sorumluluğunu ifade eden kulluk kavramı sadece Yüce Yaratıcı'ya yönelik belli görevlerle sınırlı olmayan, bireyler arası ilişkileri de kapsayan geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu çerçevede İslâm, getirmiş olduğu hükümler ve oluşturduğu değerler sistemi ile bireylerin sosyal ve iktisadî ilişkilerini şekillendirerek insanlar arasında zulüm ve haksızlığa zemin oluşturabilecek muamelelerin önüne geçmeyi hedeflemiştir.

İktisadî faaliyetleri İslâmî ilke ve hükümlere uygun olarak gerçekleştirmek ve buna dair asgari gerekli bilgiyi edinmenin her Müslümanın görevi olduğu kuşkusuzdur.² Ne var ki zamana ve zemine bağlı değişim ve gelişmeler bireyleri iradesinin ve gücünün üzerinde birtakım şartlara uymaya mecbur bırakabilmektedir. Bu bağlamda günümüzde İslâmî hassasiyetle hareket etmeye çalışan taraflar özellikle kurum ve kuruluşlarla girmiş oldukları borç ilişkilerinde uygulanan standart/tip sözleşmeler gereği gecikme cezası gibi dinen problem olarak görülen bazı engellenemez şartlarla karşı karşıya gelebilmektedir. Tek taraflı herhangi bir müdahalenin mümkün olmadığı ve insanların ihtiyaçları sebebiyle uzak kalamadığı bu tür sözleşme ilişkilerinde müşteri konumundaki tarafların sorumluluğu meselesi zihinleri kurcalayan bir problem olarak varlığını korumaktadır.

Elektrik, su, doğalgaz, iletişim, ulaşım vb. ihtiyaçlar ya da diğer temel yaşam gereksinimlerinin karşılanabilmesi için kurumlarla yapılan sözleşmelerde, borcun vadesinde ödenmemesi durumuna karşı öngörülen ceza koşulunun faiz sebebiyle dinen caiz olmayacağı şeklindeki fetvalar³ bu tür sözleşmelere taraf olmak zorunda kalan her Müslüman bireyde haklı olarak tedirginlik oluşturabilmektedir. Aynı şekilde sadece Türkiye'de 2023 Ekim ayı itibarıyla sayısı 113 milyon 948 bin 320 civarında olan⁴ kredi kartları hakkında; "vaktinde borcunu ödemek üzere bile olsa, gecikme faizi içeren kredi kartlarını kullanmak caiz değildir"⁵ hükmüyle toplumun bu tür sözleşmelerden kaçınmasını beklemenin yaygın bir sıkıntı oluşturacağını tahmin etmek zor değildir. Bu nedenle günümüz şartlarındaki gecikme bedeli olgusunu, sözleşmelerin hukukî çerçevesi ve mevcut ekonomik şartlar açısından ele alarak değerlendirmek gerekmektedir.

Ülkemizde ve İslâm dünyasında cezaî şart konusunda bazı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte bu çalışmalarda⁶ günümüz tip sözleşmelerinde yer verilen cezaî şartlar karşısında müşterinin sorumluluğu üzerinde müstakil bir problem olarak durulmamıştır. Bununla birlikte bazı Müslüman ülkelerde gerçekleştirilen ilmî toplantılarda sunulan bildiri ve müzakere düzeyindeki çalışmalarda bir kısmı genel olarak, bir kısmı ise İslâmî finans kuruluşlarının taraf olması açısından borçluya karşı ileri sürülen gecikme faizinin hükmüne

¹ *Kur'an Yolu Medîli*, çev. Heyet (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), Âl-i İmrân 3/102.

² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982), 2/64; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Meyyâre el-Fâsî, *el-İtkân ve'l-ihkâm şerhu Tuhfeti'l-hükkâm*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed Sâlim (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1432/2011), 1/520.

³ "Karâr: el-Bey' bi't-taksîd", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 6/1 (1410/1990), 447-448; "Karâr: es-Selem ve tatbîkâtühu'l-muâsıra", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 9/1 (1417/1996), 663-665; "Karâr: eş-Şartu'l-cezâî", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 305-306.

⁴ Bankalararası Kart Merkezi (BKM), "Kart Sayıları" (Erişim 19 Aralık 2023).

⁵ Örnek olarak bk. "Karâr: Bitâkatü'l-i'timân gayru'l-muğaddât", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 12/3 (1421/2000), 675-676; Orhan Çeker, *Fetvalarım - 1* (Konya: Damla Ofset, 2014), 233.

⁶ Mesela bk. Muhammed b. Abdülaziz b. Sa'd el-Yemenî, *eş-Şartu'l-cezâî ve eseruhû fi'l-ukûdi'l-muâsıra* (Riyad: Câmîatü el-Melik es-Suûd, Doktora Tezi, 2005/1426), 1-438; Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezaî Şart*, 1-305; Metin Erbay, *İslam Hukukunda Kaparo ve Cezaî Şart* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 1-34; Üsâme el-Hamevî, *eş-Şartu'l-cezâî fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'n-Neuvâdir, 1433/2012), 1-515; Mahmut Samar, *Akitlerde Şart Hürriyeti* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020), 1-150. Ayrıca İslam İşbirliği Örgütüne bağlı Fıkıh Akademisinin 12. dönem toplantısında "cezaî şart" özelinde sunulan tebliğ ve müzakereler için bk. *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 7-301.

temas edilmiştir. Anılan çalışmalarda sonuç olarak önerilen kanaatlerin genel olarak ihtiyaç, zaruret ve umûmu'l-belvâ gerekçesi ile müşteri konumundaki tarafların gecikmeye düşmemek üzere bu tür sözleşmelere girmesinin müsamaha ile karşılanabileceği ya da söz konusu şartların etkisiz kabul edileceği noktasında yoğunlaştığı söylenebilir.⁷

Üç kısımdan oluşan bu çalışmada, öncelikle günümüzde yaygın olarak kullanılan standart/tip sözleşmelerin hukukî niteliği ortaya konulacaktır. Ardından sözleşmelerde ileri sürülen gecikme bedeli uygulamalarının fikhî boyutu devlet ve şahıs/tüzel kişilik ayrımı üzerinden incelenecektir. Son olarak gecikme bedeli koşulunun müşteri sorumluluğuna etkisi meselesi, fikhin sunduğu ölçü ve imkânlar çerçevesinde tetkik edilecektir.

Makale başlığı için tercih edilen “gecikme bedeli” ifadesinin karşılığı olarak doktrinde “cezaî şart”, “ceza koşulu” ve “gecikme cezası” gibi kavramlar yer almaktadır. Cezaî şart ya da kanundaki yeni isimle ceza koşulu ile gecikme cezası bazen birbirinin yerine kullanılabilir.⁸ Ancak konuya dair bazı çalışmalarda da vurgulandığı üzere gecikme zammı daha çok zamanında ödenmeyen parasal kamu alacaklarına karşı devlet tarafından yasal düzenlemeye bağlı olarak uygulanan ve ceza niteliği ağır basan özel bir anlama sahiptir.⁹ Makale; genel olarak birey, tüzel kişilikler ve devlet arasında yapılan sözleşmelerde ileri sürülen gecikme bedeli koşulunu içerdiğinden, her iki kavramın da ortak alanına girebilmektedir. Bu yüzden çalışmanın başlığında “gecikme bedeli” ifadesi bilinçli olarak tercih edilmiştir.

1. Standart Sözleşmeler ve Gecikme Bedeli Koşulunun Hukukî Temelleri

Anayasal bir hak olan sözleşme özgürlüğü¹⁰ çerçevesinde taraflar, hukuk düzeni sınırları içerisinde kalmak kaydıyla dilediği kişi ile dilediği koşullarda sözleşme akdetme serbestisine sahiptir.¹¹ Sözleşmelerin geçerliliği, kanunda aksi öngörülmediği sürece herhangi bir şekle bağlı değildir.¹² Dolayısıyla borç sözleşmelerinde muhtevanın imkânsızlığı, hukukun emredici normları ile çelişme, kişilik haklarına ve genel ahlaka aykırılık söz konusu olmadıkça akitlerin tip ve içeriğini belirleme konusunda tarafları yasal olarak kısıtlayıcı bir durum söz konusu değildir.¹³

Kanunun emredici hükümlerine, ahlaka, kamu düzenine ve kişilik haklarına aykırı veya konu itibarıyla ifası imkânsız sözleşmeler hükümsüz kabul edilir. Sözleşme hükümlerinden bir kısmının hükümsüz olması kural olarak diğer hükümlerin geçerliliğini etkilemez. Ancak söz konusu bu hükümler olmaksızın sözleşme yapılamayacaksa, yani anılan bu hükümler

⁷ 8-9 Aralık 2019'da Küveyt'te düzenlenen 8. Fıkıh Şûrasında “Hükmi'd-duhûli bi-ukûdi'l-bey' evi'l-icâre elletî tüfrazu fihâ garâmetü te'hîr velâ yakbelü't-tarafu'l-meşrûtu leh hazfehâ” isimli oturumda sunulan dört adet bildiri için bk. *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fikhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019)* (Küveyt: y.y., 1441/2019), 97-177. Ayrıca bk. Abdüsettar Ebû Gudde, “Bitâkatü'l-i'timân ve tekyüfuha's-şer'î”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhî'l-İslâmî 7/1* (1412/1993), 371; Muhammed Takî el-Osmânî, “el-Münâkaşa”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhî'l-İslâmî 7/1* (1412/1993), 674-675.

⁸ Cezaî şart (ceza koşulu); borç sözleşmelerinde alacağın gereği gibi ya da hiç ifa edilmemesi durumunda borçluya karşı ileri sürülen, asıl borçtan bağımsız ekonomik bir edimi ifade etmektedir. Cezaî şart sözleşmeden kaynaklı zarardan bağımsız bir edimdir. Alacaklı hiçbir zarara uğramamış olsa bile kararlaştırılan cezanın ifası gerekir (Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmî Gazete* 27836 (4 Şubat 2011), Kanun No. 6098, md. 180). Borcun ifasını sağlamaya yönelik bu şart, emredici nitelikte olmayıp, tarafların anlaşmasına bağlı olarak hüküm ifade etmektedir. Fikret Eren, *Borçlar Hukuku - Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1994), 3/365-367.

⁹ Sıddık Muhammed el-Emîn ed-Darîr, “eş-Şartu'l-cezâî”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhî'l-İslâmî 12/2* (1421/2000), 74; Nâcî Şefîk Acem, “eş-Şartu'l-cezâî fi'l-fikhî'l-İslâmî”, *Mecelletü Mecmai'l-Fikhî'l-İslâmî 12/2* (1421/2000), 208; Şevket Pekdemir, *Sözleşmelerde Cezaî Şart* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 54-55; Didem Başar, “İfaya Eklenen Cezaî Şart”, *Dicle Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Dicle Adalet Dergisi 2/4* (Aralık 2018), 72-73.

¹⁰ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, *Resmî Gazete* 17863 (9 Kasım 1982), Kanun No. 2709, md. 48.

¹¹ TBK, md. 26. Ayrıca bk. Ercan Akyiğit, *Borçlar Hukuku-Genel Hükümler* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2015), 46.

¹² TBK, md. 12.

¹³ Eren, *Borçlar Hukuku*, 1/386-387; Fatih Bilgili – Ertan Demirkapı, *Borçlar Hukuku-Genel Hükümler* (Bursa: Bora Basım Yayın Dağıtım, 2022), 53.

sözleşmenin olmazsa olmaz bir parçası ise bu durumda sözleşmenin tamamı hükümsüz kabul edilir.¹⁴

Çağımızın sosyal ve ekonomik koşulları sözleşmelerin karakterini önemli ölçüde etkilemiş, özellikle kamu ya da özel hukuk tüzel kişiliği statüsündeki taraflarca kitlelere yönelik düzenlenen sözleşmeler standart bir şekle bürünmüştür. İltihakî/katılmalı akitler olarak da adlandırılabilen¹⁵ standart/tip sözleşmelerde, koşullar tamamen ya da kısmen taraflardan sadece biri veya üçüncü tarafça belirlenmekte, diğer tarafın sözleşmeyi kendisine teklif edilen şekliyle kabul etme veya etmeme dışında bir seçim hakkı olmamaktadır.¹⁶ Günümüzde kurum ya da kurumsal firmalarla yapılan sözleşmeler “genel işlem koşulları”¹⁷ içeren bu tür tip sözleşmelerden oluşmaktadır.

Standart sözleşmelerin, modern hayat içerisinde pek çok tarafla aynı amaca yönelik gerçekleştirilen işlemlerin muhteva bakımından standardizasyonu ve eşit koşullarda daha hızlı hizmet sunulması gibi özellikleri bakımından pratik faydalar içerdiği söylenebilir. Bununla birlikte bu tür sözleşmeler tüketicilerin zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu hizmetleri elde etmesinde güçlü tarafın kendi şartlarını istediği gibi kabul ettirmesi gibi bir sonucu da beraberinde getirmektedir.¹⁸

Günümüzde kurum veya kuruluşlar tarafından düzenlenen sözleşmelerin yaygın olarak genel işlem koşulları içeren tip sözleşmelerden oluştuğu dikkate alındığında cezaî şartları da bu çerçevede ele almak gerekmektedir. Türk Borçlar Kanunu’nda alacaklının hakları kapsamında sözleşmelerde ileri sürülen cezaî şartlar prensip olarak hukuka uygun kabul edilmektedir. Buna göre, borcun belirlenen şartlara uygun olarak ifa edilmemesi durumuna bağlı bir ceza kararlaştırılmışsa alacaklının asıl borçla birlikte cezanın ifasını talep etme hakkı bulunmaktadır.¹⁹ Bu husus doktrinde “ifaya eklenen ceza koşulu” şeklinde ifade edilmektedir.²⁰ Bu cezanın miktarını tarafların serbestçe belirlemesi genel kuraldır. Ne var ki hâkimin aşırı gördüğü ceza miktarında indirim hakkı saklıdır.²¹

Türk hukukunda sözleşme içeriğinin belirlenmesinde söz konusu olan genel hukukî çerçeve, kamu düzeni, kişi hakları ve genel ahlak dikkate alınarak getirilen sınırlamalar İslâm borçlar hukukunda da söz konusudur. Bu durum, dinin fert ve toplum maslahatı arasındaki dengeyi gözetmesinin zorunlu bir sonucudur.²² İslâm hukukunda, sözleşmelerde yer alan ve akdin doğuracağı hukukî neticelere etki eden kayıtlardan, akdin doğasına uygun veya bunu pekiştiren türden kabul edilenlerde genel olarak serbestliğin hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bunun dışında kalan şartlarda ise sözleşmenin türü de dikkate alınarak; nassa/hukuka uygunluk, taraflara sağladığı menfaatin niteliği, amacı, örf vb. pek çok açıdan geniş bir tasnif söz konusudur.²³

¹⁴ TBK, md. 27.

¹⁵ Birbiri yerine kullanılabilen “standart sözleşme” ve “iltihaki sözleşme” kavramları hakkında daha farklı bir değerlendirme için bk. Murat Aydoğdu, “6098 Sayılı Türk Borçlar Kanununda Düzenlenen Genel İşlem Koşullarının Konu Bakımından Uygulama Alanı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 6-7.

¹⁶ Eren, *Borçlar Hukuku*, 1/277; Başak Görgeç, “Genel İşlem Koşullarının Kişilik Hakkı Kapsamında Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2013), 411.

¹⁷ Türk Borçlar Kanununda “Genel İşlem Koşulları”; “bir sözleşme yapılırken düzenleyenin, ileride çok sayıda benzer sözleşmede kullanmak amacıyla, önceden, tek başına hazırlayarak karşı tarafa sunduğu sözleşme hükümleri” olarak tanımlanmıştır (TBK, md. 20).

¹⁸ Eren, *Borçlar Hukuku*, 1/278-279. Bu konuda ayrıca bk. Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Menşûratü'l-Halebi'l-Hukûkiyye, 1998), 2/74-77.

¹⁹ TBK, md. 179.

²⁰ Bilgili – Demirkapı, *Borçlar Hukuku*, 227-228.

²¹ TBK, md. 182.

²² Halit Çalış, “İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 271-272.

²³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Haçkalı, “İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi”, *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002), 119-136; Hasan Ali eş-Şâzelî, *Nazariyyetü's-şart fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Dâru Küñûzi İşbiyyâ, 1430/2009), 1-743; Samar, *Akitlerde Şart Hürriyeti*, 19-140.

Para borçlarında cezaî şart meselesi modern döneme ait yeni bir olgudur.²⁴ Klasik fıkıh eserlerinde, şartların sözleşmelere etkisi tartışmasının yapıldığı kısımda gecikme koşulu meselesi yer almamaktadır. Bu durumu, borçlarda fazlalık şartı ileri sürülmesinin önemli ölçüde faiz başlığı altında işlenmiş olmasıyla açıklamak mümkündür. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde, fıkıh doktrini içerisinde tartışılan şart nazariyesinin taksimine ve buna dair detaylara girilmeyecektir. Ancak makalenin kapsamı hem faiz hem de şart nazariyesi ile ilişkili olduğundan, çalışmanın bundan sonraki kısmında hem şartlı akitlelerde genel olarak benimsenen ölçüler hem de faize dair ilkeler dikkate alınarak günümüz borç sözleşmelerinde taraflarca üzerinde mutabık kalınan gecikme bedeli koşulunun müşteri sorumluluğuna etkisinin tespitine çalışılacaktır.

2. Sözleşmelerde Gecikme Bedeli İleri Sürülmesinin Fıkhî Hükümü

Sözleşmelerde borcun zamanında ifasını sağlamaya yönelik bir müeyyide olarak gecikme bedeli ileri sürülmesi, devlete karşı olan alacaklarda olabildiği gibi şahıs veya tüzel kişiliklerin alacakları için de söz konusudur. Bu kısımda devlet tarafından ileri sürülen gecikme zammı/cezası ile şahıs ya da tüzel kişilik statüsündeki tarafların ileri sürdüğü ceza koşulunun hüküm bakımından farklı bir mahiyete sahip olup olmadığını tespit açısından ikili taksim tercih edilmiştir.

2.1. Gecikme Bedelinin Devlet Tarafından Uygulanması

İslâm hukukunda devletin, toplumun genel düzenini sağlama görev ve yetkisi kapsamında hukuka aykırı eylemlere karşı müeyyide uygulama hakkı vardır. Nas yoluyla doğrudan takdir edilmemiş cezalar prensip olarak devletin takdirine bırakılmıştır.²⁵ Bu kapsamda klasik fıkıh eserlerinde suçlara karşı caydırıcılığı temin etme ve toplum düzeninin korunması kapsamında ihtar, tehdit, teşhir, darp, sürgün, hapis vb. bedenî ya da psikolojik pek çok ceza türünden söz edilmektedir.²⁶ Devletin suçlara para cezası uygulaması ise İslâm hukukçuları arasında gerekçe bakımından daha farklı bir ihtilafın konusudur.²⁷

Hanefilerden İmam Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) nispet edilen bir görüş ve mezhep içi diğer bazı nakillere göre; devletin bir seçenek olarak malî tazir cezası uygulaması prensip olarak caizdir. Bazı fakihler bunu; devletin suçluya ait bir malı, caydırma amaçlı baskı unsuru olarak bir müddet elinde tutması ve daha sonra iade etmesi şeklinde yorumlamışken diğer bazıları, suçlunun işlediği hatadan vazgeçmeye yanaşmaması durumunda el konulan bu malın nihayetinde devletin hazinesine dâhil edilebileceğini ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra Hanefî kaynaklarda malî tazir cezasının İslâm'ın ilk dönemlerinde söz konusu olup daha sonra bu hükmün neshedildiği görüşü de yer almaktadır.²⁸

Devletin malî ceza uygulaması konusunda öne çıkan çekimser tavrın ağırlıklı olarak, bir Müslümanın malının şer'î bir sebebe bağlı olmaksızın elinden alınması endişesinden kaynaklandığını burada belirtmek gerekir. Fakat zamanla Mâverâünnehir Hanefîlerinin devlete para cezası uygulama yetkisi tanıyan görüşleri doğrultusunda, hazineye intikal ettirilecek bir para cezası uygulamasının devletin takdirine bağlanarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır.²⁹

Fıkıh tarihinde İmam Ebû Yûsuf dışında İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), geçmişte Hulefâ-i Râşidîn ve daha sonra gelen devlet idarecilerinin

²⁴ Yemenî, *eş-Şartu'l-cezâî*, 340.

²⁵ Abdülkadir Avde, *et-Teşrîu'l-cinâî'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.), 2/633.

²⁶ Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukuku* (Çorum: Kitap Dünyası, 2018), 150-170.

²⁷ Avde, *et-Teşrîu'l-cinâî'l-İslâmî*, 2/705.

²⁸ Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed (İbn Nüceym), *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/44; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/61-62.

²⁹ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 128-131.

bu tür uygulamaları olduğu temelinden hareketle, devletin maslahat gereği malî tazir türünden cezalar uygulayabileceği görüşünü benimsemişlerdir.³⁰

Devletin malî ceza uygulaması konusunda müspet görüşe sahip âlimlerin bu husustaki kanaatleri ilkesel olup münhasıran para borçları için söz konusu değildir. Ayrıca malî tazir cezası; bu kanaati benimseyen âlimlere göre de yegâne ceza değil, kişilerin durumuna göre hâkimin tercihsel olarak uygulayabileceği cezalandırma yollarından sadece biri olarak tartışılmıştır.³¹ Bu bakımdan devletin kendisine ya da bir başkasına ait para borcunu ödemeyen kimseye yaptırım olarak para cezası uygulaması klasik dönem eserlerinde hususen tartışılmış bir konu değildir.

Muasır âlimlerden Vehbe ez-Zühaylî (öl. 1436/2015), malî tazir cezasına cevaz verenlerin, bunu para borçları dışındaki gayri hukukî kabahatler için söz konusu ettiklerini belirtmektedir.³² Malî tazir cezalarının aslı para borcu olmayan yükümlülüklerin yerine getirilmemesi sebebiyle uygulanabileceği düşüncesi bazı günümüz araştırmacıları tarafından da paylaşılmakta ve devletin ya da ilgili kurumlarının alışveriş ve tüketim ödencü (karz) gibi para borçlarında kendisi veya şahıs/özel kuruluş lehine malî ceza uygulamasının faiz olacağı değerlendirilmektedir.³³

2.2. Gecikme Bedelinin Şahıs veya Tüzel Kişilikler Tarafından İleri Sürülmesi

İmalat, inşaat, tedarik vb. iş-hizmet sözleşmelerinin zamanında yerine getirilmemesine bağlı olarak hizmeti yüklenen taraflara yönelik belirlenen ceza şartlarında günümüz âlimlerince genel olarak herhangi bir sakınca görülmemektedir.³⁴ Ancak karz, alışveriş ya da hizmet alımından kaynaklı vadeli borç vb. taraflardan birinin zimmetinde bedel olarak tayin edilmiş borçlara karşı gecikme bedeli uygulanması hususunda muasır âlimlerin farklı kanaatleri söz konusudur.

2.2.1. Gecikme Bedeli Koşulunun Mutlak Olarak Caiz Olmadığı Görüşü

Muasır fakihlerin çoğunluğu, zamanında ödenmemiş para borçları için gecikme cezası kararlaştırılmasının haram olduğu kanaatindedir.³⁵ Bu görüşün temel gerekçesi, baştan ileri sürülen böyle bir fazlalığın İslâm'ın haram kıldığı vade (nesfe) faizi ile birebir örtüştüğü düşüncesidir.³⁶

³⁰ Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/530; Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr (İbn Kayyım el-Cevziyye), *İ'lâmu'l-muvakkîn an-Rabbî'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/75.

³¹ Avde, *et-Teşrîfu'l-cinâi'l-İslâmî*, 2/708.

³² Vehbe ez-Zühaylî, *el-Muamelâtü'l-mâliyye el-muâsıra* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1427/2006), 179-180.

³³ Hüseyin Esen, "İslam Hukuku Açısından Borcun Geciktirilmesi Halinde Uygulanabilecek İşlemler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 42. Suudi Arabistan Daimi İlmî Araştırmalar ve Fetva Kurulunun (el-Lecnetü'd-dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ), geciken su borçları karşısında ilgili devlet kurumunun gecikme cezası uygulamasında âlimlerin sahih görülen görüşüne göre ve kamu maslahatı gereği bir sakınca olmayacağını beyan etmesi, bu konudaki genel kabule göre farklı sayılabilecek bir fetva örneği olarak görülebilir (*Fetvâva'l-Lecneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-İlmiyye ve'l-iftâ*, haz. Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Dervîş (Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1424/2003), 22/216-217). Benzer bir kanaat için bk. Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular* (Samsun: Etüt Yayınları, 2010), 479.

³⁴ *Ebhâsu Hey'eti kibâri'l-ulemâ* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1434/2013), 1/293-296; "Karâr: bi-şe'ni mevdûi's-şarti'l-cezâi", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 305-306; Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *el-Meâyîru's-şer'iyye* (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1437/2015), Standart no: 3-2/3; Vehbe ez-Zühaylî, "et-Ta'kîb ve'l-Münâkaşa", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 265-266; Hamevî, *eş-Şartu'l-cezâi*, 379.

³⁵ Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezai Şart*, 160.

³⁶ Zühaylî, *el-Muamelâtü'l-mâliyye*, 180; Ali Ahmed es-Sâlûs, *eş-Şartu'l-cezâi*, *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 165; Acem, "eş-Şartu'l-cezâi", 206, 223; *Karârâtü'l-Mecmai'l-Fikhiyyi'l-İslâmî* (Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî) (el-Mekketü'l-Mükerrreme: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, ts.), 297; Yemenî, *eş-Şartu'l-cezâi*, 210; Hamevî, *eş-Şartu'l-cezâi*, 228, 473-474.

İslâm İşbirliği Örgütüne bağlı Fıkıh Akademisi, XII. dönem toplantısı neticesinde aldığı kararda, aslî yükümlülüğün para borcu olduğu sözleşmelerde ileri sürülen cezaî şartın dinen haram kılınan faiz kapsamında olduğu görüşünü kabul etmiştir.³⁷

2.2.2. Gecikmeden Kaynaklı Fiilî Zararın Talep Edilebileceği Görüşü

Geciken borçlar karşısında baştan belirlenen sabit gecikme bedeli ödenmesini caiz görmeyen âlimler, sonuç itibarıyla gecikmeden kaynaklı uğranılan maddî zararların tahsilinde sakınca görmemektedirler.

İslâm İşbirliği Örgütüne bağlı Fıkıh Akademisi cezaî şart ile ilgili kararında, gecikmeden kaynaklı uğranılan maddî gerçek zararların tahsil ettirilebileceğini karara bağlamıştır. Ancak anılan kararda, gecikmeden kaynaklı maddi herhangi bir zararın oluşmaması veya gecikmenin gayri iradî sebeplerden kaynaklanması durumunda ceza koşulunun işletilmeyeceğine de dikkat çekilmiştir.³⁸ Bu kanaatin esas olarak İslâm'ın, zarar vermeyi yasaklayan ve zararın ortadan kaldırılmasını öğütleyen genel ilkelerine dayanmakta olduğu söylenebilir.³⁹

Ödemenin geciktirilmesi sebebiyle borcun tahsili için işletilen hukukî sürecin doğurduğu masrafların, oluşan zarar kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği de bu bağlamda merak edilen hususlardan biridir. Vehbe ez-Zühaylî, borcun tahsili için katlanılan mahkeme masrafları veya diğer fiilî masrafların alınabileceği kanaatindedir.⁴⁰ AAOIFI de bu yönde bir kanaate sahip olup, ödeme gücü olmasına rağmen ödeme yapmayan borçludan, dava ve diğer takip masraflarının tahsil edilmesinin caiz olduğu görüşünü standartlaştırmıştır.⁴¹

2.2.3. Hayır Cihetine Bağışlanmak Üzere Malî Ceza İleri Sürülebileceği Görüşü

AAOIFI ve İslâmî finans kuruluşlarının özel bazı fetva komiteleri, ödeme gücü olmasına rağmen borcunu vadesinde ödemeyen müşterilere karşı, hayır cihetine harcanmak üzere belli miktar ya da oranda malî cezanın ileri sürülebileceğini kabul etmiştir.⁴² Bu kanaat diğer bazı muasır âlimler tarafından da benimsenmiştir.⁴³

İslâmî finans kurumlarının faiz hassasiyetinin istismar edilmemesi adına zarurî bir müeyyide şekli olarak⁴⁴ benimsenen bu kanaat, bazı Mâlikî kaynaklarda yer alan ve genel olarak bir kimsenin muhatabına verdiği sözü yerine getirmemesi veya bu söze aykırı davranması durumunda kendisini tasadduk yükümlülüğü altına sokmasını caiz gören örneklerle dayandırılmaktadır.⁴⁵ Fakat işaret edilen meselelerde, özel olarak herhangi bir alışveriş ya da kredi ilişkisinden kaynaklı bir gecikme için ilave fazlalık ödemeyi içeren ve

³⁷ "Karâr: eş-Şartu'l-cezâi", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 305-306.

³⁸ "Karâr: eş-Şartu'l-cezâi", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 305-306.

³⁹ Mustafa ez-Zerkâ, *Fetâvâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1431/2010), 441.

⁴⁰ Zühaylî, *el-Muâmelâtü'l-mâliyye*, 180.

⁴¹ AAOIFI, Standart no: 3-2/1/4. Bu görüşe dayanak olarak klasik fıkıh müktesebatında bazı Mâlikî ve Hanbelî kaynaklarda, borçlunun alacaklısını oyalaması ve hak sahibinin ondan alacağını ancak masraf gerektirecek şekilde almak zorunda kalması halinde tahakkuk eden bu masrafın borçludan alınabileceğini ifade eden hükümler mevcuttur. Mesela bk. Burhânüddîn Ebu'l-Vefâ Muhammed b. Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm fî usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/371 Alâuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*, thk. Muhammed Hamid el-Fikî (b.y.: y.y., 1375/1956), 5/276.

⁴² AAOIFI, Standart no: 3-2/1/8, 34-5/2/8; Karârât ve tavsiyâtü Nedevâti'l-bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî, haz. Abdüssettâr Ebû Gudde-İzzüddîn Muhammed Hüce (Cidde: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Hey'eti's-Şer'iyye, 1422/2001), 91, 209; *Fetâvâ Hey'eti'r-rekâbeti's-Şer'iyye li-Benki'l-Bahreyn el-İslâmî* (Manama: Benk el-Bahreyn el-İslâmî, 1437/2016), 352.

⁴³ Muhammed Takî el-Osmânî, "Ahkâmu'l-bey' bi't-taksîd - Vesâiluhu'l-muâsıra fî dav'i'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/2 (1412/1992), 60-61; Vehbe ez-Zühaylî, *Fetâvâ muâsıra* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1429/2008), 110; Muhammed ez-Zühaylî, *Mevsûatü kadâyâ İslâmîyye muasıra* (Dimaşk: Dâru'l-Mektebî, 1430/2009), 5/217-218, 220.

⁴⁴ Hüseyin Tunç, *Katılım Bankacılığı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2010), 225.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Tahrîru'l-kelâm fî mesâili'l-iltizâm*, thk. Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984), 170-171.

meseleye doğrudan kıyas/asıl olabilecek bir örnek bulamamış olduğumuzu burada belirtmeliyiz.

2.2.4. Mahrum Kalınan Kârın Talep Edilebileceği Görüşü

Muasır âlimlerin bir kısmı, kasıtlı olarak geciktirilen para borçları sebebiyle alacaklının mahrum kaldığı kazancı tazmin ettirilebileceği kanaatindedir. Ancak bunun baştan bir ceza koşulu olarak ileri sürülmesi ile gecikme sonrasında takdir edilerek tazmin ettirilmesi konusunda farklı kanaatler söz konusudur.

Suudi Arabistan Kıdemli Âlimler Heyeti, 1974 yılında aldığı kararda, sözleşmelerde ileri sürülen cezaî şartı, prensip olarak dinen geçerli bir özür olmadıkça bağlayıcı/muteber bir şart olarak görmekle birlikte bu tür şartların, uğranılan zarar ve mahrum kalınan fayda ile dengeli, adil ve insafli olması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁴⁶ Muasır âlimlerden Abdullah b. Süleyman el-Menî⁴⁷ ve Siddık Muhammed el-Emîn ed-Darîr⁴⁸ de borcunu ödeme imkânına sahip olmasına rağmen geciktiren kimsenin, bundan kaynaklı alacaklının uğradığı zararı ve kaçırdığı malî faydayı tazmin etmesine yönelik sözleşmeye konulan cezaî şartın sahih bir şart olduğunu savunmaktadır.

1985 yılında İstanbul'da düzenlenen Albaraka 3. İslâm İktisadı Zirve Toplantısında; alacaklının özürsüz gecikmelerden kaynaklı kâr kaybı ile yükümlü tutulabileceği çoğunluğun görüşü olarak benimsenmiş ancak kâr kaybı miktarının sözleşme esnasında belirlenmesi faize yol açabileceği endişesiyle caiz görülmemiştir.⁴⁹

Borcunu ödeme imkânı olmasına rağmen şahsî çıkarını önceleyerek gecikmeye düşen kimseden bankanın o dönem içerisindeki kârı dikkate alınarak tespit edilen oranın talep edilebileceği görüşü prensip olarak diğer bazı muasır âlimler tarafından da benimsenmiştir.⁵⁰

Klasik fıkıh literatüründe para borçları için muhtemel kârın tazmini söz konusu değildir.⁵¹ Mahrum kalınan kârın tazmin ettirilebileceği görüşünü benimseyen muasır âlimler, borcunu ödeme hususunda temerrüde düşen kişinin bu durumunu daha çok gasp sebebiyle oluşan kazanç kaybına benzetmektedirler.⁵² Gasp edilen varlıklara ait menfaatlerin tazmini meselesi ise klasik fıkıh ekolleri içerisinde tartışmalıdır.

Hanefî mezhebinin erken dönem düşüncesinde gasp edilen malın menfaatinin tazmine konu olamayacağı genel kural olmakla birlikte sonraki dönem Hanefîleri, özellikle vakıf, yetim malı ve kiraya vermek üzere hazır bulundurulmuş (mu'addün li'l-istiğlâl) malların gasp edilen menfaatlerinin tazminine cevaz vermişlerdir.⁵³ Öte yandan Hanefîlerden İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), sonraki Hanefîlerin haksız yere jurnal (siâye) sebebiyle kişileri zarara uğratanların tazminle yükümlü tutulması görüşünden hareketle menfaatlerin tazmininde de

⁴⁶ *Ebhâsu Hey'eti kibâri'l-ulemâ*, 1/293-296.

⁴⁷ Abdullah b. Süleyman el-Menî, bu kanaatini ayrıca kaporalı satış örneğinde müşterinin kaparo vererek yapmış olduğu alışveriş sözleşmesinden cayması durumunda satıcının, bu süre zarfında kaçırılmış olduğu satış fırsatının bir karşılığı olarak hak ettiği bedel ile de temellendirmektedir. Bk. Abdullah b. Süleyman el-Menî, *Buhûs fi'l-iktisâdi'l-İslâmî* (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1416/1996), 412-415.

⁴⁸ Siddık Muhammed el-Emîn ed-Darîr, "el-İttifâk alâ ilzâmi'l-medîni'l-mûsir bi-ta'vîdi zararı'l-mumâtele", *Mecelletü Ehbâsi'l-İktisâdi'l-İslâmî* 3/1 (1405/1985), 118.

⁴⁹ Karârât ve tavsiyâtü Nedevâti'l-bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî, 55-56.

⁵⁰ Mesela bk. Zerkâ, "Hel yukbelü şer'an el-hükmü ale'l-medîni'l-mümâtil bi't-ta'vîdi ale'd-dâin?", 110-111; Hayreddin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 1/390-391; Rahmi Yaran, *İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997), 238; Yunus Araz, "Katılım Bankalarında Geri Ödenmeyen Borç İşlemlerinde Cezâî Şart mı, Yoksa Muhtemel Kârın (Menfaatin) Tazmini mi?", *Tevilat* 4/1 (Haziran 2023), 272.

⁵¹ Araz, "Katılım Bankalarında Geri Ödenmeyen Borç İşlemlerinde Cezâî Şart mı, Yoksa Muhtemel Kârın (Menfaatin) Tazmini mi?", 265.

⁵² Karârât ve tavsiyâtü Nedevâti'l-bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî, 55; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, "Hel yukbelü şer'an el-hükmü ale'l-medîni'l-mümâtil bi't-ta'vîdi ale'd-dâin?", *Mecelletü Ehbâsi'l-İktisâdi'l-İslâmî* 2/2 (1405/1985), 109; Yaran, *İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi*, 164, 174, 238; Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, 392.

⁵³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/206; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâva-yı Ali Efendi (Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Fetâvâ'sı ile birlikte)*, (Dersaadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniye Matbaası, 1224/1809), 2/192.

bu kanaat üzerinden gidilebileceğini ifade eder. Bu konuda öğrencisi İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) da onunla aynı görüşü paylaşarak, bu konudaki fesadın önünün alınması bakımından sonraki Hanefilerce kayıtlanan üç sınıf dışında mutlak olarak bu görüşle fetva vermekte bir beis olmayacağını söyler.⁵⁴ Bunun dışında Hanefilerde gasp edilen paranın menfaatinin tazmin edilmesi kaynaklarda mevzubahis değildir.

Şâfiîlere göre; menfaati tazmin edilecek mallar, kiraya konu olabilen ve karşılığında ücret alınabilen mallar olmalıdır. Dolayısıyla para gibi kiralamaya konu olamayan malların gasbında menfaat tazmini söz konusu olmaz.⁵⁵

Hanbelîler, prensip olarak menfaatleri mal mesabesinde gördüklerinden bunların gasba konu olması halinde tazmin edileceğini benimserler.⁵⁶ Hanbelî mezhebine göre bir kimse, gasp ettiği para ile ticaret yapacak olsa elde edeceği kâr o paranın sahibine ait olur. Çünkü bu kâr, paranın nemasıdır ve gasp edenin bunda bir hakkı bulunmamaktadır. Ahmed b. Hanbelî'den (öl. 241/855) rivayet edilen bir görüşe göre ihtilaftan kurtulmak adına bu kârın tasadduk edilmesi gerekir.⁵⁷ Konunun bir diğer boyutu olan, gasp edilen paranın ticarete konu edilmemesi halinde muhtemel kârın tazmin edilip edilmeyeceği meselesine ise temas edilmemektedir.

Gasp edilen varlığın para olması durumunda zamana bağlı kaybedilen menfaatin tazmin edilebileceği görüşüne en açık şekilde bazı Mâlikî kaynaklarda rastlanmaktadır. Buna göre bir kimsenin parasını gasp eden kişinin, bu paranın aslına ilaveten, sahibinin bununla ticaret yapmakla elde edeceği asgari kazancı da tazmin etmesi gerekir.⁵⁸ Mâlikî fakih Karâfi (öl. 684/1285), konumuzla ilgili bu kısmı özetle şu şekilde tahlil etmiştir:

a) Paranın sahibi parayı ticaret için kullanmıyordu ise ve gasp eden de ticaret için kullanmamış, sadece harcamış veya borcunu ödemişse, geri ödemesi gereken anaparadır. Çünkü burada kaybedilen kârın tespiti mümkün değildir.

b) Paranın sahibi bu parayı ticarete kullanıyor olmasına rağmen gasp eden bunu ticarete kullanmamışsa, burada gasp müddetince paranın sahibinin elde edecek olduğu ve gasp sebebiyle mahrum kaldığı kâr alınabilir. Ancak bu süre içerisinde ticaretin kâr getirmeyeceği biliniyorsa bu durumda bir şey alınamaz.⁵⁹

Gecikme cezasını gasp edilen mala benzetmek kanaatimizce isabetli değildir. Zira malın menfaatini satmakla paranın menfaatini satmak birbirinden oldukça farklı şeylerdir. Öte yandan para gibi doğrudan ticaret riskine dâhil edilmeyen bir sermaye üzerinden elde edilmiş gibi bir kâr kaybı hesabı yapılması da kanaatimizce İslâm'daki risk-kazanç ilişkisi bakımından haksız kazanç şüphesinden uzak değildir. Bir başka açıdan, geciken borçlarda "paranın mahrum kalınan kârı" anlayışından hareket etmenin, Batı'daki klasik faiz nazariyelerinde bu uygulamayı meşrulaştırmak üzere ileri sürülen, "sermayenin kirası"⁶⁰ ya da "sermaye

⁵⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/204.

⁵⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 7/162.

⁵⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413/1993), 4/171.

⁵⁷ Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Muknî' (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğni'si ile birlikte)*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/440-441; Ebu Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hasen Muhammed İsmâil eş-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 2/220.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkin*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 3(1)/95-96; Kâsım b. İsa b. Nâcî et-Tenûhî, *Şerhu İbn Nâcî et-Tenûhî alâ metni'r-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 2/278.

⁵⁹ Şihâbüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Huccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 8/317.

⁶⁰ Kanunla belirlenen faizin şer'an yasak olmayıp paranın kullandırılması süresine karşılık alınan kira olduğu şeklinde bazı görüşler Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde Mansûrîzâde Saîd (öl. 1923) gibi düşünürler

sahibinin borçlu lehine sermayesinden perhiz etmesi (tüketmemesi)” gibi bir anlayışı yeşertebileceği⁶¹ de gözden uzak tutulmamalıdır.

Son olarak bazı günümüz araştırmalarında cezaî şarttan farklı olarak mahrum kalınan kar payının tazmininde baştan bir belirleme ile zihinlerin karıştırılmayıp gerçekten oluşan zararın giderilmesinin sağlandığı yönündeki tespit⁶² de kanaatimizce tahkike muhtaçtır. Zira prensip olarak faizsiz finans ilkeleri doğrultusunda hareket eden finans kuruluşlarının kredi sağlamaya yönelik tip sözleşmelerinde bu konuda alınacak gecikme bedelinin baştan oransal olarak belirlenmiş olduğu görülmektedir:

“Tarafların kesin ve dönülemez mutabakatına göre temerrüt halinde banka geciken borca, taraflar arasında yazılı olarak mutabık kalınan gecikme cezası oranları esas alınarak yapılacak kıstelyevm hesaplamayla bulunacak tutarı; gecikmenin başladığı gün ile borcun fiilen ödendiği gün arasındaki süre için gecikme cezası olarak ilave etme hakkına sahiptir. Taraflar arasında oran konusunda yazılı bir mutabakat yoksa hesaplamanın yapıldığı tarihte bankanın finansman işlemlerine (tüketici işlemleri dâhil) uyguladığı en yüksek cari akdi kâr payı (kârlılık) oranlarının %50 fazlasına kadar bir oran esas alınır.”⁶³

3. Gecikme Bedeli Koşulunun Müşteri Sorumluluğu Açısından Tahlili

Sözleşmelerde ileri sürülen gecikme bedelini haklı bir koşul kabul eden ve dolayısıyla bu konuda müspet yaklaşıma sahip olanlara göre böyle bir şartın fıkhen akde olumsuz etkisinden söz edilemez. Ancak bu tür şartların dinen mahzur içerdiği düşünüldüğünde o zaman sözleşme ve tarafların bundan nasıl etkileneceği gündeme gelir. Çalışmanın bu kısmında gecikme bedeli koşulunun sözleşmenin sıhhatine etkisi ve müşterinin bu noktadaki sorumluluğu ele alınacaktır.

3.1. Koşulun Sözleşmenin Sıhhatine Etkisi

İslâm hukukunda, dinin genel hükümlerine uygun olan sözleşme şartlarında genel itibarıyla bir serbestlikten söz edilse de,⁶⁴ dinin genel amaçlarına aykırı yasak koşulların şart serbestisini sınırlandıran hususlardan biri olduğunu kabul etmek gerekir.⁶⁵ Tarafların, akdin hüküm ve sonuçlarını etkileyecek tarzda sözleşmelere dâhil ettikleri (takyidî) şartlarda akde etkisi bakımından sözleşmenin türü ve ileri sürülen şartın mahiyeti belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu konuda fıkıh ekollerinin yerleşik metodolojileri birbirinden farklı tasnif ve hükümler ortaya çıkarmıştır.⁶⁶ Konunun tüm detaylarını bir tarafta tutarak mesele özelinde bir değerlendirme yapmak gerekirse; tarafların zimmetine borç yükleyen sözleşmelerde dinen haram kılınan ve sonuç itibarıyla bir yasağın ihlalini gerektiren şartların akdin sıhhatini etkileyeceği hususunun genel olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Ancak bu sonucun niteliği fakihler arasında iki ana ayrıma tabi tutulmuştur.

Hanefîlerin aksine fakihlerin cumhuru, muamelât alanında -istisna olarak bazı meselelerde ayırım gözetilmekle birlikte- fesat ve butlânı sonuca etkisi bakımından aynı kabul ettiklerinden onlara göre fâsit bir malî sözleşme genel olarak tıpkı bâtıl gibi hükümsüz kabul edilir.⁶⁷ Bu çerçevede ribevî malların mübadelesinde herhangi bir fazlalığın ileri sürülmesi

tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Mansûrîzâde Saîd, “İctihad Hataları”, *İslam Mecmuası* 3/28 (14 Mayıs 1331/1912), 650.

⁶¹ Abdullah Mesud Küçükcalay, *İktisadi Düşüncede Faiz – Antik Yunan’dan Monetarizme* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018), 121, 131.

⁶² Araz, “Katılım Bankalarında Geri Ödenmeyen Borç İşlemlerinde Cezâî Şart mı, Yoksa Muhtemel Kârın (Menfaatin) Tazmini mi?”, 271.

⁶³ Bankacılık Hizmetleri Sözleşmesi (BHS), Kuveyttürk (2023), md. 9/9/1. Benzer bir başka örnek için bk. Genel Bankacılık Sözleşmesi (GBS), Ziraat Katılım (2022), md. 17/3.

⁶⁴ Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, 1/80.

⁶⁵ Haçkalı, “İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi”, 136.

⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Samar, *Akitlerde Şart Hürriyeti*, 79-135; Ali Bardakoğlu, “İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 13-26.

⁶⁷ “Fesâd”, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şu'ni'l-İslâmiyye, 1415/1995), 32/120.

gibi⁶⁸ dinen haram olan ve mahzurlu bir sonuca götüren şartların akdi hükümsüz kılacağı Mâlikî,⁶⁹ Şâfiî⁷⁰ ve Hanbelîler⁷¹ tarafından genel olarak benimsenmiştir.⁷²

Hanefilere göre; akdin muktezasına aykırı, faiz ya da faiz şüphesi gibi ziyade içeren şartlar, alışveriş ve kira gibi karşılıklı ivaz içeren malî sözleşmeleri fâsit kılar. Nitekim faizin kendisi fâsit bir akittir.⁷³ Ancak her ne kadar fâsit alışveriş Hanefilerce bâtil sözleşmelerin aksine hukuken kurulmuş kabul edilip kabzla mülkiyet ifade etse de, tarafların bu tür bir sözleşme hükümlerinden rahatça faydalanmasına imkân tanımamaktadır. Sözleşmeye giren fesat unsurunun oluşan mülkiyeti sorunlu (habis) hale getirmesi sebebiyle tarafların hukuken varlık kazanmış bu tür bir sözleşmeyi feshetmeleri dinen vacip görülür.⁷⁴ Öte yandan Hanefilerin ayırımına göre fâsit şartların akdi fesada uğratması, karşılıklı mübadele içeren alışveriş, kira vb. ivazlı malî sözleşmelere özgü bir durumdur. Dolayısıyla bu kapsamda olmayan teberru (iyilik/bağış) nitelikli sözleşmelerde ileri sürülen şartın kendisi bâtil olup akde tesir etmez. Bu sebeple, söz gelimi karşılığında menfaat ileri sürülen bir tüketim ödücü (karz) sözleşmesinde böyle bir şartın ileri sürülmesi haram olmakla birlikte, akdi fesada götürmez. Hatta bazı Hanefî kaynaklarda da ifade edildiği üzere böyle bir şart taraflar açısından bağlayıcı da değildir.⁷⁵

Günümüzde temel ihtiyaçlar kapsamında insanların bir bakıma zorunlu olarak almak durumunda olduğu enerji, ısınma, iletişim vb. hizmetlerden tüketilebilir olanlar alışveriş hükümlerine tabidir. Doğrudan tüketilmeyip hizmet sunumu ya da varlıkların menfaatinin tahsis edildiği sözleşmeler de genel olarak kira kapsamında değerlendirilir. Her iki sözleşme içerisinde faiz sayılabilecek şartların ileri sürülmesi, sonuç olarak yukarıda bahsi geçen fikhî ilkeler açısından fesat ya da butlan riski ile karşı karşıya kalmaktadır. Nakit finansman ya da kredi kartları gibi temelde bankanın müşterisine limitli kredi tahsisi mahiyeti taşıyan sözleşmeler ise Hanefilerin ayırımına göre teberru nitelikli sözleşmeler kapsamına dâhil olması bakımından, bu konuda ileri sürülen hukuka aykırı/haksız şartlardan etkilenmemekte, bir diğer ifadeyle sözleşme fesada uğramamaktadır.

Hemen her dönemde insanların sözleşme ilişkilerinde karşılıklı rıza yoluyla belirlenmeyip taraflardan birinin ısrarla kendi lehine ileri sürdüğü karşı konulamaz bazı şartlarla karşılaştıkları bir vakiadır. Bu noktada bizzat Hz. Peygamber döneminde yaşanmış ve fıkhîteki şart nazariyelerinin şekillenmesinde etkisi bulunan bir olay örneğini incelemekte fayda vardır.

Rivayete göre; Berîre (öl. 60/680) isimli sahabî, hürriyetini satın almak üzere kendisine yardımcı olması için Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) gelir. Hz. Âişe, Berîre'ye, velâ⁷⁶ hakkı kendisinde

⁶⁸ Ali b. Ahmed b. Mükerrrem es-Saidî el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî (Şerhu Muhtasarı Halil içerisinde)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/161; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/378.

⁶⁹ Meyyâre, *el-İtkân*, 1/524-526.

⁷⁰ İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 5/376; Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr Sâlim el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 5/137.

⁷¹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 11/230.

⁷² Alışveriş, hizmet ya da krediden kaynaklı para borcunun ödenmesinde gecikme bedeli ileri sürülmesinin akdi fasit kılacağı görüşü bazı muasır araştırmacılar tarafından da aynen benimsenmiştir. Konu ile ilgili örnek olarak bk. Yemenî, *eş-Şartu'l-cezâi*, 299, 304, 315, 341.

⁷³ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/169; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-lhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/30; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Silbi ile birlikte)* (Kahire: y.y., 1313/1895), 4/58; Abdullah b. eş-Şeyh Muhammed b. Süleyman (Şeyhîzâde), *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317/1899), 2/111.

⁷⁴ Mevsilî, *el-lhtiyâr*, 2/22.

⁷⁵ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 2/113; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/241.

⁷⁶ Azad olmak ya da muvâlât sözleşmesi doğrultusunda oluşan hükmî akrabalığı ifade eden fikhî terimi. Geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2023).

olmak üzere borcunu ödeyebileceğini ve bunu efendisi ile istişare etmesini söyler. Berîre bu teklifi efendisi ile paylaşır ancak efendisi, velâ hakkının kendisinde kalması şartıyla bu işlemi kabul edebileceğini belirtir. Resûlullah (s.a.s.) gelince Hz. Âişe bu meseleyi kendisine anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Sen Berîre’yi satın al, sonra da azat et. Velâ hakkı azat edene âittir” buyurlar. Daha sonra Resûlullah minbere çıkıp şunları söyler: “Birtakım kimselere ne oluyor ki Allah’ın Kitabı’nda bulunmayan bir takım şartlar ileri sürüyorlar! Kim Allah’ın Kitabı’nda bulunmayan bir şart ileri sürerse böyle bir hakkı yoktur; velev ki bu şekilde yüz şart koşmuş olsun.”⁷⁷

Rivayette görüldüğü üzere alışverişin müşteriye sunduğu haklardan bir kısmının sınırlandırıldığı veya satıcının burada sahip olmadığı bir hak ileri sürülmektedir. İleri sürülen bu şartın haksız bir talep içerdiği açık olmakla birlikte sözleşmeye etki etme boyutu hakkında bir hayli farklı yorum ileri sürülmüştür.

İbn Ebî Leylâ (öl. 83/702) şartlı alışverişler hakkında çoğu fakihin aksine “alışveriş caiz, şart bâtıldır” derken bu rivayeti dayanak göstermektedir.⁷⁸ İbn Abdilber (öl. 463/1071): “Bu hadiste fâsit şartın, alışverişi fâsit kılmayacağı ancak şartın kendisinin bâtıl olup düşeceğine ve alışverişin de sahih olacağına dair delil vardır” demektedir.⁷⁹ Rivayetin fıkıh ekolleri tarafından nasıl değerlendirildiğini ise aşağıda takip edelim.

Hanefiler, Berîre hadisini önceden sabit olan özel bir delil olarak görmekte ve sonrasında umum ifade eden şartlı satış yasağıyla⁸⁰ bu hükmün kalktığını kabul etmektedir. Dolayısıyla bu konuda yasaklayıcı umumi deliller, mubah kılan özel delillere takdim edildiğinden⁸¹ Hanefiler bu olay üzerinden başka bir değerlendirme yapmayı gerekli görmemişlerdir. Ancak Hanefilerden İbnü’l-Hümâm bu rivayetten hareketle, bir kimsenin müşterisine, “sattığı köleyi azad ettiği takdirde azadının gerçekleşmeyeceği” şeklinde müşterinin takati dışında kalan ve şer’an helal olmayan şart ileri sürmesi halinde bu şartın hükümsüz olup alışverişin sıhhatine etki etmeyeceği kanaatindedir.⁸² Burada özellikle “takati aşan” ifadesinin konumuz açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Hanefiler, sözleşmelerde ileri sürülen şartları fesada sebep olması bakımından güçlü ve zayıf olmak üzere de ayrıca taksim etmişlerdir. Buna göre güçlü fesat, alım satımın konusu veya ona karşılık olan bedel gibi akdin esası (sulbül’-akd) ile ilişkili olan fesat türüdür. Bu bağlamda mesela; bir dirhemi iki dirhem karşılığında satmak güçlü bir fesattır ve akit sonrasında sadece o fesadı izale etmekle akit sahih hale dönmez. Zayıf fesat ise, bunun dışında kalan ve doğrudan akdin esası ile ilgili olmayan şartların gerektirdiği fesattır. Ödeme zamanının tam belli olmaması veya taraflardan birinin ilave bir menfaat şart koşması bu türdendir. Bu tür zâid şartları akdin sonrasında da olsa ortadan kaldırmakla sözleşmeye devam edilebilir.⁸³

Mâlikî mezhebinde satıcının, azad edilmesi halinde velâ hakkının kendisine ait olacağını müşteriye şart koşarak satış yapması gibi malın müşterinin mülkiyetinden çıkması sonrası için

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Kahire: Dâru İbni’l-Cevzî, 2010), “Salât”, 70 (No. 456); Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh* (Kahire: Dâru İbni’l-Cevzî, 2009), “İtk”, 6 (No. 1504).

⁷⁸ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002), 7/356.

⁷⁹ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 7/356.

⁸⁰ Hz. Peygamber, Attâb b. Esîd’i (öl. 13/634) Mekke’ye gönderirken ondan halkı dört şeyden sakındırmasını istedi: 1- Kabzedilmeyen malın satışı. 2- Riski üstlenilmemiş mal üzerinden kâr elde edilmesi. 3- Bir alışverişte iki şart ileri sürülmesi. 4- Şartlı satış. Bk. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Müsnedü’l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1415/1994), 267.

⁸¹ İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Muhammed et-Tûrî’nin Tekmilisi ve İbn Âbidîn’in Hâşiyesi ile birlikte) (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 6/92.

⁸² Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (İbnü’l-Hümâm), *Fethu’l-kadîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 6/442.

⁸³ Ebu’l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî, *Risâle fi’l-usûl* (Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin “Te’sisü’n-nazar” adlı eserinin sonunda Ebû Hafs en-Neseffî’nin örneklendirdiği şekliyle birlikte), nşr. Zekeriyâ Ali Yûsuf (Kahire: Matbaatü’l-İmâm, ts.), 112; İbn Nuceym, *el-Bahr*, 6/6.

ileri sürülen şartların satışın sıhhatini engellemeyip sadece kendilerinin fasit olacağı görüşü mevcuttur.⁸⁴

Şâfiîler, Berîre rivayetinde geçen şartla ilgili olarak; a) Alışveriş anında zikri geçmediğinden, sözleşmeye etkisi olmadığı b) Rivayetin bazı varyantlarında yer alan “ اشترطى لهم/Onlar lehinde şart koş (şartı onayla)” ifadesinin “أَيَّ عَلَيْهِم/Onlar aleyhinde...” şeklinde yorumlanabileceği c) Bu akit ve şartın -yerleşik âdeti ortadan kaldırmak üzere- sadece bu olaya özgü olduğu şeklinde farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁸⁵ Öte yandan mezhep içerisinde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) gibi Hz. Peygamber'in böyle bir sözleşmeyi tecviz etmesinden hareketle bu tür bir şartın akdi fasit kılmayacağını belirten âlimler de vardır.⁸⁶

Hanbelîlerdeki bir görüşe göre; satıcının azat halinde velâ hakkını şart koşması gibi akdin muktezasına aykırı şartlar akdi fasit kılmaz.⁸⁷ Dolayısıyla bu tür fasit şartlarla alışverişin sahih olduğu görüşü, Ahmed b. Hanbel'e ve daha öncesinde İbn Ebî Leylâ, Nehaî (öl. 96/714), Şa'bî (öl. 104/722), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Ebû Sevr'e (öl. 240/854) nispet edilmektedir.⁸⁸ Hanbelî gelenek içerisinde yetişmiş İbn Teymiyye de bu görüştedir.⁸⁹ Hanbelîlerde bu şartın hükme etki etmemesi meselesinde, rivayetteki “ اشترطى لهم الألاء” ifadesinin hakiki anlamda emir (vücûb) olmayıp, “ileri sürülen şartı kabul et veya etme, fark etmez” anlamında (tesviye) olduğu yorumunun önemli bir yeri bulunmaktadır.⁹⁰ Ayrıca Hanbelîler, Hanefî ve Şâfiîlerin dayanak aldığı, “Hz. Peygamber şartlı satışı yasakladı” hadisini sahih kabul etmemektedirler.⁹¹

Buraya kadar verilen bilgi ve değerlendirmelerden hareketle şartlı satışı mutlak olarak yasaklayan rivayetlerle, Berîre hadisi gibi rivayetlerin senet ve metin tenkidi yönünden tahlili ve delil olma keyfiyeti konusunda ileri sürülen bütün yorumların kendi usulünce makul bir değeri vardır. Dolayısıyla burada doğru ve yanlış şeklinde bir tercihte bulunmak yerine, bu görüş ve değerlendirmeleri konumuza dair problemin çözümüne ne şekilde katkı sunabileceği açısından ele almak gerekir. Özellikle günümüz standart/tip sözleşme şartları bağlamında bu tür ihtihadî ihtilafları rahmet olma boyutu açısından dikkate almak mümkündür. Bu kapsamda, müctehidlerin konumuza ışık tutan benzer meselelere dair yorumlarından beslenerek, akdin esası ile doğrudan ilişkili olmayıp ileride gerçekleşmesi muhtemel bir durum için tedbir olarak sözleşmeye eklenen ve müşterinin takatini aşan bu tür şartların akdin sıhhatine etkisini daha esnek değerlendirmek mümkün görünmektedir.

3.2. İhtiyaç ve Zorunluluk Hali

Günümüz şartlarında özellikle kurumsal yapıların mal ve hizmet talebinde bulunan taraflara yönelik hazırladığı tip sözleşmeler, eşit koşullarda hizmet ve işlemlerde hızlılığı sağlamak bakımından bir takım avantajlar içermekle birlikte sözleşme özgürlüğünü belli ölçüde sınırlandıran ve müşteri tarafından karşı konulamaz niteliktedir.

Toplumun vazgeçilmez temel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için meşru kılınan borç sözleşmelerinde bireyin iradesini aşan ve akdin konusuyla doğrudan bağlantılı olmayan bir

⁸⁴ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 3/179.

⁸⁵ Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Takıyyüddîn es-Sübkî'nin Tekmilê'si ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/377-378.

⁸⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 5/380. Bu görüş Nevevî (öl. 676/1277) tarafından mezhepte zayıf ve garip bir görüş olarak nitelendirilmiştir. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/369.

⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 2/22-23.

⁸⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 4/171.

⁸⁹ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (el-Medînetü'l-Münevvere: Mücemma'î'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, 1425/2004), 29/339.

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/172.

⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/73, 172.

koşuldan dolayı insanların bu tür sözleşmelere girmesinin caiz olmayacağını söylemek toplumu ciddi bir sıkıntının içerisine sürükleyebilecektir. İnsanların sahip oldukları mal ve menfaatleri karşılıklı değiştirmesi hayatın en temel gereksinimleri arasında yer alır ve hayatın normal düzende seyredebilmesi bu tür muamelelerin serbestçe gerçekleştirilebilmesine bağlıdır. Bu kapsamda, İslâm hukukunda mal veya menfaatlerin mutlak mübadelesi zarurî maslahatlar arasında değerlendirilir.⁹² Zira insanların ellerindeki malları karşılıklı olarak değiştirmekten mahrum kalmaları onları açık bir zarurete iter.⁹³ Normal şartlarda ihtiyaç kategorisinde değerlendirilen⁹⁴ malî sözleşmeler engellendiği takdirde insanların genel olarak maruz kalacağı kaçınılmaz zarar da zaruret mertebesinde değerlendirilir.⁹⁵

İslâm hukukunda prensip olarak, bir meselede insanların geneli için söz konusu olup insan takatini aşan konularda sorumluluğun düşeceği hukukçular tarafından ifade edilmiştir.⁹⁶ Bu durum; mükellefin yaygın olarak karşılaştığı, kaçınılması güç ya da imkânsız durumları ifade eden “umûmul-belvâ” kavramıyla da ifade edilir.⁹⁷ Bu doğrultuda yaygın olarak karşılaşılan ve kaçınılması zor olan durumlar (umûmu'l-belvâ), hükümlerde hafifletici bir sebep olarak görülür.⁹⁸

Fıkıh tarihinde fahiş fiyatla gıda maddesi satan kişiden zorunlu ihtiyaçlar kapsamında alışveriş yapmak (bey'ul-muzdar) gibi, zaruret sebebiyle fâsit akde yönelmenin caiz görüldüğü örnek durumlar vardır.⁹⁹ Hatta Şafîilerdeki bir görüşe göre böyle bir durumda haksız olarak (günahı mucip bir şekilde)¹⁰⁰ talep edilen emsal ücretin üzerini ödemek müşteriye gerekli bile olmaz.¹⁰¹

Bir diğer örnekte İbn Teymiyye, “Alıcı ve satıcı, aralarında gerçekleşen işlemde dolayı haksız vergi (meks) ödemek zorunda kalacaklarını bilse, yapacakları bu işlemde dolayı kazançlarında hiçbir şüphe meydana gelmez” demektedir.¹⁰² Zira İbn Teymiyye'ye göre insanların yapmak zorunda oldukları meşru muamelelere bir üçüncü tarafça konulan haksız şartların bu tür sözleşmelerin hükmünü etkilememesi gerekir. Dolayısıyla bir tarafın iradesini aşan muameleler için de aynı hüküm geçerli olmalıdır.¹⁰³

Günümüzde kurum ya da kurumsal firmalarla gerçekleştirilen alışveriş, kredi (kartı) ya da iş/hizmet sözleşmelerinde standart bir teamül olarak gecikme bedeli ileri sürülmesini müşteri sorumluluğu açısından değerlendiren pek çok muasır âlim, gecikmeye düşmeme azim ve kararlılığında olunması kaydıyla bu durumun zaruret, yaygın ihtiyaç ve umûmu'l-belvâ kapsamında mazur kabul edilebileceğini belirtmiştir.¹⁰⁴

⁹² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsa eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât* (Suûd: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 2/20.

⁹³ İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/83.

⁹⁴ Türüne göre sözleşmelerin zaruret veya hacet düzeyinde değerlendirilmesi konusunda detaylı bilgi için bk. Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 216 vd.

⁹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/83.

⁹⁶ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/273. “Umûmî hacet her bir birey hakkındaki husûsî zaruret makamındadır.” şeklinde formüle edilen küllî kural da bu yargıyı destekler niteliktedir (Cüveynî, *el-Burhân*, 2/82; Bedruddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd (Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1405/1985), 2/24).

⁹⁷ Müslim b. Muhammed b. Mâcid ed-Düserî, *Umûmul-belvâ-Dirâse nazâriyye tatbikiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1420/2000), 56, 61-62.

⁹⁸ İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, 65.

⁹⁹ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 1/354-355.

¹⁰⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15/172.

¹⁰¹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/378.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 29/252-253.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 29/258.

¹⁰⁴ Muhammed Avd el-Fezî, “Mevkîfu'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye min ukûdi'l-bey'i'l-âcil evi'l-icâre elletî yûştaratü fihâ fevâidü te'hîr ale'l-medîn”, *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fıkhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019)* (Küveyt: y.y., 1441/2019), 168; Abdülaziz Halife el-Kassâr, “Ahkâmu'l-amel bi-ukûdi'l-bey' evi'l-icâre elletî tüfrazu fihâ garâmetü te'hîr 'inde't-teahhur fî sedâdi's-semen evi'l-ücre velâ yekbelü't-tarafu'l-meşrûtu leh hazfehâ”, *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fıkhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019)* (Küveyt: y.y., 1441/2019),

Bu bilgilerden hareketle insanların ihtiyaç duydukları mal ve hizmet alımlarında standart sözleşmeler gereği ileri sürülen gecikme bedeli koşulunun müşteri açısından umumi ihtiyaç (dolayısıyla zaruret) sebebiyle sorumluluk gerektirmeyeceğini söylemek mümkün görünmektedir. Ancak bu tür karşı konulamaz durumlar karşısında müşterinin muaf kabul edilmesi, şartın kendisinin meşru görülmesi anlamına gelmemektedir. Zira bizzat haramın elde edilmesine sebep olacak bir durumun ruhsata konu edilmesinin mevzubahis olamayacağı fikhen açıktır.¹⁰⁵

Sonuç

Gecikme bedeli koşulu, kurum ya da kurumsal firmalarla akdedilen borç sözleşmelerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş durumdadır. Bu tür sözleşmelere taraf olan birey ya da kurumların ihtiyaç duydukları ticari ve finansal hizmet ilişkilerinde değiştirilemez nitelikte olan bu koşulu kabul etmek ya da sözleşmeden çekilmek dışında bir tercihi söz konusu değildir. Yasal olarak sözleşmenin gereğini ifa ve alacaklının hakkının korunması kapsamında hukuka uygun kabul edilen bu durumun İslâm borçlar hukuku açısından aynı şekilde hukukî kabul edildiğini söylemek zordur.

İslâm hukukunda tartışmalı da olsa devletin, genel vatandaşlık yükümlülüklerinin ihlali gibi kabahatler karşısında müeyyide olarak malî ceza uygulaması doktrinde kısmen de olsa kabul görmüştür. Ancak şahıs veya özel hukuk tüzel kişiliklerinin bu tür ceza uygulama yetkisi bulunmamaktadır. Para borcu oluşturan malî sözleşmeler dışında tarafların üstlendikleri yükümlülükleri zamanında yerine getirmemesi sebebiyle karşı tarafa belli bir bedel ödemeyi taahhüt etmeleri ise faiz ilişkisi oluşturmamaktadır. Para borçlarında alacaklı tarafların, borcun kasıtlı olarak geciktirilmesinden kaynaklı uğranılan reel değer kaybı, bu sebeple katlanılan fiilî zarar ve tahsil masrafı gibi malî külfetleri anaparaya ilaveten alacaklıdan talep etme hakkı vardır. Bunun ötesinde baştan sabit bir bedel olarak belirlenen ve borçluyu cezalandırma amacı taşıyan uygulamaları sağlam bir fikhî zeminde izah etmek kanaatimizce zordur.

Günümüz sözleşme şartları dikkate alındığında, akdin doğrudan konusu olmayıp yükümlülüklerin ifasında karşılıklı muhtemel istismaların önlenmesi amacıyla bir tedbir olarak sözleşmeye eklenen ve müşterinin iradesini aşan bu tür koşullar, hizmet sunan tarafın kazanılmış hakkı olarak görülmediği sürece masum kabul edilemez. Zira hukukî açıdan asıl borç ve zarardan bağımsız ilave fazlalığı öngörmesi, ceza koşulunu fikhî yönden tartışmalı hale getirmektedir. Bununla birlikte; ileri sürülen şartın doğrudan akdin esasına ilişkin olmaması ve mal/hizmet alımında bulunacak taraflara bu koşullarda sözleşme yapmak dışında bir başka imkânın tanınmaması sebebiyle müşteri pozisyonundaki kişilerin fikhen bundan sorumlu olmayacağı kanaatindeyiz.

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

126; Muhammed Ali el-Karî, "Hükümü'd-duhûl bi-ukûdi'l-bey' evi'l-icâre elletî tûfrazu fihâ garâmetü te'hîr, velâ yekbelü't-tarafu'l-meşrûtu leh hazfehâ", *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fikhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019) (Küveyt: y.y., 1441/2019)*, 111; Nezih Kemâl Hammâd, "Kâidetü umûmi'l-belvâ mefhûmuhâ ve medâ sıhhati tatbîkâtihe'l-muâsır alâ ukûdi'l-müddâyenâti'l-mütezzammîne li-garâmâti't-te'hîr", *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fikhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019) (Küveyt: y.y., 1441/2019)*, 138-139; Takî el-Osmânî, "el-Münâkaşa", 674-675; Ebû Gudde, "Bitâkatü'l-i'timân ve tekyifuha's-şer'î", 371; Osman Güman-Soner Duman (ed.), *Fikhî Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 234-236. İslam Kalkınma Bankası Şer'i Danışma Heyeti tarafından kabul edilen benzer bir görüş için ayrıca bk. Muhammed Ali el-Karî, "Hükümü'd-duhûl bi-ukûdi'l-bey' evi'l-icâre elletî tûfrazu fihâ garâmetü te'hîr, velâ yekbelü't-tarafu'l-meşrûtu leh hazfehâ", 111.

¹⁰⁵ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/170. Ayrıca bk. Düserî, *Umûmul-belvâ*, 494.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author declares that have no competing interests.

Kaynakça

- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI). *el-Meâyîru's-şer'îyye*. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1437/2015.
- Acem, Nâcî Şefîk. "eş-Şartu'l-cezâî fi'l-fıkhi'l-İslâmî". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 185-225.
- Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerrrem es-Saidî. *Hâşiyetü'l-Adevî (Şerhu Muhtasarı Halîl içerisinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Akyiğit, Ercan. *Borçlar Hukuku-Genel Hükümler*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Araz, Yunus. "Katılım Bankalarında Geri Ödenmeyen Borç İşlemlerinde Cezâî Şart mı, Yoksa Muhtemel Kârın (Menfaatin) Tazmini mi?". *Tevilat* 4/1 (Haziran 2023), 243-276. <https://doi.org/10.53352/tevilat.1307576>
- Avde, Abdülkadir. *et-Tesrîu'l-cinâî'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.
- Aydoğdu, Murat. "6098 Sayılı Türk Borçlar Kanununda Düzenlenen Genel İşlem Koşullarının Konu Bakımından Uygulama Alanı". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 1-50.
- Bardakoğlu, Ali. "İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdî Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 9-30.
- Başar, Didem. "İfaya Eklenen Cezai Şart". *Dicle Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Dicle Adalet Dergisi* 2/4 (Aralık 2018), 49-77.
- BHS, Bankacılık Hizmetleri Sözleşmesi. Türkiye: Kuveyttürk, 2023. Erişim 18 Aralık 2023. <https://www.kuveytturk.com.tr/sozlesmeler>
- Bilgili, Fatih – Demirkapı, Ertan. *Borçlar Hukuku-Genel Hükümler*. Bursa: Bora Basım Yayın Dağıtım, 17. Basım, 2022.
- BKM, Bankalararası Kart Merkezi. "Kart Sayıları". Erişim 19 Aralık 2023. <https://bkm.com.tr/kart-sayilari/>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çalış, Halit. "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları". *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004), 269-295.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâva-yı Ali Efendi (Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin Fetâvâ'sı ile birlikte)*. 2 Cilt. Dersaadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniye Matbaası, 1224/1809.
- Çeker, Orhan. *Fetvalarım – 1*. Konya: Damla Ofset, 2. Basım, 2014.
- Çolak, Abdullah. *İslam Ceza Hukuku*. Çorum: Kitap Dünyası, 2018.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*. Samsun: Etüt Yayınları, 2010.
- Darîr, Sıddık Muhammed el-Emîn. "el-İttifâk alâ ilzâmi'l-medîni'l-mûsir bi-ta'vîdi zarari'l-mumâtele". *Mecelletü Ehbâsi'l-İktisâdi'l-İslâmî* 3/1 (1405/1985), 117-119.
- Darîr, Sıddık Muhammed el-Emîn. "eş-Şartu'l-cezâî". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 47-90.
- Dûserî, Müslim b. Muhammed b. Mâcid. *Umûmul-belvâ – Dirâse nazariyye tatbikiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000.
- Ehbâsu Hey'eti kibâri'l-ulemâ*. 7 Cilt. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1434/2013.
- Ebû Gudde, Abdüssettâr. "Bitâkatü'l-i'timân ve tekyîfuha's-şer'î". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî* 7/1 (1412/1993), 357-371.
- Erbay, Metin. *İslam Hukukunda Kaparo ve Cezai Şart*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku-Genel Hükümler*. 3 Cilt. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 4. Basım, 1994.

- Esen, Hüseyin. "İslam Hukuku Açısından Borcun Geciktirilmesi Halinde Uygulanabilecek İşlemler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 9-46.
- "Fesâd". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 32/117-126. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1995.
- Fetâvâ Hey'eti'r-rekâbeti's-şer'iyye li-Benki'l-Bahreyn el-İslâmî*. Manama: Benk el-Bahreyn el-İslâmî, 2. Basım, 1437/2016.
- Fetvâva'l-Lecneti'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ*. haz. Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Dervîş. 23 Cilt. Riyad: Dâru'l-Müeyyed, 1424/2003.
- Fezî', Muhammed Avd. "Mevkıfu'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye min ukûdi'l-bey'îl-âcil evi'l-icâre elletî yüştaratü fihâ fevâidü te'hîr ale'l-medîn". *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fikhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019)*. 143-177. Küveyt: y.y., 1441/2019.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1402/1982.
- GBS, Genel Bankacılık Sözleşmesi. Türkiye: Ziraat Katılım, 2022. Erişim 18 Aralık 2023. <https://www.ziraatkatilim.com.tr/sozlesmeler-ve-formlar>
- Görgeç, Başak. "Genel İşlem Koşullarının Kişilik Hakkı Kapsamında Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2013), 403-440.
- Güman, Osman – Duman, Soner (ed.). *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Haçkalı, Abdurrahman. "İslâm Hukuku Açısından Akit Serbestisi Prensibi". *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002), 119-136.
- Hamevî, Üsâme. *eş-Şartu'l-cezâi fi'l-fikhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.
- Hammâd, Nezih Kemâl. "Kâidetü umûmi'l-belvâ mefhûmuhâ ve medâ sıhhati tatbîkâtihe'l-muâsır alâ ukûdi'l-müdâyenâti'l-mütezzammîne li-garâmâti't-te'hîr". *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fikhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019)*. 131-140. Küveyt: y.y., 1441/2019.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tahrîru'l-keâm fi mesâili'l-iltizâm*. thk. Abdüsselâm Muhammed eş-Şerîf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984.
- "Hükmü'd-duhûli bi-ukûdi'l-bey' evi'l-icâre elletî tüfrazu fihâ garâmetü te'hîr velâ yakbelü't-tarafu'l-meşrûtu leh hazfehâ". *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fikhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019)*. Küveyt: y.y., 1441/2019.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım 1412/1992.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn Ebu'l-Vefâ Muhammed. *Tabsîratü'l-hükkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr. *İ'lâmu'l-muvakkûn an-Rabbî'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Hasen Muhammed İsmâil eş-Şâfiî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni' (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğnî'si ile birlikte)*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Muhammed et-Tûrî'nin Tekmilesi ve İbn Âbidîn'in Hâşiyesi ile birlikte)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. 37 Cilt. el-Medînetü'l-Münevvere: Mücemma'î'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr Sâlim. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şâfi'*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Müsnedü'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Huccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Hayatımızdaki İslâm*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2006.
- Karârât ve tavsiyâtü Nedevâti'l-bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî*. haz. Abdüsettar Ebû Gudde-İzzüddîn Muhammed Hüce. Cidde: el-Emânetü'l-Âmme li'l-Hey'eti's-Şer'iyye, 6. Basım, 1422/2001.
- Karârâtü'l-Mecmai'l-Fikhiyyi'l-İslâmî (Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî)*. el-Mekketü'l-Mükerreme: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, 3. Basım, ts.
- "Karâr: bi-şe'ni mevdûi's-şarti'l-cezâi". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî 12/2 (1421/2000)*, 305-306.
- "Karâr: Bitâkatü'l-i'timân gayru'l-muğaddât". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî 12/3 (1421/2000)*, 675-676.
- "Karâr: el-Bey' bi't-taksîd". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî 6/1 (1410/1990)*, 447-448.
- "Karâr: es-Seleem ve tatbîkâtuhu'l-muâsıra". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî 9/1 (1417/1996)*, 663-665.
- "Karâr: eş-Şartu'l-cezâi", *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî 12/2 (1421/2000)*, 305-306.
- Karî, Muhammed Ali. "Hükmü'd-duhûl bi-ukûdi'l-bey' evi'l-icâre elletî tüfrazu fihâ garâmetü te'hîr, velâ yekbelü't-tarafu'l-meşrûtu leh hazfehâ". *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fikhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019)*. 103-112. Küveyt: y.y., 1441/2019.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kassâr, Abdülaziz Halîfe. "Ahkâmu'l-amel bi-ukûdi'l-bey' evi'l-icâre elletî tüfrazu fihâ garâmetü te'hîr 'inde't-teahhur fî sedâdi's-semen evi'l-ücre velâ yekbelü't-tarafu'l-meşrûtu leh hazfehâ". *el-Buhûs ve evrâku'l-amel (Mu'temeru Şûra'l-Fikhî es-Sâmin / 8-9 Aralık 2019)*. 115-126. Küveyt: y.y., 1441/2019.
- Kerhî, Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn. *Risâle fî'l-usûl (Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin "Te'sisü'n-nazar" adlı eserinin sonunda Ebû Hafs en-Nesefî'nin örneklendirdiği şekliyle birlikte)*. nşr. Zekerıyyâ Ali Yûsuf. Kahire: Matbaatü'l-İmâm, ts.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Heyet. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2023.
- Küçükkalay, Abdullah Mesud. *İktisadi Düşüncede Faiz – Antik Yunan'dan Monetarizme*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2018.
- Mansûrîzâde Saîd. "İctihad Hataları". *İslam Mecmuası 3/28 (14 Mayıs 1331/1912)*, 647-650.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî. *Şerhu't-Telkin*. thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. 5 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Menî, Abdullah b. Süleyman. *Buhûs fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1416/1996.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. thk. Muhammed Hamid el-Fikî. 12 Cilt. b.y.: y.y., 1375/1956.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'li'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meyyâre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Meyyâre el-Fâsî. *el-İtkân ve'l-ihkâm şerhu Tuhfeti'l-Hükkâm*. tk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed Sâlim. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1432/2011.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Takıyyüddîn es-Sübkî'nin Tekmile'si ile birlikte)*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Osmânî, Muhammed Takî. "Ahkâmu'l-bey' bi't-taksîd-Vesâiluhu'l-muâsıra fi dav'i'l-fikhi'l-İslâmî". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/2 (1412/1992), 29-65.
- Osmânî, Muhammed Takî. "el-Münâkaşa". *Mecelletü Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî* 7/1 (1412/1993), 673-676.
- Özen, Şükrü. "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 4 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vela>
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Pekdemir, Şevket. *Sözleşmelerde Cezai Şart*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Sâlûs, Ali Ahmed. eş-Şartu'l-cezâî". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 91-167.
- Samar, Mahmut. *Akitlerde Şart Hürriyeti*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûratü'l-Halebi'l-Hukûkiyye, 2. Basım, 1998.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsa. *el-Muvâfaqât*. 7 Cilt. Suûd: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şâzelî, Hasan Ali. *Nazariyyetü's-şart fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: Dâru Künûzi İşbilyâ, 1430/2009.
- Şeyhîzâde, Abdullah b. eş-Şeyh Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317/1899.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- TBK, Türk Borçlar Kanunu (Kanun No. 6098). *Resmî Gazete* 27836 (4 Şubat 2011). Erişim 4 Ocak 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2011/02/20110204-1.htm>
- TCA, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No. 2709). *Resmî Gazete* 17863 (9 Kasım 1982). Erişim 4 Ocak 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Tenûhî, Kâsım b. İsâ b. Nâcî. *Şerhu İbn Nâci et-Tenûhî alâ metni'r-Risâle*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Tunç, Hüseyin. *Katılım Bankacılığı*. İstanbul, Nesil Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Yaran, Rahmî. *İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997.
- Yemenî, Muhammed b. Abdülaziz b. Sa'd. *eş-Şartu'l-cezâî ve eseruhû fi'l-'ukûdi'l-muâsıra*. Riyad: Câmîatü el-Melik es-Suûd, Doktora Tezi, 1426/2005.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. "Hel yukbelü şer'an el-hükmü ale'l-medîni'l-mümâtil bi't-ta'vîdi ale'd-dâin?". *Mecelletü Ebhâsi'l-İktisâdi'l-İslâmî* 2/2 (1405/1985), 103-112.
- Zerkâ, Mustafa. *Fetâvâ*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1431/2010.

- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Mensûr fi'l-kavâid*. 3 Cilt. thk. Teysîr Fâik Aḥmed Mahmûd. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 2. Basım, 1405/1985.
- Zerkeşî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî*. thk. Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdullah el-Cibrîn. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413/1993.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şilbî ile birlikte)*. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1313/1895.
- Zühaylî, Muhammed. *Mevsûatü kadâyâ İslâmiyye muâsıra*. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Mektebî, 1430/2009.
- Zühaylî, Vehbe. "et-Ta'kîb ve'l-Münâkaşa". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 12/2 (1421/2000), 265-266.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Muamelâtü'l-mâliyye el-muâsıra*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1427/2006.
- Zühaylî, Vehbe. *Fetâvâ muâsıra*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 4. Basım, 1429/2008.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences
e-ISSN: 2757-8399
cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 168-189

İbrâhim en-Nehaî'ye (öl. 96/714) Yöneltilen Tenkitler Hakkında Mülâhazalar

*Reflections on the Criticisms of Ibrâhîm al-Nakha'î (d.
96/714)*

Ali Fuat FUTSİ

Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı
Ph.D. R.A., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Gümüşhane/Türkiye

✉ fuatfutsi@gumushane.edu.tr  orcid.org/0000-0003-4964-765X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 23.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Futsi, Ali Fuat. "İbrâhim en-Nehaî'ye (öl. 96/714) Yöneltilen Tenkitler Hakkında Mülâhazalar". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 168-189. <https://doi.org/10.52637/kiid.1435849>

Cite as: Futsi, Ali Fuat. "Reflections on the Criticisms of Ibrâhîm al-Nakha'î (d. 96/714)". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 168-189. <https://doi.org/10.52637/kiid.1435849>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Ali Fuat FUTSİ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

İbrâhim en-Nehaî'ye (öl. 96/714) Yöneltilen Tenkitler Hakkında Mülâhazalar*

Öz

Hicrî I. asrın ikinci yarısında Kûfe'de fıkıh ekolünün en büyük temsilcilerinden olan İbrâhim en-Nehaî, gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönem âlimleri arasında muteber ve sika kabul edilse de özellikle bir kısım ehl-i hadisin tenkitlerine maruz kalmıştır. Bu tenkitlerden önemli bir kısmının Nehaî'nin fıkıhçı kimliğinden çok hadisçi yönüne dönük olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin Nehaî'nin hadisleri reddettiği ve semânın az olduğu şeklinde kendisine yönelik iddialar incelendiğinde, aslında onun râvilerde aradığı bazı şartların yanı sıra rivayetlerin Kûfe ameline uygunluğu gibi birtakım kriterler aradığı söylenebilir. Dolayısıyla bu iddialar herhangi bir veri ile desteklenmediği gibi aksine Nehaî'nin hadis alma metodunun sağlam temellere dayandığını göstermektedir. Ayrıca bu durum, Kûfe ekolünün hadisleri değerlendirme noktasında meseleye literal bakan ehl-i hadisten farklı bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Nehaî'nin mâna ile hadis rivayet etmesinin nedenleri, fıkıhçı yönü ve hadis yazımına karşı olmasındır. Bu, onun fikhî bir metodolojiye dayalı olarak hadis naklettiğini ve daha sonraları Hanefiler olarak anılan ve hadislere ehl-i hadisten farklı bir yöntemle yaklaşan ekolün hicrî I. asırdaki öncüsü olduğunu gösterir. Nehaî'nin hadisleri kabul noktasında fikhî kısımlara odaklanması ve naklemeden yazıyı kullanmaması, onun mâna ile rivayete yönelmesinin temel sebepleri arasında yer alırken, İbn Sîrîn (öl. 110/729) rivayeti dışında Nehaî'ye yönelik eleştiri bulunmaması, İbn Avn'ın (öl. 151/768) tenkidinin kişisel bir görüşten öteye geçmediği anlamını taşımaktadır. Nehaî'nin mürsel rivayetlerde bulunmasıyla ilgili olarak sahihlik-zayıflık değerlendirmesi dışında açık bir eleştiri bulunmamakla birlikte, İbn Hacer'in (öl. 852/1449) "Sikadır, ancak çok irsâl yapardı." şeklindeki ifadesi hariç eleştiri içeren bir yorum tespit edilememiştir. İbrâhim en-Nehaî'nin mürsellerini tenkit eden ehl-i hadisin değerlendirmelerinde, mürsel rivayetlere yaklaşım tarzlarının etkisi gözlemlenebilmektedir. Nehaî'nin Arap dilinde hatalar yaptığı söylenmişse de ismi en sahih isnadlarda yer alan ve mâna ile yaptığı rivayetleri hadis âlimleri tarafından kabul edilen birinin Arapçaya hâkim olmadığını söylemek doğru değildir. Üstelik Nehaî nesep açısından da Araptır. Onun Ebû Hüreyre (öl. 58/678) hakkındaki: "O, fakih değildir." sözü, Zehebî (öl. 748/1348) tarafından aktarılan bir nakilde öne çıkmaktadır. Ancak diğer kaynaklarda bu tenkitler genel ifadelerle sunulmuş ve Kûfe ekolünün genel bir temayülü olarak görülmüştür. Nehaî'nin ifadeleri, genel olarak Kûfe ekolünün görüşlerini yansıtmakta ve eleştirinin odak noktasını Nehaî'nin şahsından ziyade Kûfeliler oluşturmaktadır. Ebû Hüreyre'nin rivayetlerindeki eleştiriler sadece Hanefilerle sınırlı kalmamış, ehl-i hadis âlimleri tarafından da benzer gerekçelerle yapılmıştır. Bu nedenle eğer bir eleştiri yapılacaksa bu eleştiri Nehaî'nin şahsına indirgenerek değil, genel bir çerçeve içinde ele alınmalıdır. Nehaî'nin Şiîlikle ilişkilendirilmesine dair birkaç örnek verilmiş olsa da bunun, genel olarak Şiî mezhebiyle uyumlu olmadığı görülmektedir. Zehebî'nin tanımlamaları, Nehaî'nin daha çok Ehl-i sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) Nehaî'yi Şiî olarak sınıflandırması, daha sonraki dönemlerin Şiî anlayışıyla örtüşmemekte ve yanlış bir çıkarıma yol açmaktadır. Nehaî'nin Şiî olarak kabul edilmesi için yeterli delil bulunmamaktadır, bu nedenle onu bu mezhebe nispet etmek doğru değildir. Nehaî, fikhî meselelerde re'y kullanmıştır, ancak inançla ilgili konularda bu yöntemi reddetmiş ve hatta re'yin bid'at olduğunu savunmuştur. O, re'y kelimesini genellikle inançla ilgili konularda bid'at fırkalar için kullanırken amelî meselelerde ise re'y kullanmış ve hakkında açık hüküm bulunmayan konularda kıyâs yaparak çözümler üretmiştir. Ancak hakkında hüküm bulunan konularda ise nakle bağlı kalmıştır. Nehaî'nin rivayetlere olan bağlılığı ve hüküm bulunmayan konularda kıyâs yapma eğilimi, Kûfe'deki fıkıh ekolünün şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır. Sonuç olarak, Nehaî'nin fikhî çalışmalarda re'y ve kıyâs kullandığı ancak inançla ilgili konularda bu yöntemleri reddettiği ve nakle bağlı kaldığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kûfe, Nehaî, Ehl-i Re'y, Rivayet.

* Bu makale "*Rivayetleri Bağlamında İbrâhim en-Nehaî*" isimli yayımlanmamış doktora tezinden üretilmiştir. (Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, Yalova/Türkiye, 2023).

Reflections on the Criticisms of İbrâhîm al-Nakha'î (d. 96/714)***Abstract**

Although İbrâhîm al-Nakha'î, one of the greatest representatives of the school of jurisprudence in Kūfah in the second half of the first century A.H., was considered reliable and reputable both in his own time and among the scholars of later periods, he was subjected to the criticisms of some Ahl al-Ḥadīth scholars. It noteworthy that a significant portion of these criticisms is directed towards al-Nakha'î's orientation as a ḥadīth scholar rather than his identity as a jurist. For example, when the allegations against al-Nahā'î that he rejected ḥadīths and that he had little *semā'* are examined, it can be said that he actually sought some criteria such as the conformity of the narrations to the practice of Kūfah in addition to some of the conditions he sought in the narrators. Therefore, these allegations are not supported by any data; on the contrary, they show that al-Nakha'î's method of receiving ḥadīth was based on solid foundations. In addition, this situation shows that the school of Kūfah took a different approach to the evaluation of ḥadīths than the Ahl al-Ḥadīth, who took a literal view of the issue. The reasons for al-Nakha'î's narration of ḥadīth in the sense of the meaning are his jurisprudential orientation and his opposition to the writing of ḥadīth. This shows that he narrated ḥadīth based on a jurisprudential methodology and that he was the pioneer of the school later known as the Hanafites in the first century of the Hijr, who approached ḥadīth in a different way than the Ahl al-Ḥadīth. The fact that al-Nakha'î focused on the jurisprudential parts of the ḥadīth and did not use writing in narrating the ḥadīth is among the main reasons for his tendency towards narration by meaning, while the absence of any criticism against al-Nakha'î except for the narration of Ibn Sīrīn (d. 110/729) shows that Ibn 'Awn's (d. 151/768) criticism did not go beyond a personal opinion. There is no explicit criticism of al-Nakha'î's *mursal* narrations other than the evaluation of their authenticity and weakness, and no critical commentary has been identified except Ibn Hajar's (d. 852/1449) statement that "he was a *sika*, but he used to *mursal* a lot". In the evaluations of the Ahl al-Ḥadīth who criticized İbrâhîm al-Nakha'î's *mursal* narrations, the influence of their approach to *mursal* narrations can be observed. Although it has been said that al-Nakha'î made mistakes in the Arabic language, it is not correct to say that someone whose name is included in the most authentic *isnads* and whose narrations with meaning are accepted by ḥadīth scholars does not have a good command of Arabic. Moreover, al-Nakha'î is also Arab in terms of ancestry. His statement about Abū Hurayra (d. 58/678), "He is not a jurist," is prominent in a report quoted by al-Dhahabī (d. 748/1348). However, in other sources, these criticisms are presented in general terms and seen as a general tendency of the school of Kūfah. al-Nakha'î's statements generally reflect the views of the school of Kūfah and the focus of criticism is on the people of Kūfah rather than al-Nakha'î himself. The criticisms of Abū Hurayra's narrations were not limited to Hanafīs, but were also made by Ahl al-Ḥadīth scholars on similar grounds. Therefore, if a criticism is to be made, it should be addressed within a general framework, not by reducing it to al-Nakha'î's person. Although there are a few examples of al-Nakha'î's association with Shi'ism, it is not compatible with the Shi'ite sect in general. Dhahabi's definitions show that al-Nakha'î should rather be evaluated within the framework of Ahl al-Sunnah. Ibn Qutayba's (d. 276/889) categorization of al-Nakha'î as a Shi'ī does not coincide with the Shi'ī understanding of later periods and leads to a wrong conclusion. There is not enough evidence for al-Nakha'î to be considered a Shi'ī, so it is not correct to attribute him to this sect. al-Nakha'î used *ra'y* in matters of jurisprudence, but he rejected this method in matters of faith and even argued that *ra'y* was *bid'ah*. While he generally used the word '*ra'y*' for the *bid'ah* sects in matters of belief, he used *ra'y* in practical matters and produced solutions by making *qiyās* in matters about which there was no clear ruling. However, he adhered to the narrations in matters where there was a ḥadīth. al-Nakha'î's devotion to narrations and his tendency to make *qiyās* in matters where there was no ḥadīth played a major role in shaping the school of fiqh in Kūfah. In conclusion, it can be said that al-Nakha'î used *ra'y* and *qiyās* in fiqh, but he rejected these methods in matters of faith and adhered to the narrations.

Keywords: Ḥadīth, Kūfah, al-Nakha'î, Ahl al-Ra'y, Narration.

* This article was produced from unpublished doctoral thesis titled " *İbrâhîm al-Nakha'î and His Transmission of Ḥadīth* ". (PhD Dissertation, Yalova University, Yalova/Türkiye, 2023).

Giriş

I./VII. asır bölgesel ilim ekollerinin ortaya çıktığı ve her bölgede belirli âlimlerin ön planda olduğu bir dönemdir. Sahâbenin Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet birikiminin ve bu asıllara dönük yaklaşımlarının farklılık gösterebilmesi gibi nedenlerle, gittikleri yerlerde oluşturdukları ilim halkalarının karakteristik özellikleri de diğer yerlere göre farklılık arz edebilmekteydi. Bu bağlamda Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-653) Kûfe'ye gelişini ve orada kurduğu ilim meclisini örnek vermek mümkündür. İbn Mes'ûd'un ilmî faaliyetleri neticesinde Alkame b. Kays (öl. 62/682), Esved b. Yezîd (öl. 75/694), Mesrûk b. el-Ecda' (öl. 63/683) ve Amr b. Şurahbîl (öl. 63/683) gibi birçok büyük tâbiûn âlimi yetişmiş ve bu âlimler bölgede mevcut sünnet ve hadis malzemesinin bir sonraki nesle aktarılmasında çok önemli görevler üstlenmişlerdir.

Sahâbe asrında yolundan gidilen ve fetvalarına itibar edilen üç kişinin Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) ve Abdullah b. Abbâs (öl. 68/688) olduğu belirtilmiştir.¹ Bu üç sahâbi içerisinde İbn Mes'ûd'un fıkıh ilmine olan yatkınlığı talebelerine de yansımış ve Kûfe uleması zamanla fakihler olarak anılmaya başlanmıştır. Kûfe'deki bu büyük tâbiûn neslinin ilmî mirasını elde eden en önemli isim ise şüphesiz İbrâhim en-Nehaî'dir (öl. 96/714). Nehaî, sahâbeye doğrudan talebeliği bulunmasa da Alkame ve Esved gibi önde gelen tâbiûn ulemâsı yanında büyümüş; sadece fıkıh ve hadis alanında değil, kıraat eğitimi noktasında da onların tedrisatından geçmiştir.² Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (öl.104/722), Nehaî'nin fıkıh ile iştigal eden bir evde yetiştiğini, onlardan (hane halkından) bu ilmi aldıktan sonra kendi meclislerine (Şa'bî'nin meclisine) katılıp en seçkin hadislerini aldığını sonra bu hadisleri öğrendiği fıkıh ilmi ile birleştirdiğini söyleyerek: "Kim onun gibi olabildi." demektedir.³

İbrâhim en-Nehaî, birçok âlimin gerek o hayattayken gerekse sonraki dönemlerde, bulunduğu çevrede ve diğer muhitlerde hakkında konuştuğu önemli bir şahsiyet olagelmıştır. Hakkında dile getirilen görüşlerden büyük çoğunluğu olumlu, bir kısmı ise eleştirel mahiyettedir. Şahsî itibariyle takva ehli bir zat, fikhî açıdan ise zamanının en büyüklerinden biri olmasının yanında hadis ilmindeki derecesi de en az fıkıh ilmindeki kadar üst seviyede gözükmektedir. Nitekim Nehaî "esahhu'l-esânîd" olarak bilinen en sağlam isnadlarda zikredilmiş,⁴ cerh ve ta'dîl âlimlerinin onun adâleti ve zabtı üzerinde icmâ (ittifak) ettikleri belirtilmiştir.⁵ Daha çok fakihliği ile şöhret bulmasına karşın hakkındaki değerlendirmeler ve naklettiği rivayetler dikkate alındığında hadiste de otorite olduğu görülmektedir.

İlimdeki otoritesi hemen her âlim tarafından teslim edilen Nehaî, bazı yönlerden ise tenkide uğramıştır. Muhammed Revvâs Kal'acî'nin (öl. 2014) tespitine göre bunlar: 1. Âsârı reddetmesi ve bu hususta sermayesinin az olması, 2. Hadisleri mâna ile rivayet etmesi, 3. İrsâl yapması, 4. Arap dilinde hatalar yapması, 5. Ebû Hüreyre hakkındaki: "O fakih değildir." sözüdür.⁶ Bunlara İbn Kuteybe (öl. 276/889) tarafından Şîa'ya nispet edilmesi ve re'y meselesi de eklenebilir. Ancak belirtmek gerekir ki Kal'acî'nin tespit ettiği bu başlıkların bazılarının eleştiriye medâr olacak bir boyuta ulaşmadığı görülse de müstakil başlıkta ele alınmak suretiyle meselenin açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Re'y meselesi ile ilgili spesifik bir

¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî el-Medînî, *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 41-42.

² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiru ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 2/1054.

³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1390/1970), 82. Buradaki en seçkin hadisler ifadesinden sıhhat bakımından en üst düzeyde olanların kastedildiği söylenebilir.

⁴ Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn Abdirrahman b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulümü'l-hadis*, thk. Nureddîn İtr (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1886), 16.

⁵ Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsûatü fıkhi İbrâhim en-Nehaî* (Kahire: Matâbiu'l-Hey'eti'l-Mısıriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 1399/1979), 1/106.

⁶ Kal'acî, *Mevsûa*, 1/109.

eleştiri olmasa da ehl-i hadisin bu yöndeki genel tutumu dikkate alınarak bu konu hakkında da gerekli bilgiler eleştiri başlığı altında verilmiştir.

1. Âsârı Reddettiği İddiası

Nehaî'nin birtakım hadisleri kabul etmemesi hususunda Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795) şöyle demektedir: "Âsârı reddetme konusunda Kûfe'de İbrâhim'den daha aşırı gidene yoktu. Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerini semâının azlığı nedeniyleydi".⁷ Hâlbuki hadis eserleri incelendiği zaman Nehaî'nin rivayetlerinin hiç de az olmadığı görülecektir. Bununla beraber bazı haberleri kabul etmediği doğrudur, ancak bunun Hammâd'ın iddia ettiği gibi semâ azlığından kaynaklandığı söylemi ispata muhtaç bir iddiadır. Nitekim Nehaî'nin, haberi ancak kıyâs-ı usûle muhalif olduğunda kabul etmediği,⁸ bir kısım hadislerle bu sebeple amel etmediği,⁹ garîb ve şâz rivayetlerden kaçınıp daha çok ma'rûf ve meşhur hadisleri tercih ettiği belirtilmiştir.¹⁰ Ayrıca Nehaî: "Onlar garîb hadisi hoş karşılamazlardı."¹¹ diyerek hem kendisinin hem de hocalarının tavrını ortaya koymuştur.

Nehaî'nin bazı rivayetleri reddetmesinin birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bunları iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi râvinin, ikincisi ise rivayetin durumuna bağlı sebeplerdir. İlk neden olarak Nehaî; râvilerde birtakım özellikler aramakta, bu kriterlere uymayan kişilerin rivayetlerini kabul etmemektedir. Örneğin; Mugîre (b. Miksem) kendisine: "Hadis rivayet eden bir şeyhin yanındaydık." deyince: "Biz ancak bir hadisin farklı vecihlerini bilen kişilerden hadis alırız. O şeyh haram ile helali birbirine karıştırıyor."¹² diyerek râviler arasında bir ayrıma gittiğini belirtip hadisin kabulü için farklı vecihleri bilmeyi şart olarak öne sürmektedir. Buradaki vecihten maksat hadislerin farklı tarikleri olabileceği gibi rivayetin farklı mânâ ve tevilleri de olabilir. Nitekim hakkında konuştuğu şeyh için Nehaî'nin söyledikleri ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir. Bu rivayete dikkat edildiğinde semâının az olmadığı bilakis işittiği çok sayıdaki rivayet içinden ancak belli yetkinliğe sahip kişilerin hadislerini aldığı anlaşılmaktadır. Bu mânâda İmâm Şâfiî (öl. 204/820) şöyle demektedir: "İbn Sîrîn, Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), İbrâhim (en-Nehaî), Tâvûs (ibn Keysân) (öl. 106/725) ve tâbiûndan birçok kişi, ne rivayet ettiğini bilen sika ve hâfız râvilerin hadislerini kabul etme görüşündedirler. Hadis ehlinden buna karşı çıkamı görmedim".¹³ Nitekim Nehaî de: "Bu hadisler dindir, o halde dininizi kimden aldığınıza iyi bakın."¹⁴ diyerek bu husustaki hassasiyetini dile getirmektedir. Yani o, râvilerde güvenilir ve âdil olmayı şart koşmuştur ki ona göre âdil kişi Müslümanlar arasında kendisi hakkında bir töhmet bulunmayan kişiye denir.¹⁵ Bu mânâda kendisine: "Niçin Abdullah b. Mes'ûd'un ashâbından nakilde bulunuyorsun da (Hz.) Ali'nin (öl. 40/661) ashâbını terk ediyorsun?" diye sorulunca Nehaî: "Çünkü Ali'nin

⁷ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/347.

⁸ Burada kıyâs-ı usûle muhalefet ile kastedilen bir rivayetin, kat'î şer'î ilkelere yapılan kıyâsa veya bizzat bu ilkelere aykırı düşmesidir.

⁹ Kal'acî, *Mevsûa*, 1/132-133.

¹⁰ Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2015), 117.

¹¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâle Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sebbâğ (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1317/1997), 73. Buradaki garîb hadis terkiibini, Ebû Dâvûd'un meşhur, muttasıl ve sahih hadisin mukâbili olarak zikretmesinden, ulemâ arasında bilinmeyen, senedi açısından sorunlu görülen dolayısıyla sahihlik vasfı taşımayan rivayet olarak anlamak daha doğru gözükmektedir.

¹² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1439/2017), 1/220.

¹³ Ebû Saîd Salâhüddîn Halil b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Mektebetü'l-Nehdiyeti'l-Arabiyye, 1407/1986), 69-70.

¹⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 1/240.

¹⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), 4/229.

ashâbını (yalancılıkla) ithâm ediyorum.”¹⁶ şeklinde cevap vererek sadece hakkında töhmet bulunmayan kimselerden nakilde bulunduğunu belirtmiştir.

Yukarıdaki rivayetlerden anlaşılan bir başka husus ise, özellikle modern dönemde daha çok dile getirilen Hanefîlerin daha özelde ise Nehaî'nin sened tenkidinden ziyade metin tenkidine daha fazla önem atfettiği iddiasının doğru olmadığıdır.¹⁷ Dönemin Kûfe'sinin sosyo-politik durumu, birçok itikadî fırkanın orada ortaya çıkması ve hadis uydurma faaliyetlerinin yoğun olarak meydana geldiği bir yer olması dikkate alındığında Hanefîlerin ve öncesinde ise Nehaî'nin sened tenkidini ihmal etmesi olası gözükmemektedir.¹⁸ Nitekim İbn Adî (öl. 365/976) râvi değerlendirmesinde bulunan kişileri sıraladığı listesinde Nehaî'nin de ismini zikretmektedir.¹⁹ Son dönem araştırmacılarından Halil İbrahim Turhan da tâbiûn döneminde ricâl tenkidinde bulunan âlimler listesinde Nehaî'ye yedi râvi değerlendiren bir âlim olarak yer vermiştir.²⁰ Ayrıca bizzat Nehaî “Muhtâr zamanında isnad soruluyordu.”²¹ diyerek hem senede verdiği önemi vurgulamış, hem de isnadın başlangıcıyla alâkalı olarak önemli bir tarih vermiştir.

Talebelerine “Yalancılardan sakının.”²² diyen Nehaî'nin hadisin sadece metni ile ilgilendiğini öne sürmek vâkıa ile mutabık değildir. Örneğin Nehaî, Hâris b. Abdillâh el-A'ver'in (öl. 65/684) yalancılıkla itham edildiğini bildirmiş, Mugîre b. Saîd (öl. ?) gibi birtakım râvilerin yalancı olduklarını ve onlardan sakınılması gerektiğini söylemiş,²³ İbn Ebî Leylâ'yı (öl. 83/702) ise devlet idaresine yakın olmasından dolayı tenkit etmiştir.²⁴ Yine A'meş, bid'atçilerin gıybeti hususunda Nehaî'nin bir beis görmediğini nakletmektedir.²⁵ Bu tenkitlerin râvilerin daha çok adalet vafsına dönük olduğu dikkat çekmektedir. Zira bu sırada râvinin zaptına yönelik ithamların az sayıda olduğu belirtilmiştir.²⁶ Ayrıca bu konu, Hanefî mezhebi kitaplarında rivayetlerin kabulü için öne sürülen şartlardan biri olan fakih râvinin rivayetinin tercih edilmesi²⁷ prensibinin Nehaî tarafından da benimsendiğini göstermektedir.²⁸ Elbette bu durum, Nehaî'den nakledilen bu gibi rivayetlerden ve ilk dönem Hanefîlerinin konu hakkındaki tutumlarından çıkarılmış, sonraki dönem Hanefî literatüründe ise bir istilâh olarak yerini almıştır. Bütün bu durumlar Nehaî'nin hadis râvilerini iyi tanıdığını, kendisine ulaşan rivayetlerde bu râvilerin durumlarını dikkate aldığını göstermektedir. Yoksa bir kısım rivayetleri kabul etmemesinin nedeni ne Hammâd b. Zeyd'in iddia ettiği gibi semânın azlığından ne de bazı yakın dönem çalışmalarında dile getirildiği gibi sened

¹⁶ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1990), 3/117.

¹⁷ Bu yöndeki birtakım değerlendirmeler için bk. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları 2008), 99; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 209.

¹⁸ Bu konudaki bir değerlendirme için bk. Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 114-116.

¹⁹ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Yahyâ Muhtar Gazzâvî (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1409/1988), 1/55.

²⁰ Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk İki Asır)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 62.

²¹ O dönemde isnad sorulmasının gerekçesi olarak Hz. Ali adına birçok rivayetin uydurulması gösterilmiştir. Bk. Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb el-Bağdâdî el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddîn İtr (Dimaşk: Dâru'l-Melâh, 1398/1978), 1/52.

²² Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *Kitâbu'd-Duafâi'l-kebir*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/208; 4/178.

²⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasîyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 1/429.

²⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1420/2000), 1/388.

²⁶ Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu (Hicrî İlk Üç Asır)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 113-114.

²⁷ Meseleye dair bir örnek için bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/310.

²⁸ Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 101.

tenkidine önem vermeyip, metin tenkidi ile meşgul olmasındandır. Bilakis her iki tenkit türünü de tatbik ettiğini söylemek mümkündür.

Nehaî'nin haberleri kabul veya red noktasında üzerinde durduğu ikinci husus, rivayetin metni yani içeriğiyle ilgili gözettiği birtakım kriterlere ilişkindir. Bu kriterlerin belki de en önemlisi, rivayetin Kûfe ehlinin amelîne muvafık olup olmadığı meselesidir. Burada amelden kastedilen ise çeşitli bölgelere yerleşen sahâbenin, sahip olduğu sünnet bilgisini ve yaşantısını oradaki tâbiün nesline gerek rivayet gerekse amelî olarak aktarması neticesinde ortaya çıkan genel dinî anlayış ve yaşantı biçimidir.

Kûfe ehlinin amelini de başta orada ikamet eden sahâbe belirlemiştir. Bu pratikteki en büyük pay sahibi Abdullah b. Mes'ûd, geniş ilim halkası vesilesiyle ilmini öğrencilerine aktarırken, öğrencileri vasıtasıyla onun ilminin mirasçısı da Nehaî olmuştur. Dolayısıyla kendi döneminde Kûfe amelini en iyi bilen de Nehaî'dir.²⁹ Bunun neticesinde Nehaî'nin, bir rivayetle karşılaştığında bunu Kûfe amelîne arz etmesi ve ilgili haber hakkında ona göre bir hüküm vermesi beklenen bir durumdur ve o, çoğu defa bu uygulamaya başvurmuştur.

Nehaî'nin kendisine ulaşan rivayetleri Kûfe amelîne arz ettiğini gösteren misallerden birisi Vâil b. Hucr'dan (öl. 51/671) nakledilen hadistir. Buna göre o, Hz. Peygamber'in (s.a.v) namaz kıldığı esnada rûkûa giderken ve kalkarken ellerini kaldırdığına dair bir rivayet nakletmektedir.³⁰ Bu hadis kendisine ulaşınca Nehaî, Vâil'in Hz. Peygamber'le (s.a.v) birlikte namaz kılmadığını veya sadece o gün namazına şahit olduğunu belirtip: "O, Abdullah (b. Mes'ûd) ve ashâbından daha mı iyi biliyor ki o bunu ezberledi de onlar ezberleyemedi?"³¹ diyerek hadisin metnini Abdullah b. Mes'ûd ve çevresindeki ilim halkasının amelîne arz etmektedir. Bu durumda amele muhalif olarak gelen bu rivayeti "şâz" kabul ederek Kûfe'deki yerleşik uygulamayı esas almıştır. Buradaki şâzdan maksat müteahhir dönem hadis usûlü eserlerinde yer alan tanımdan farklı olarak fukahâü'l-emsârın³² bilmediği, yaygınlık kazanmayan, kabul edilmediği için nakledilmeyen veya uygulama açısından ma'rûf olmayan rivayetlerdir.³³ Dolayısıyla Nehaî bir hadisin tashihinde amele başvurmakta; muvafık olması durumunda kabul, olmaması halinde ise rivayetle amelî terk etmektedir.³⁴

İsmi en sahih isnadlarda yer almış, hakkında hadis sarrafı ifadesi kullanılmış³⁵ ve fıkhıta olduğu gibi hadis ilminde de otoritesi kabul edilmiş olan İbrâhim en-Nehaî için semâının az olduğu tespiti Hammâd b. Zeyd'in kişisel görüşü olarak kalmakta, vakıya mutabık düşmemektedir. Nitekim Kal'acî, Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) 522 hadisten oluşan *Müsned*'ini incelediğini, onun Nehaî'den merfû olarak rivayet ettiği hadis sayısının seksen altı olduğunu, böylesi küçük bir kitapta bile merfû rivayet sayısı bu rakama ulaşan birisi için semâının az olduğunun söylenemeyeceğini, ayrıca İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) ve Abdürrezzâk'ın (öl. 211/826-827) *Musannef*lerine göz gezdiren birisinin neredeyse her yerde İbrâhim'e ait rivayetler görebileceğini belirtmektedir.³⁶ Dolayısıyla sadece Hammâd b. Zeyd tarafından dile getirilen bu görüşü Nehaî hakkında bir eleştiri olarak kabul etmek doğru gözükmemektedir.

²⁹ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 110.

³⁰ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1435/2014), "Kitâbu's-Salât", 396.

³¹ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1355/1936) 21.

³² Fukahâü'l-emsâr tabirinin tanımını Halit Özkan; "Fukahâü'l-emsâr denilince, sahâbilerin eğitiminden geçmiş büyük ve küçük tâbiün tabakası ile bunların öğrencileri olan etbâu't-tâbiüne mensup âlimleri anlamak lazımdır." şeklinde yapmaktadır. Bk. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 14.

³³ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 33.

³⁴ Konuyla ilgili olarak bk. Haydar Hasan Hân, "Risâle fî hücciyeti'l-ameli'l-mütevâres", *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbuhu's-Sünen*, ed. Muhammed Abdürreşîd en-Nu'manî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998), 86-90. Nehaî'nin Kûfe amelini bir hadis değerlendirme kriteri olarak kabul ettiğine dair daha fazla örnek için bk. Özkan, *Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, 194-203.

³⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/1053.

³⁶ Kal'acî, *Mevsûa*, 1/111.

Nitekim bu konuda Hammâd'ı destekleyecek başka hiçbir nakil bulunmamaktadır. Hammâd'ın bu tavrının, onun ehl-i hadise olan aidiyetinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira Irak, daha özeldense Kûfe ehli genellikle re'y ekolü olarak görülmüş ve ehl-i hadisin birtakım eleştirilerine hedef olmuşlardır. Nitekim Hammâd benzer bir tavrı Ebû Hanîfe için de göstermiştir.³⁷

Netice itibarıyla; Nehaî ve temsil ettiği Kûfe ekolü açısından, ehl-i hadis tarafından sahih kabul edilen bir hadis ile yukarıda sayılan sebeplerle amel edilmez iken Kevserî'nin de belirttiği üzere şartlarını taşıyan bir zayıf hadisin kıyâsa tercih edileceği noktasında bütün Irak fakihleri icmâ (ittifak) etmişlerdir.³⁸ Bu da meselenin, hadisleri reddetme veya semâ azlığından kaynaklanmadığını; Kûfe âlimlerinin rivayetleri değerlendirme hususunda ehl-i hadis âlimlerinden farklı bir metot uyguladıklarını göstermektedir.

2. Hadisleri Mâna ile Rivayet Etmesi Meselesi

Nehaî'nin hadisleri mâna ile rivayet etmesi meselesinde İbn Avn'dan (öl. 151/768) gelen bir nakil dışında herhangi bir eleştiri tespit edilememiş olup, mezkûr nakilde de Nehaî dışında iki tâbiîn imâmının daha ismi geçmektedir. Söz konusu rivayet şu şekildedir: "İbn Avn dedi ki: 'İbrâhim, Hasan (Basrî) ve Şa'bî hadisin lafzına tâbi olmazlardı.' İbn Sîrîn'e: 'Falanca, lafza tâbi olmuyor.' dediğimde: 'Eğer tâbi olsaydı onun için daha hayırlı olurdu.' şeklinde cevap verdi."³⁹ İbn Sîrîn'in bu sözünde doğrudan bir eleştiri bulunmayıp mesele evleviyet bâbında ele alınmıştır. Kaldı ki -eğer bir ayırım yapılması gerekiyorsa- meslekten hadisçi olan Şa'bî bile mâna ile rivayete cevaz vermektedir. Yine aralarında Hasan, Şa'bî ve Nehaî'nin de bulunduğu cumhur ulemâya göre lafza riâyet etmek evlâ olmakla birlikte rivayetin zabtının iyi olması şartıyla mâna ile de rivayet câizdir.⁴⁰

Mâna naklini daha çok fıkıhçıların câiz gördüğü, bununla birlikte sahâbe, tâbiîn ve hatta muhaddislerden bunu kaçınılmaz bir durum olarak görenlerin de bulunduğu belirtilmiştir.⁴¹ Örneğin İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742) mânen rivayeti câiz görmüş ve mânaya isabet edildiği sürece bunda bir beis olmadığını söylemiştir.⁴² Yine Abdullah b. Mes'ûd'un hadis naklinden kaçındığı, ancak buna mecbur kalınca da: "Resûlullah (s.a.v.) buna yakın veya buna benzer bir şey söyledi." dediği nakledilmiştir.⁴³ Bunu da hadisi birinci ağızdan alan sahâbe tabakasının bile hadislerde zaman zaman mâna ile rivayette bulunduğu şeklinde okumak mümkündür. Gazzâlî de (öl. 505/1111) konuyla alakalı şunları kaydetmiştir:

"Mâna ile rivayete, Şâfiî, Mâlik, Ebû Hanîfe ve cumhur ulemâ, râvinin naklettiği mânayı bilen âlim bir kimse olması kaydıyla cevâz vermişlerdir... Âlim bir kimse için mâna ile naklin câiz olmasına şu husus delâlet eder; Arap olmayanlara şeriatı kendi dillerinde açıklama hususunda icmâ vardır. Arapçanın başka dillere eş anlamlılarıyla dönüşümü câiz olunca, Arapçanın kendi içindeki mürâdifi (eş anlamlısı) evleviyetle câiz olur... Sahâbenin farklı lafızlarla naklettikleri aynı olaylar da bunun câiz olduğuna delâlet eder".⁴⁴

Ayrıca İbn Avn'ın sözünden Nehaî'nin lafızlara önem vermediği sonucunu çıkarmak doğru gözükmemektedir. Zira bizzat kendisinin lafızlara dikkat eden kişilerden hadis aldığına

³⁷ Tayyar Altıkulaç, "Hammâd b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/489.

³⁸ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb* (y.y. 1410/1990), 314.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cûfi el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1986), 1/334.

⁴⁰ Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: Lecnetü'l-hyâü'l-Maârif, 1372-1373/1953-1954), 1/355.

⁴¹ Selman Başaran, "Hadislerin Lafız ve Mâna Olarak Rivayeti Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Ocak 1991), 61.

⁴² Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 2/22.

⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 26.

⁴⁴ Hücetü'l-İslâm Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Medine: y.y. 1413/1993), 2/278-280.

dair *Sünen-i Dârimî*'nin mukaddimesinde geçen sözleri son derece dikkat çekicidir. O, Umâre b. Ka'kâ'ya (öl. ?): "Bana hadis nakledeceğin zaman Ebû Zür'a'dan (el-Becelî) (öl. ?) naklet. Çünkü o, bana bir hadis rivayet etmişti de bir sene sonra ona aynı hadisi sorunca bir harfinde bile noksanlık yapmadı."⁴⁵ diyerek bu husustaki hassasiyetini ortaya koymuştur.

Nehaî'nin -en azından bir kısım hadisleri- mâna ile rivayet etmesinin iki sebebinin bulunduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi onun fıkıhçı yönü, ikincisi ise hadis yazımına karşı olmasındır. Fıkıhçı yönü ile kastedilen, Nehaî'nin rivayetlerin belli yerlerini alıp kalan kısmını ise terk etmesine yönelik gösterdiği tavrıdır. Nitekim onun: "Ben bir hadisi dinlerim, alınacak kısmını alır gerisini bırakırım."⁴⁶ dediği ve hadisin belli kısımlarını alma hususunda bir beis görmediği nakledilmiştir. Bu rivayetler onun nakle dönük metodunun fikhî bir zemine oturduğunu göstermektedir. Bu da, sonraları ehl-i re'y ve Hanefiler olarak anılacak olan ekolün, ehl-i hadisten farklı olarak daha I. asırda rivayetlere bir fakih mantığıyla yaklaştıklarının göstermesi açısından önemlidir. Zira onların amacı, bir hadis râvisi gibi salt sened ve metinler nakletmek değil, bununla birlikte hadislerdeki hükümleri ve bu rivayetlere kıyâs edilebilecek diğer başka meseleleri ortaya koymaktır. Nitekim mânen rivayette bulunan tâbiün âlimleri arasında en çok ön plana çıkanların ehl-i re'y olarak bilinen Kûfe fakihleri ve İbn Abbâs'ın öğrencileri olduğu söylenmiştir.⁴⁷

Nehaî'nin hadis nakledeken de bazı rivayetlerde hafzde bulunduğu yani belli kısımlarını nakletmediği belirtilmiştir. Nitekim talebesi Mansûr (öl. 132/750): "İbrâhim hadisleri hafzederdi. Ona: 'Sâlim b. Ebi'l-Ca'd (öl. 100/718-719) hadisleri tam olarak naklediyor.' deyince: 'Sâlim yazdı ben ise yazmadım.' cevabını verdi."⁴⁸ şeklinde bir nakilde bulunmaktadır ki bu durum da Nehaî'nin mâna ile rivayette bulunmasının sebeplerinden ikincisinin hadis yazımına karşı takındığı tavrı olduğunu göstermektedir. Bununla beraber İbn Abdilber (öl. 463/1071), Nehaî'nin bu sözleriyle hadis yazımının faziletini kabul ettiğini belirtmektedir.⁴⁹

Nehaî'den hadis yazımı ile ilgili farklı rivayetler nakledilmektedir. Bunlardan bir kısmında o, hadis yazımını hoş görmezken; bazısında ise kendisinin de yazıyı kullandığı aktarılmaktadır. Rivayetlerin geneline bakıldığında ise menfi tarafın daha ağır bastığı görülmektedir. Örneğin o, kendisinin hiçbir şey yazmadığını söylemekte,⁵⁰ hadis naklinde hafızta bulunduğu belirtilip, kendisine: "Sâlim b. Ebi'l-Ca'd hadis konusunda senden daha mı tam?" diye sorulduğunda: "O (hadisleri) yazdı, ben ise yazmadım." şeklinde cevap vermektedir.⁵¹ Yine onun, yazı malzemesini sevmediği⁵² ve ilmi yazmayı kerih gördüğü nakledilmiştir.⁵³ Nehaî'nin yazıyı kerih görmesinin sebebi; ilimde esas olanın hafıza olması, yazının ise bunu ikinci plana düşürme tehlikesi bulunmasıdır. Nitekim o: "(İlmi) yazmayın, sonra yazdıklarınıza güvenirsiniz (böylelikle ilim hafızalardan silinir)."⁵⁴ diyerek bu konudaki endişesini dile getirmiştir.

Nehaî'nin yazıyı kerih görmesine benzer bir tavrı hocalarında da görmek mümkündür. Nitekim Nehaî: "Onlar (hocaları) yazmayı kerih görürlerdi." diyerek hocalarının konu hakkındaki tutumlarını nakletmiştir.⁵⁵ Bu bağlamda Abdullah b. Mes'ûd, Alkame ve Mesrûk'un

⁴⁵ Dârimî, *Müsned*, 1/397.

⁴⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/225.

⁴⁷ Mustafa Tatlı, *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 422.

⁴⁸ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. Ebû Eşbâl ez-Züheyrî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 1/297.

⁴⁹ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 1/297.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 8/388.

⁵¹ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 1/298.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/217-218.

⁵³ Dârimî, *Müsned*, 1/414.

⁵⁴ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 1/291.

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidu'l-ilm*, thk. Saîd Abdulgaffâr Ali (Kahire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008), 45.

da yazıyı kerih gördükleri nakledilmiştir. Yine Nehaî, Abîde'nin (öl. 72/691) yanında yazıyı kullandığını ancak onun: "Benden yazmayı devamlı hale getirme."⁵⁶ diyerek kendisini uyardığını bildirmiştir. Nehaî'nin bu konuda talebelerini de etkilediği söylenebilir ki Mansûr, Muğire ve A'meş'in de yazıyı kerih gördükleri aktarılmıştır.⁵⁷ Hatta bir keresinde o, yanında yazan talebesi Hammâd b. Ebî Süleymân'a (öl. 120/738): "Seni bundan men etmedim mi?" şeklinde uyarıda bulunmuştur.⁵⁸ Kal'acî de bu durumu: "Nehaî, hadis nakledeceği zaman hafızasından nakleder, herhangi bir şey yazmaz, talebelerine de bu konuda izin vermezdi." şeklinde belirtmiştir.⁵⁹ Neticede yazıya karşı olan bu tavrın Kûfe ekolünün öncüleri sayılan Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Abdullah b. Mes'ûd'un konu hakkındaki olumsuz görüşlerinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Hz. Ömer'in sünnetleri yazmak isteyip ashâb ile istişâre ettiği ancak daha sonra Kur'an'ın ihmal edilmesi endişesiyle bundan vazgeçtiği nakledilmiştir.⁶⁰ Yine Alkame ve Esved'in içinde hadisler bulunan bir sahife ile İbn Mes'ûd'a geldikleri ancak onun: "Kur'an dışında bir şeyle meşgul olmayın." diyerek o sahifeyi imha ettiği rivayet edilmektedir.⁶¹ Her iki rivayette de yazıya karşı tutumun Kur'an'ın ihmal edilme ihtimalinden kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla bu rivayetlerden anlaşılan yazıya karşı aslî bir muhalefetin bulunmadığı, bu ihtimal ortadan kalktığı zaman yazının kullanılabilirdir. Nitekim zamanla ve özellikle tedvîn sonrası yazı, ilmin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir.

Nehaî'nin yazıyı kullandığını gösteren bir kısım rivayetler de vardır. Örneğin zikri geçen Abîde rivayetinde onun yazıyı kullandığı görülmektedir. Yine Katâde'nin (öl. 117/735) yazılı olarak kendisine emzirmekle alâkalı sorular sorduğu, Nehaî'nin de buna aynı şekilde yazarak cevap verdiği nakledilmiştir.⁶² Nehaî'nin: "İlmi hıfzederek alıyorlardı. Sonra tembellik sebebiyle yazmak onlara mübâh hale geldi."⁶³ sözünden yazıya karşı aslî bir muhalefetinin olmadığı, daha önce belirtildiği üzere bunu, hafızanın önüne geçme endişesinden dolayı kerih gördüğü anlaşılmaktadır. Netice itibarıyla Nehaî, genel olarak hocalarının da metodu üzere yazıyı hoş karşılamamış ve ilmi şifâen aldığı gibi aynı şekilde aktarmayı tercih etmiştir. Ancak bu durum, onun yazıyı hiç kullanmadığı anlamına gelmemektedir.

Yukarıdaki nakillerden; Nehaî'nin hadisleri tahammül ederken onların fikhî kısımlarına odaklandığı, edâ ederken ise onları yazmaması nedeniyle yine bazı kısımlarını nakletmediği anlaşılmaktadır ki onu mâna ile rivayete sevk eden ana sebeplerin bunlar olduğu görülmektedir. Ancak onun hadisleri mâna ile rivayet etmesine yukarıda zikredilen İbn Sîrîn rivayeti dışında bir eleştiri tespit edilememiştir. Dolayısıyla İbn Avn'ın bu tenkidi kişisel bir görüş olmaktan öteye geçmemektedir.

Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis* isimli eserinde Nehaî'nin senede önem vermekten çok, metne ve muhtevâyâ önem verdiğini, bu yüzden mürsel rivayetlerde bulunup hadisleri mâna ile rivayet ettiğini belirtmiştir ki bunun acele verilmiş bir hüküm olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴ Zira mâna ile rivayet meselesinde daha önce geçtiği gibi konu onun senede önem vermemesi olmadığı gibi aşağıda geleceği üzere mürsel rivayet mevzusunda da meselenin sebebi bu değildir.

3. İrsâl Yapması Meselesi

Nehaî'nin mürsel rivayetlerde bulunması konusuna gelince, rivayetlerinin sahihlik-zayıflık açısından değerlendirilmesi dışında açık bir eleştiri tespit edilememiştir. Sadece İbn

⁵⁶ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî*, 1/276-284.

⁵⁷ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî*, 1/290.

⁵⁸ Dârimî, *Müsned*, 1/415.

⁵⁹ Kal'acî, *Mevsûa*, 1/145.

⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 49.

⁶¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 49-56.

⁶² Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü's-süğrâ*, thk. Merkezü'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012), "Kitâbu'n-nikâh" 51, (No. 3336).

⁶³ Serahsî, *Usûl*, 1/357.

⁶⁴ Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 209.

Hacer, onun hakkında: "Sikadır ancak çok irsâl yapardı."⁶⁵ şeklinde eleştiri çağrıştıran bir ifade kullanmıştır. Fakat Âmidî'nin de (öl. 631/1233) belirttiği üzere irsâl yapmak tâbiûn tabakasında sıkça görülen bir olgudur⁶⁶ ki bunu yalnızca Nehaî için bir eleştiri olarak görmek isabetli olmayacaktır. Nitekim Taberî (öl. 310/923), bütün tâbiûn tabakasının mürselin kabulü hususunda ittifak edip hicrî 200 yılına kadar bunu inkâr eden kimse olmadığını, ilk defa İmâm Şâfiî'nin mürsel rivayetleri kabul etmediğini belirtmektedir.⁶⁷ Kevserî'nin değerlendirmeleri de konuya ışık tutacak niteliktedir:

"Hanefîler, irsâl yapan kişinin sika olması durumunda müsned haberler gibi mürsel rivayetlerin de kabul edileceği görüşündedir. Hicrî II. yüzyılın başına kadar sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn fukahâsının çoğunluğunun uygulaması bu şekildedir. Şüphesiz mürselleri, özellikle de büyük tâbiûnlerin mürsellerini kabul hususunda gevşek davranmak sünnetin yarısını terketmek anlamına gelmektedir. Selef âlimlerinden bir kısmının, irsâl yapan bazı kimseleri ağır bir şekilde eleştirmesi konu dışı bir tartışmadır. Çünkü bu eleştiriler irsâl yapan râvinin sika olmayışından kaynaklanmaktadır ki bu tarz tenkitlerin müsned rivayetlerde bulunan bazıları hakkında da olduğunu görürsün. O takdirde konu, isnad veya irsâl konusu değil; râvinin sikahlığı meselesidir."⁶⁸

Nehaî'nin çokça mürsel rivayetlerde bulunduğu doğru olmakla birlikte hem onu hem de diğer râvileri irsâle sevk eden birtakım âmiller bulunmaktadır. Bunların râviden, hocadan ve rivayetten kaynaklanan sebepler olduğu belirtilmiş ve konu tafsilatlı olarak ele alınmıştır.⁶⁹ Bu sebeplerden birinin rivayetin fetvâ, eğitim veya müzâkere meclislerinde aktarılması olduğu söylenmiştir. Şöyle ki râvinin amacı bu gibi yerlerde çoğu kere senedi değil metni zikretmektir. Nitekim bu gibi durumlarda maksat rivayeti zikretmek olduğundan sened ya tamamen ya da kısmen hafzedilir.⁷⁰ Yine İbn Abdilber, râvilerin irsâl yapma nedenlerini saydıktan sonra bu hususta asıl olanın muhaddisin durumu olduğunu, eğer o sadece sikalardan rivayet eden sika bir kimse ise rivayetleri ister müsned ister mürsel olsun kabulünün gerektiğini, ancak zayıf kimselerden rivayetleri varsa ve bu hususta müsamaha gösteriyorsa o takdirde haberi naklettiği kimsenin ismini verene kadar irsâlleri hakkında tevakkufun gerektiğini belirtmektedir.⁷¹

Nehaî'nin irsâl yapma sebebini talebesi A'meş'in naklettiği bir haberde yine kendisi bildirmektedir. Bu haber, A'meş'in "İbrâhim'e: 'Bana Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayette bulunacağın zaman isnadı ile rivayet et.' dedim. O da cevaben: 'Ben size falancadan o da Abdullah'tan dediğim zaman o hadisi sadece o kişiden dinlemişimdir. Ancak Abdullah dedi ki şeklinde rivayet edersem o haberi Abdullah'tan rivayet eden birçok kişiden almışım.' dedi." şeklindedir.⁷² Bu nakilden anlaşıldığı kadarıyla Nehaî'nin irsâl yapmasının sebebi seneddeki kişi veya kişileri gizlemek değil bilakis râvi çokluğu sebebiyledir ve bu da hadislerin isnadları açısından aranılan bir husustur. Ayrıca Nehaî'nin fıkıhla meşhur bir âlim olduğu düşünüldüğünde, ilim meclislerindeki rivayetlerinin yukarıda geçtiği üzere daha çok fetva veya müzakere amaçlı olduğunu ve dolayısıyla irsâle başvurduğunu söylemek mümkündür.

Mürsel rivayetlerinin kabul açısından değerine gelince tespit edilebildiği kadarıyla sadece Zehebî, Nehaî'nin ister Abdullah b. Mes'ûd'dan ister başkasından olsun bu tarz

⁶⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Âdil Mürşîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 35.

⁶⁶ Ebu'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Riyâd: Dâru's-Samîi', 1424/2003), 2/150.

⁶⁷ İbn Abdilber, *Temhîd*, 1/195.

⁶⁸ Kevserî, *Fikhü ehli'l-İrak ve hadisühüm*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1422/2002), 32-33.

⁶⁹ Konunun tafsilatlı bir anlatımı için bk. Abdülkerim Ahmed el-Vüreykât, "Râvilerin Hadisleri Mürsel Rivâyet Etme Sebepleri", çev. Mehmet Turan, *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*, haz. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 11-35.

⁷⁰ Vüreykât, "Râvilerin Hadisleri Mürsel Rivâyet Etme Sebepleri", 30.

⁷¹ İbn Abdilber, *Temhîd*, 1/208-209.

⁷² Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2/239.

rivayetlerinin tamamını delil olarak saymamaktadır.⁷³ Onun dışında ise Beyhakî (öl. 468/1066), Nehaî'nin irsâllerinin sahih olmasını sadece Abdullah b. Mes'ûd'dan yaptığı rivayetlerle sınırlamış,⁷⁴ İbn Receb el-Hanbelî de (öl. 795/1393) bu görüşü paylaşmış ve yine Beyhakî'den, Nehaî'nin bir kısım meçhul kişilerden nakillerde bulunduğunu aktararak bazı isimleri örnek vermiştir. Ancak muhakkik Nurettin İtr (öl. 2020) dipnottaki açıklamasında bu kişilerin meçhul sayılmasının doğru olmadığını kaynaklarıyla göstermiştir.⁷⁵ Ayrıca Şu'be de (öl. 160/766) Nehaî'nin Hz. Ali'den yaptığı mürsel rivayetleri zayıf saymaktadır.⁷⁶

İbrâhim en-Nehaî'nin mürsellerinin tamamını ya da bir kısmını zayıf sayan âlimlere dikkat edildiğinde hepsinin ehl-i hadis olduğu ve Şu'be hariç diğerlerinin hicrî V. asır ve sonrası ulemadan oldukları göze çarpmaktadır. Nitekim Hanefîlere göre ilk dönem mürselleri hüccettir. Hatta İsâ b. Ebân'a (öl. 221/836) göre mürsel müsnedden daha güçlüdür.⁷⁷ Nehaî'nin mürsellerini tenkid eden ehl-i hadis bu değerlendirmelerinde, mürsel rivayetlere yaklaşım tarzlarının etkilerini görmek mümkündür.

Bütün ehl-i hadis Nehaî'nin mürsellerine karşı aynı tavır takınmış değildir. İmâm Şafîî'nin Nehaî ve emsali kişiler hakkındaki "Onlar ancak sika kişilerden hadis alır." sözü daha önce aktarılmıştı. Yine Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) "İbrâhim'in mürselleri bana Şa'bî'nin mürsellerinden daha sevimlidir."⁷⁸ ve "İbrâhim'in mürselleri Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Hasan'ın (öl. 110/728) mürsel rivayetlerinden daha sahihtir." diyerek bu konudaki görüşünü ortaya koymaktadır.⁷⁹ Ayrıca İbn Abdilber, sadece sika râvilerden hadis almakla bilinen kişilerin tedlîs ve irsâl yoluyla yaptığı rivayetlerin makbul olduğunu belirtip İbrâhim en-Nehaî'nin mürsellerinin de muhaddisler nazarında sahih olduğunu belirtmiştir. Devamında, Nehaî'nin mürsellerinin müsnedlerinden daha kavî olduğunu belirtmekte ancak İbrâhim'in bu konuda başkaları için bir ölçü olmadığını vurgulamaktadır.⁸⁰ Son dönem araştırmacılarından Metin Yiğit de, mürsel hadislerle ilgili açtığı başlık altında şunları söylemektedir:

"Ebû Hanîfe, özellikle İbrâhim en-Nehaî'den aktardığı mürsel hadislerle dayanır. Ebû Hanîfe'nin istidlallerinde Nehaî'ye ait rivayetlerin özel bir ağırlığı bulunmaktadır. Muhtemelen bu da İbrâhim'in ilmi kişiliğinden ve rivayetlerinin sahip olduğu genel itibardan kaynaklanmaktadır. Nehaî'nin mürselleri konusunda ulemâ arasında yaygın bir kabul vardır".⁸¹

Yine Nâsırüddin el-Elbânî de (öl. 1999) çalgı aletleri çalmanın haram oluşunun hikmetiyle ilgili rivayetleri sıralarken Nehaî'den mürsel olarak gelen bir nakil hakkında şunları zikretmektedir:

"Malumdur ki İbrâhim en-Nehaî kadri yüce, sika bir tâbiidir. Bu sebeple yaş olarak kendisinden büyük olmasalar da hocalarından birçok kişiden rivayet ettiğinde en azından kendisi gibi tâbiilerden rivayet eder. Dolayısıyla Nehaî'nin böyle kimselerden rivayeti, o kişilerin bir topluluk olmaları sebebiyle nakillerine karşı bir güven hâsıl eder. Zira açıkça görüleceği üzere onlar, tâbiilerden oldukları ve Nehaî'nin kendilerinden rivayette buldukları hocaları oldukları için İbn Mes'ûd'dan yaptıkları rivayetlerde yalan üzere ittifak etmeleri şöyle dursun, hata etmeleri bile uzak bir ihtimaldir. Özellikle de o, biyografisinde geçtiği üzere A'meş'in dediği gibi hadis sarrafıdır. Dolayısıyla Nehaî'nin, onların sıdkından ve hıfzından emin olmadığı halde onlardan rivayet etmesi asla makul değildir ki onlar bize göre Nehaî vesilesiyle meçhullükleri telâfi olan bir topluluktur... Bu sebeple hadis imâmılarından birçoğu Nehaî'nin mürsellerini sahih kabul

⁷³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/204.

⁷⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/93.

⁷⁵ İbn Receb, *Şerhu İlelî't-Tirmizî*, 1/294-295.

⁷⁶ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü'l-merâsîl*, thk. Şükrullah b. Ni'metillah el-Kücânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 6.

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/360-361.

⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Me'mun es-Sâgarci (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 4/522.

⁷⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdadî, *Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız – Gazve Büder (Dimaşk: Matbûâtu Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyye, 1405/1985), 1/120.

⁸⁰ İbn Abdilber, *Temhîd*, 1/220-230.

⁸¹ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 169.

etmişlerdir... Bu hüküm (Nehaî'nin mürsellerine itimat edilmesi) İbrâhim'in sadece "kâle Abdullah" demesine münhasır değildir. "An Abdillâh" demesi de aynı şekildedir ki iki ibâre arasında açık bir fark olmaması da bunu teyit eder. Yine o, sorumluluğunu yerine getirmek adına her iki durumda da "an racûlin" dememektedir. Bu sebeple hükümde eşittirler".⁸²

Buraya kadar zikredilen nakillerde görüleceği üzere Nehaî'nin mürselleri genelde sahih kabul edilmekle beraber bazı ehl-i hadis âlimlerince bir kısım rivayetleri zayıf sayılmıştır. Esasında bu konu tâbiûn tabakasında yaygın olduğu için mürselleri hakkında konuşulan tek kişi Nehaî değildir. Üstelik onun mürselleri diğer tâbiûn âlimlerine göre daha üst bir konumdadır. Dolayısıyla irsâl mevzusunu Nehaî için bir eleştiri unsuru olarak kabul etmek yerine sadece bir rivayet değerlendirmesi olarak görmek daha doğru gözükmemektedir ki âlimlerin genel görüşü de bu yöndedir.

Burada Nehaî hakkındaki tedlîs ithâmını da zikretmek gerekir. Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014), müdellis râvileri tanıtırken Nehaî'yi, cerh edilen râvilerden tedlîs yoluyla hadis nakleden kimseler başlığı altında zikretmektedir. Hâkim, ilgili bölümde Nehaî'nin Abdullah b. Mes'ûd ile kendi arasına bazen Hüneyy b. Nüveyra (öl. 80/699), Sehm b. Mincâb (öl. ?) ve Hizâme et-Tâî'yi (öl. ?) koyduğunu ve ara sıra bu râvilerden tedlîs yoluyla hadis rivayet ettiğini söylemektedir.⁸³ Tespit edilebildiği kadarıyla Nehaî, İbn Nüveyra'dan metin olarak sadece bir hadis nakletmiş ve bu rivayet de *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Sünen-i İbn Mâce*, *Musannef-i İbn Ebî Şeybe* ve *Müsned-i İmâm Ahmed* gibi eserlerde yer almıştır.⁸⁴ İlgili senedle alâkalı yapılan araştırmada Nehaî'nin tedlîs yaptığına dair herhangi bir açıklama ya da imâyâ rastlanmamış, bilakis Bedrüddîn el-Aynî (öl. 855/1451) hadisin isnadıyla ilgili olarak ceyyid ve hasen tabirlerini kullanmış, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) Hüneyy'in meçhul bir râvi olduğu yönündeki beyanına itiraz ederek onun meşhur bir râvi olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Ricâl ve cerh-ta'dîl literatüründe Hüneyy'den hadis nakledenler arasında Nehaî'nin de ismi geçmekte, böylelikle hem hadis metinleri ve şerhleri hem de ricâl ve cerh-ta'dîl eserleri açısından Hâkim'in bu beyanı doğru gözükmemektedir.⁸⁶

Nehaî'nin Sehm b. Mincâb'dan rivayetleri *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i İbn Mâce*, *Müsned-i İmâm Ahmed* ve daha birçok kaynakta yer almaktadır.⁸⁷ Hadis şerhlerinde ise Nehaî'nin Sehm'den tedlîs yaptığına dair bir açıklama bulunamamıştır. Ricâl ve cerh-ta'dîl eserlerinde Nehaî'nin Sehm'den rivayette bulunan kişiler arasında yer alması da göz önüne alındığında Hâkim'in Nehaî hakkındaki tedlîs iddiasının doğru olmadığı görülmektedir.⁸⁸ Devamında yapılan araştırma neticesinde Nehaî'nin kendisinden tedlîs yaptığı ileri sürülen bir diğer isim olan Hizâme et-Tâî'den ise hiçbir rivayetine rastlanmamıştır.

4. Arap Dilinde Hatalar Yapması Meselesi

İbrâhim en-Nehaî'nin Arap dilinde hatalar yapması ile ilgili olarak ilk dönemlerden tespit edilebildiği kadarıyla Hâlid b. Seleme el-Mahzûmî'den (öl. 132/749-750) gelen bir nakil

⁸² Nâsîrüddin el-Elbânî, *Tahrîmu âlâtî'd-darb* (b.y., Mektebetü'd-Delîl, 1418/1997), 145-146.

⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmî'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellâm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 349.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996), 6/274 (No. 3728); Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef li İbn Ebî Şeybe*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 1427/2006), 14/304-305, (No. 28506); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998), "Kitâbu'l-Cihâd", 110 (No. 2659); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "ed-Diyât", 30 (No. 2681).

⁸⁵ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi mebnâni'l-ahbâr fi şerhi Meânî'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Dımaşk: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1429/2008), 15/271-272.

⁸⁶ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1371/1952), 4(2)/111; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/317-318.

⁸⁷ Müslim, "Kitâbu'l-Hac", 1358; Nesâî, "Kitâbu'l-Cenâiz", 21 (No. 1883); İbn Mâce, "Ebvâbu ikâmeti's-salavâti ve's-sünneti fihâ", 105 (No. 1157); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/136 (No. 11592).

⁸⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/939; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/127.

vardır. O, İbrâhim'i konuşmasında hatalar yapan birisi olarak gördüğünü söylemektedir.⁸⁹ Daha sonraki asırlarda ise Zehebî, Nehaî'nin Arapça'ya tam vâkif olmadığını ve zaman zaman hatalar yaptığını belirtmiştir.⁹⁰ Konuyla ilgili olarak Kal'acî'nin şu değerlendirmeleri dikkat çekicidir:

"İbrâhim, hadisleri mâna ile nakletmekte ve âlimler de onun rivayetlerini kabul etmekte ve bazıları onun ismini en sahih isnadlarda saymaktadırlar. Ulemâ, Arapça'yı iyi bilmeyen kimselerin rivayetlerinin kabul edilmemesi hususunda ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla âlimlerin onu sika olarak görmesi ve rivayetlerini kabul etmesi lügat hususundaki hâkimiyetine ve lisanının hatadan korunmuş olmasına bir delildir. Yoksa nasıl olur da onun mâna ile rivayetleri kabul edilebilir?"⁹¹

Zehebî muhtemelen bu görüşünü Hâlid'den almış, o ise Nehaî hakkındaki bu değerlendirmesinde tek kalmıştır. Dolayısıyla ondan gelen bu nakli şâz bir görüş olarak değerlendirmek gerekmektedir ve esasında bunu da bir eleştiri olarak kabul etmek isabetli değildir. Zira gerek neseben gerekse -ayrıntıları yukarıda zikredildiği üzere- ilmen Nehaî'nin Arap diline olan vukûfiyetini kabul etmek lazım gelir. Ayrıca onun bu husustaki hatalarına dair örnekler de sunulmuş değildir.

5. Ebû Hüreyre Hakkındaki "Fakih Değildir" Sözü

Tespit edilebildiği kadarıyla Nehaî'nin, Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını söylediği ve bu yüzden de tenkide uğradığı bilgisini nakleden ilk kişi yine Zehebî'dir.⁹² Ondan önceki kaynaklarda Nehaî'nin böyle söylediğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Diğer kaynaklarda ise bu mesele genel ifadelerle "bazıları dedi ki" veya "Hanefiler dediler ki" şeklinde sunulmaktadır.⁹³ Serahsî'nin (öl. 483/1090), Nehaî'den naklettiğine göre ise meselenin Nehaî'ye özel bir durum olmadığı genel olarak Kûfe ekolünün böyle bir temayülde olduğu anlaşılmaktadır ki buna göre Nehaî şöyle demektedir: "Onlar (Kûfe ehli), Ebû Hüreyre'nin bir kısım hadislerini alır, diğer bir kısmını ise bırakırlardı".⁹⁴ Nehaî'den benzer bir sözü de yine Zehebî nakletmektedir. Buna göre Nehaî: "Onlar (Kûfe ehli) Ebû Hüreyre'nin hadislerinin çoğunu mensûh görüyorlardı." demiştir.⁹⁵

İlgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hüreyre hakkındaki kanaat Nehaî'nin şahsi görüşü olmayıp ilk dönem Kûfe ekolünün genel fikriyatını yansıtmakta dolayısıyla eleştirinin odak noktasını Nehaî değil, onun da mirasçısı olduğu Kûfeli âlimler oluşturmaktadır. Zira Nehaî sadece Irak ekolünün söz konusu kanaatlerini aktaran bir kişi durumundadır. Zehebî'nin meseleyi Nehaî'nin şahsına indirgemesi ise isabetli bir tutum değildir. Kaldı ki konu Ebû Hüreyre'nin bütün rivayetleri değil sadece usûle yani Kur'an ve sünnetin genel fikhî bütünlüğüne aykırı olarak gördükleri birtakım nakilleridir ki bunu yapanlar sadece ilk dönem Hanefileri değil aynı zamanda Hz. Âişe (öl. 58/678) gibi sahâbe tabakasından olan kişilerdir.⁹⁶ Ebû Hüreyre'nin âdil olmasından dolayı İsa b. Ebân, bir vehim durumu olmadıkça rivayetlerinin kabul edileceğini vurguladıktan sonra şunları söylemektedir:

"Kıyâsa ve ma'rûf sünnete muhalif olmadıkça Ebû Hüreyre'nin rivayetleri kabul edilir. Ebû Hüreyre âdil, sözü ve rivayetleri makbul ve Resûlullah (s.a.v) adına yalan ithamından uzaktır. Ancak şu kadar var ki insanoğlunun vehim ve hataya düşmekten yana bir payı vardır. Dolayısıyla

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 1/348.

⁹⁰ Zehebî, *Mizân*, 1/204.

⁹¹ Kal'acî, *Mevsûa*, 1/116.

⁹² Zehebî, *Mizân*, 1/204.

⁹³ Meseleye dair bir örnek için bk. Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerh-i Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1349-1353/1930-1934), 1/32.

⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/341.

⁹⁵ Zehebî, *Siyer*, 4/528.

⁹⁶ Meseleye dair bir örnek için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-îrâdi me'stedrekethü 'Âişe ale's-sahâbe*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1390/1970), 112-128.

seleften her kim bir rivayet hakkında soruşturma (tesebbüt) ortaya koyarsa biz de o rivayeti araştırırız ve durumunu belirlediğimiz ölçüde ona itibar ederiz".⁹⁷

İsâ b. Ebân'ın sözlerinden anlaşıldığı üzere tenkit konusu olan Ebû Hüreyre rivayetleri, sadece dinin genel prensiplerine ve ma'rûf sünnete muhalif, vehim ve hata içeren haberler olup onun, bunun dışında kalan ve çoğunluğu teşkil eden nakillerini kapsamamaktadır. Konuyla ilgili bir çalışma kaleme alan Ufuk Dağlıoğlu, Hanefîlerin, Ebû Hüreyre'nin naklettiği on bir rivayeti tartışma konusu yaptıklarını belirtip bunları sıraladıktan sonra şunları kaydetmektedir:

"Hanefî fukahâsının Ebû Hüreyre'ye yönelik herhangi bir ithamda bulunmadıkları, râvîlerin sınıflandırılmasında ittifakla onu ikinci grup, yani adalet ve zabtıyla maruf râvîler arasında zikrettikleri görülmektedir. Ağırlıklı görüş Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığı yönündedir. Genel olarak onun kıyasla çelişen rivayetleri, fakih sahâbî olmaması ve selef âlimlerinin de ilgili rivayetle amel etmemesi gerekçesiyle kabul edilmemiştir. Fakat bu mevzuda başta Kerhî (öl. 340/952) olmak üzere farklı düşünen fakihler de bulunmaktadır".⁹⁸

Serahsî de ma'rûf râvîleri iki kısma ayırmış; birincisini fıkıh ve ictihâdıyla, ikincisini ise adâlet ve hıfzıyla bilinenler şeklinde taksim ederek Ebû Hüreyre'yi bu kısımda sayıp bunun sebeplerini açıklamıştır. Bununla beraber onun adalet ve hıfzda en önde gelenlerden olduğunu belirterek hadislerinin genelinin kabul edildiğini sadece kıyâsa muhalif olan az bir kısmının bunun dışında kaldığını söylemiştir.⁹⁹

Netice itibarıyla Ebû Hüreyre meselesinde sadece Nehaî'yi tenkit etmek doğru bir tutum değildir. Eğer bir eleştiri getirilecekse bunun Hanefîlerin mirasçısı olduğu ilk dönem Kûfelîlerinin tamamını kapsaması gerektiği göz önünde tutulmalıdır. Ayrıca Kûfelîlerin kıyasa muhalif gördükleri Ebû Hüreyre hadisleri, genel rivayetleri içinde sayıca son derece azdır.

Burada Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetlerine ehl-i hadis âlimleri tarafından da birtakım eleştiriler getirildiği zikredilmelidir. Örneğin İbn Receb, kendi görüşüne muhâlif bir rivayet nakleden râvinin hadisinin zayıf sayılması ile ilgili açtığı bir başlık altında bu tarz rivayetlerin başta İmâm Ahmed (öl. 241/855) olmak üzere hadis hâfızlarının çoğunluğu tarafından zayıf görüldüğünü belirtmiş ve buna örnek olarak da Ebû Hüreyre'nin mestler üzerine mesh edilmesiyle alâkalı olan rivayetini getirmiştir. Bu hadis, İmâm Ahmed, Müslim (öl. 261/875) ve daha birçok hadis âlimi tarafından zayıf görülmüş, sebep olarak ise Ebû Hüreyre'nin mestler üzerine mesh etmeyi reddetmesi gösterilmiş, dolayısıyla bu konudaki rivayetinin sahih olamayacağı belirtilmiştir.¹⁰⁰ Bu nakilden de anlaşılacağı üzere mesele Nehaî'nin şahsı veya Kûfe ehliyle alâkalı olmayıp ehl-i hadis içinden de benzer gerekçelerle bir kısım itirazların yapılmasıdır.

6. Şîa'ya Nispeti Meselesi

İbn Kuteybe *el-Maârif* isimli kitabında Nehaî'nin ismini Şîa'ya mensup kişiler arasında zikretmektedir.¹⁰¹ O, aynı yerde daha birçok ilk dönem âlimini Şîa'ya, Mürchie'ye ve Kaderiyye mezhebine nispet ederek âdeta bir çeşit fişlemede bulunmuştur. Ancak onun bu isimler hakkındaki iddiası ispata muhtaçtır. Kaldı ki kendisi de bu hususlarda herhangi bir delil öne sürmeyip sadece peş peşe isimleri sıralamakla yetinmiştir.

Bir râviyi herhangi bir mezhebe nispet etmeden önce onun itikâdî görüşlerini belirtmek gerekse de İbn Kuteybe bunu yapmamıştır. Diğer kaynaklarda ise onun Şîî eğilimleri olup olmadığı ile alâkalı olan itikâdî görüşleriyle ilgili birtakım bilgiler bulunmaktadır. Örneğin bir

⁹⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî (Küveyt: et-Türâsü'l-İslâmî, 1414/1994), 4/127-130.

⁹⁸ Ufuk Dağlıoğlu, "Hanefî Fukahâsının Ebû Hüreyre ve Rivâyetlerine Bakışı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/8 (Ekim 2020), 7-19.

⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/340-341.

¹⁰⁰ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2/796-797.

¹⁰¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1412-1413/1992), 624.

adam Nehaî'ye "Ben Ali'yi Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Ömer'den daha çok seviyorum." deyince İbrâhim ona: "Eğer Ali senin bu sözünü duysaydı elbette sırtına vururdu (seni cezalandırırdı). Eğer siz bu görüşlerle bizim meclisimize katılıyorsanız artık gelmeyin." şeklinde karşılık vermiştir. Burada açıkça ilk iki halifeyi tafdil ettiği görülmektedir.¹⁰² Yine o: "(Hz.) Ali bana (Hz.) Osman'dan (öl. 35/656) daha sevgilidir ancak (Hz.) Osman'ı kötü bir şekilde anmaktansa gökten yere düşmeyi tercih ederim." demektedir ki İbn Kuteybe muhtemelen bu sözü üzerine onu Şiîler arasında saymıştır.¹⁰³ Ancak bir başka habere göre bir adam İbrâhim'in yanında Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün tutmuş, bunun üzerine Nehaî ona: "Eğer bu senin görüşün ise bir daha meclisimize katılma." diyerek mukabelede bulunmuştur.¹⁰⁴ Bu nakiller göz önüne alındığında Nehaî'yi klasik Şiî ekolüne nispet etmek doğru gözükmemektedir. Zira Zehebî ilk dönem itikadî mezhepleri tanımlarken şu bilgileri vermektedir:

"İlk asırda Sıffın vakasından sonra insanlar bir kısım gruplara ayrıldılar. (Bunlardan) *Ehl-i sünnet*, ilim ehli olup sahâbeyi sevenler ve onlar arasındaki tartışmalara girmekten kaçınanlardır. *Şiîler* Hz. Ali'ye karşı savaşanlar hakkında kötü konuşmakla beraber onların Müslüman ancak âsi ve zalim olduklarını söyleyenlerdir. *Nâsibîler* ise Sıffın'de Hz. Ali'ye karşı savaşmış ancak onun Müslümanlığını ve İslâm'daki önceliğini kabul edenler fakat Hz. Osman'ı yalnız bıraktığını savunanlardır. O zamanda herhangi bir Şiî'nin Hz. Muâviye (öl. 60/680) ve taraftarlarını tekfir ettiğini bilmiyorum. Aynı şekilde bir nâsibînin de Hz. Ali ve taraftarlarını küfre nispet ettiğini bilmiyorum. Ancak birbirleri hakkında kötü konuşmuş ve buğz etmişlerdir. Bugün ise Şîa -Allah onları kahretsin- sahâbeyi tekfirin yanı sıra cehalet ve düşmanlıkla onlardan teberri edip işi Ebû Bekir es-Siddîk'a kadar vardiıyorlar. Nâsibîler ise zamanımızda çok azdır ve ben onlardan Hz. Ali'yi ve başka bir sahâbîyi tekfir edeni bilmiyorum".¹⁰⁵

Zehebî'nin bu tanımlamalarına bakıldığında Nehaî'nin Şîa'dan ziyade Ehl-i sünnete nispeti daha doğru görünmektedir. Ancak Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan daha çok sevmesi yönündeki nakilden yola çıkarak onun hakkında bir Şiîlik ithamından -ki İbn Kuteybe'nin tercihi bu yöndedir- ziyade Mehmet Erdoğan'ın şu tespitleri çerçevesinde durumunu bir çeşit teşeyyû' şeklinde değerlendirmek daha yerinde olacaktır:

"Onun (Nehaî) Şîa yanlısı olmasının, daha sonraki dönemlerde şekillenmiş olan Şiîlikle pek ilgisi yoktu; çünkü o, halifeler arasındaki sıralamayı, aynı zamanda fazilet sıralaması olarak da kabul eder ve hiçbir zaman imâmın masumiyeti, ric'at gibi Şiî inançları benimsemezdi. Ehl-i Beyt sevgisi ve taraftarlığı olarak niteleyebileceğimiz bir duruşu vardı".¹⁰⁶

Şiî âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067), Nehaî'yi Hz. Ali ashâbî içinde sayması ise eleştiri konusu olmuştur.¹⁰⁷ İbn Kuteybe'nin Şiîlikle Râfizîliği ayrı tuttuğu, birçok büyük ehl-i hadis imâmını Şiîlerden sayması gözönüne alınarak onun Şîa'dan kastının Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan üstünlüğünü veya Hz. Muâviye ile savaşında onun haklılığını kabul edenler olduğu da söylenmiştir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Nehaî'yi sonraki dönemlerdeki yerleşik anlamıyla bir Şiî saymak yanlış bir çıkarım olacaktır. Hoca ve talebe silsilesine bakarak da bunun yanlışlığını görmek mümkündür. Zira onlar içinde Şiî olduğu bilinen kimseler bulunmamaktadır.

7. Re'y Meselesi

Nehaî, Kûfe ekolünün öncü isimlerinden olması hasebiyle tevârüs ettiği ilmî birikim vasıtasıyla naslardan hüküm çıkarma noktasında fikhî anlamda re'ye başvurmuş, ancak inanç sahasına giren konularda ise bundan sakınmıştır. Hatta böylesi hususlarda re'y belirtmenin

¹⁰² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/393.

¹⁰³ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/224.

¹⁰⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/224.

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyer*, 5/374. Vurgular tarafımızdan yapılmıştır.

¹⁰⁶ Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı A'zan Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2005), 1/327.

¹⁰⁷ Muhammed Enes Topgül, *Hadis Râvilerinde Şiîlik Eğilimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 195-196.

¹⁰⁸ Özen, "Nehaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/536.

bid'at olacağını savunarak bunu sert bir dille eleştirmiş ve bundan sakındırmıştır. Bu mânada onun, re'yi birisi itikadî diğeri amelî olmak üzere iki farklı anlamda kullandığı görülmektedir.

Nehaî'den nakledilen: "Re'y ashâbi, sünnet ehlinin düşmanıdır." sözü onun bu kavramı itikadî olarak kullandığını göstermekte ve din adına naslardan bağımsız olarak fikir beyan etmeyi kastetmektedir.¹⁰⁹ Zira o, Mürcie hakkında: "Bu sonradan türemiş re'y ehlinin sakının." diyerek açıkça bu kelimeyi bid'at anlamında kullanmıştır.¹¹⁰ Yine hevâ, re'y ve kıyâs ehlini kastederek: "Yemin olsun ki bunların ortaya çıkardıkları şeylerde zerre kadar hayır görmüyorum." demektedir ve: "İş ancak ilk neslin üzerinde olduğu durumdur." sözüyle itikadda re'ye karşı olduğunu açıkça belirtmektedir.¹¹¹

Yukarıdaki rivayetlere dikkat edildiğinde Nehaî'nin re'y kelimesini sünnetin zıddı olarak ve sonradan ortaya çıkan şeyler mânasında kullandığı görülmektedir. Bu da kelimenin ilgili dönem ve bağlamda, özellikle de Kûfe gibi kozmopolit bir coğrafyada, inançlarda meydana gelen nevezuhur fikirler hakkında yapılan bir eleştiri olduğunu göstermektedir. Yani buradaki ehl-i re'y aslında ehl-i hevâ mânasındadır ve Kûfe'deki fikhî anlayışla bir ilgisi bulunmamaktadır. İfade daha çok Hâricîler ve Mürcie gibi bid'at fırkalar için kullanılmıştır.¹¹²

Nehaî'nin amelî hususlarda ise mensubu bulunduğu Kûfe ekolünün yolunu takip ederek re'y kullandığı bilinen bir husustur. O, hocalarından tevarüs ettiği genel fıkıh mantığı çerçevesinde re'ye başvurmuş, hakkında naslarda açık hüküm bulunmayan konuları, bulunanlar ile kıyâs ederek ilgili hususları çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Nitekim Hasan b. Ubeydillâh en-Nehaî (öl. 139/756-757) kendisine: "Senden duyduğum her fetvayı işittin mi?" diye sorunca: "Hayır." cevabını vermiş, bunun üzerine: "İşitmediğin şeyler ile mi fetva veriyorsun?" denilince: "İşiteceğimi işittim. Duymadığım bir konu gelince onu daha önce duyduklarım kıyâs ediyorum." diyerek amelî noktada kendi re'y metodunu ortaya koymuştur.¹¹³

Nehaî'nin: "Re'y ancak rivayet ile, rivayet de re'y ile müstakim olur." sözü onun İslâmî ilimlere ve ortaya çıkan meselelere bakış açısını tam olarak ortaya koymaktadır.¹¹⁴ Zira o, özellikle sonraki dönem ehl-i hadisin re'ye yüklediği anlam gibi sadece kendi fikir ve düşünceleri ile ortaya bir hüküm koymayıp, kendisine ulaşan rivayetlere de salt metinler olarak bakmamış, onları Kur'an, sünnet ve amel-i Kûfe gibi genel prensipler ışığında değerlendirerek bütüncül bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim A'meş: "İbrâhim'i hiçbir zaman bir konu hakkında kendi re'yi ile konuşurken görmedim." derken de bu duruma işaret etmiş, Nehaî'nin rivayetlerden bağımsız olarak kıyâs yürütmediğini ortaya koymuştur.¹¹⁵

Nehaî'ye bir hadis ulaştığı zaman kendi re'yini terk ettiği nakledilmiştir. Bu da onun esas itibarıyla naslara bağlı kaldığını ancak hüküm bulunmadığı zaman kıyâsı tercih ettiğini göstermektedir. Nitekim A'meş: "İbrâhim, bir kişi imâma uyduğu zaman onun solunda durması gerekir diyordu. Ona Semî' ez-Zeyyât'ın (öl. ?) İbn Abbâs'tan naklettiği Hz.

¹⁰⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222. Kevserî bu nakil ile alâkalı yaptığı açıklamada Nehaî'nin bu sözüyle furu' fıkhındaki ictihadı değil, Hâriciyye, Kaderiyye, Müşebbihe ve benzeri fırkalardan itikadda mütevâres sünnete muhalif olan rey ehlini kastettiğini belirtmektedir. Bk. Kevserî, *Fikhü ehlî'l-İrak ve hadîsühüm*, 23-24.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/391. Aynı yerde Nehaî'nin "İrcâ bid'attır." sözü de nakledilmektedir. Ancak burada ircâ görüşünün ilk ortaya çıkışı ile zaman içerisinde evrildiği süreç birbirinden ayrılmalıdır. Zira Mürcie ilk olarak Hâricî ve Şii grupların sahâbe hakkındaki aşırı tutumlarına bir tepki olarak ortaya çıkmış, daha sonraları günah işleyen ehl-i kible'nin dinden çıkmayacağı görüşünü savunmuş, ilerleyen zaman dilimlerinde ise imân ile birlikte hiçbir günahın zarar vermeyeceği fikrini benimsemiştir. Tenkit edilen ve bid'at sayılan ircâ görüşünün bu son görüş olduğu belirtilmektedir. Bk. Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 359-360. Ayrıca İbn Receb Mürcie'yi ağır, orta ve hafif olarak sınıflandırdığı bid'at çeşitleri içerisinde hafif olanlar arasında zikretmiştir. Bk. İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1/56.

¹¹¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/222.

¹¹² Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 65.

¹¹³ Kevserî, *Fikhü ehlî'l-İrak ve hadîsühüm*, 48.

¹¹⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, 4/225.

¹¹⁵ Dârimî, *Müsned*, 1/234.

Peygamber'in (s.a.v) namazdayken onu sağında durdurduğu hadisini naklettim. Kendi görüşünü bırakarak hadise uydu." diyerek Nehaî'nin hadislere bağlılığını göstermiştir.¹¹⁶ Ancak onun her hadisi kabul etmediği, bunun için birtakım şartlar ileri sürdüğü yukarıda zikredilmişti. Esasında Nehaî'nin rivayetleri gerek sened gerekse metin açısından değerlendirmesi de re'y meselesi içine dâhil edilebilir. Dönemin Kûfe şehri göz önüne alındığında sadece Nehaî'nin değil, hocaları ve akranları konumundaki diğer âlimlerin de aynı faaliyeti yürüttüğünü söylemek mümkündür.

Netice itibarıyla Nehaî'nin re'yi kıyâs ve ictihad mânasında kullandığı, hakkında hüküm bulunmayan konularda re'ye başvurduğu, rivayetleri değerlendirirken yine kıyâs-ı usûlî dikkate aldığı görülmektedir. Ancak o, hakkında nas bulunan konularda re'ye sakınmış ve nakle tâbi olmuş, özellikle itikadî mevzularda re'y kullanımını kesinlikle tasvip etmeyerek bunu son derece ağır bir dille eleştirmiştir. Son olarak Hüseyin Kahraman, Nehaî'nin Kûfe ekolü üzerindeki etkisi bağlamında şunları kaydetmektedir:

"Kûfe'de fıkıh çalışmalarının kendine has özellikler taşıyan bir ekol haline gelmesinde ve Ebû Hanîfe'nin fıkıh mantığının oluşmasında İbrahim en-Nehaî'nin büyük bir etkisi vardır. Zira en-Nehaî hocalarından öğrendiği fetvaları taklid etmemiş, bunların mantığını kavramaya ve ilkeler elde etmeye çalışmıştır... Dolayısıyla onun, rey ve kıyâsı gerçek anlamda varlık alanına çıkarıp belli bir yöntem kazandıran ve benimsediği bu anlayışın "Irak fıkıhı" şeklinde özel bir isim kazanmasını sağlayan ilk âlim olduğunu söylemek mümkündür".¹¹⁷

Sonuç

Nehaî hakkında dile getirilen ve yukarıda maddeler halinde sayılan eleştirilerin birtakım kişisel görüşler olmaktan öteye geçmediği tespit edilmiştir. Ulaşılan sonuçları maddeler halinde yazmak gerekirse:

a. Âsârı red meselesinde Nehaî'nin hadislerin kabulü noktasında sadece sened tenkidi ile yetinmeyip râvinin fakih olması ve Kûfe ehlinin amelîne uygunluk gibi şartlar aradığı görülmektedir. Dolayısıyla o, sened ve metnin durumunu birlikte değerlendirmiş ve bu sebeple ehl-i hadis kabul ettiği bir kısım rivayetlere mesafeli durmuştur.

b. Mâna ile rivayet konusunda ise Nehaî'nin bu tarz rivayetlerde bulunmasının hem yazıya karşı olan tutumundan hem de rivayetlere bir fakih mantığıyla yaklaşmış olmasından kaynaklandığı tespit edilmiştir. Ayrıca ehl-i hadis tarafından bile Nehaî konumundaki râviler için mâna ile rivayete cevâz verildiği de bilinen bir husustur.

c. Mürsel rivayet hususunda ehl-i hadisten bir kısım âlimlerin farklı değerlendirmelerine rağmen, yapılan incelemeler ve ilgili kaynaklardaki bilgiler Nehaî'nin mürsel rivayetlerine olan güveni göstermektedir.

d. Arapçada hatalar yapması ile ilgili yalnızca bir kişiden nakledilen tek bir rivayet mevcut olup, bunun da şâz olduğu görülmektedir.

e. Ebû Hüreyre konusunda da Kûfe ehlinin genel temâyülünü sürdüren Nehaî, nihayetinde şahsi bir tutum sergilememiştir. Dolayısıyla meseleyi Nehaî'ye indirgemek isabetli gözükmemektedir.

f. Onun, Şîa'ya nispeti ise İbn Kuteybe'nin bir tasnifinden kaynaklanmaktadır. Ancak bunu sonraki dönemlerde vücut bulan Şîa mezhebinden farklı olarak, diğer sahâbileri de sevmek kaydıyla ehl-i beyt sevgisi ve taraftarlığı şeklinde anlamak daha doğrudur.

g. Re'y meselesine gelince Nehaî'nin itikat alanındaki re'ye kaçındığı ve etrafını da bundan sakındırdığı görülmektedir. Ancak amelî hususlarda hakkında açık nas bulunmayan meselelerde yine Kur'an, sünnet ve amel-i Kûfe gibi usûller çerçevesinde re'ye başvurduğu da bir gerçektir.

¹¹⁶ Ebû Abdilazîz Kutbuddîn Şâh Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahman ed-Dihlevî el-Fârukî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1403/1983), 52-53.

¹¹⁷ Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, 208-209.

Makale boyunca ele alınan başlıklarda genel bir eleştiri tespitinden ziyade sadece bazı indî nakiller yer almıştır ki bunlar hakkında yapılan değerlendirmeler de söz konusu tenkitlerin büyük ölçüde isabetsiz olduklarını göstermektedir. Neticede meselenin özü, ehl-i re'y ve ehl-i hadisin rivayetlerin kabulü noktasında ortaya koymuş oldukları metot farklılığına dayanmaktadır. Bu farklılık da her iki grubun yer yer birbirlerini tenkit etmelerine sebep olarak ortada derin fikir ayrılıkları varmış izlenimini vermektedir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author declares that have no competing interests.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasîyullah b. Muhammed Abbâs. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.
- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Âlâî, Ebû Saîd Salâhüddîn Halil b. Keykeldî. *Câmiu't-tahsil fî ahkâmi'l-merâsîl*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Beyrut: Mektebetü'l-Nehdiyeti'l-Arabiyye, 1407/1986.
- Ali b. Medîni. *el-İlel*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hammâd b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/489. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-Sâmî', 1424/2003.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 20 Cilt. Dımaşk: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Başaran, Selman. "Hadislerin Lafız ve Mâna Olarak Rivâyeti Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991): 51-64.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1986.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Üceyl Câsim en-Neşmî. 4 Cilt. Küveyt: et-Türâsi'l-İslâmî, 1414/1994.
- Dağlıoğlu, Ufuk. "Hanefî Fukahâsının Ebû Hureyre ve Rivâyetlerine Bakışı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2020): 1-24.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1420/2000.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbuddîn Şâh Veliyyullah. *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1403/1983.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Risâle Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihî*. thk. Muhammed b. Lütfî es-Sebbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1317/1997.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhim. *Kitâbu'l-Asâr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355/1936.
- Elbânî, Nâsirüddîn. *Tahrîmu Âlâti'd-Darb*. b.y: Mektebetü'd-Delîl, 1418/1997.
- Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 317-341. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı, 2005.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 4 Cilt. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1410/1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Zühayr Hâfız. 4 Cilt. Medîne, 1413/1993.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellâm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmî'*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed bç Ali. *Takyîdü'l-ilm*. thk. Saîd Abdulgaffâr. Kâhire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*. thk. Ebû Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf - Süleym Muhammed Âmir - Muhammed Beşâr Avvâd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1439/2017.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Yahyâ Muhtar Gazzâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbu'l-merâsîl*. thk. Şükrullâh b. Ni'metillâh el-Kücânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed. *el-Musannefli İbn Ebî Şeybe*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesesü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1412-1413/1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Nureddîn İtr. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Melâh, 1398/1978.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Taküyyüddîn Osman b. Salâhiddîn . *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddîn İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1886.
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsûatü fikhi İbrâhim en-Nehaî*. 2 Cilt. Kâhire: Matâbiu'l-Hey'eti'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 1399/1979.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fikhü ehli'l-Irak ve hadîsühüm*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kâhire: el-Mektebet'ül-Ezheriyye li't-Türâs, 1422/2002.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*. y.y., 1410/1990.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Abdurrahman b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerh-i Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1349-1353/193-1934.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât. 8 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü's-sügrâ*. thk. Merkezu'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'mûmât. 9 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012.
- Özen, Şükrü. "Nehaî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32/535. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özkan, Halit. *Hicrî İlk Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâü'l-Maârif, 1372-1373/1953-1954.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Ali. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1390/1970.
- Tatlı, Mustafa. *Tâbiîn Döneminde Hadis Rivayeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Topgül, Muhammed Enes. *Hadis Râvilerinde Şîlik Eğilimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl İlminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk İki Asır)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *Kitâbu'd-duafâi'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Vüreykât, Abdülkerim Ahmed. "Râvilerin Hadisleri Mürsel Rivâtet Etme Sebepleri". *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*. Çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020. 9-38.
- Yahyâ b. Maîn. *Ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız-Gazve Büder. 2 Cilt. Dımaşk: Matbûatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu (Hicrî İlk Üç Asır)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Me'mun es-Sâgarcî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bahâdır. *el-İcâbe li îrâdi me'stedrekethü 'Âişe ale's-sahâbe*. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1390/1970.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 190-212

Çok Zayıf Hadis: Bir Mefhumun Geçmişten Günümüze Gelişim Seyri

*Very Weak Hadith: The Development of A Concept From the
Past to the Present*

Kadir ZEKİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kayseri Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam
Bilimleri Anabilim Dalı

Graduate Student, Kayseri University, Graduate Education Institute, Department of Basic
Islamic Sciences

Kayseri/Türkiye

kdrzek1993@gmail.com orcid.org/0009-0008-7128-5046

Halil İbrahim TURHAN

Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Eskişehir/Türkiye

haliliturhan@gmail.com orcid.org/0000-0002-7219-9632

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 07.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Zeki, Kadir – Turhan, Halil İbrahim. “Çok Zayıf Hadis: Bir Mefhumun Geçmişten Günümüze
Gelişim Seyri”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 190-212.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1462316>

Cite as: Zeki, Kadir – Turhan, Halil İbrahim. “Very Weak Hadith: The Development of A Concept
From the Past to the Present”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 190-212.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1462316>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> •
kiid@aku.edu.tr



© Kadir ZEKİ – Halil İbrahim TURHAN | Creative Commons Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Çok Zayıf Hadis: Bir Mefhumun Geçmişten Günümüze Gelişim Seyri*

Öz

Hadis metodolojisinde sahih, hasen ve zayıf diye yapılan temel sınıflandırmalarda, zayıf olarak nitelenen hadislerin kapsadığı alan geniş bir çeşitliliği barındırmaktadır. Söz konusu taksimde isnad zincirindeki kopukluklar nedeniyle zayıf olduğuna hükmedilen rivayetler ile sık sık hata yapan, dinî sorumluluklarını ihmal etmesinden ötürü fâsık olduğu belirtilen ve hatta hadis uydurma faaliyetleriyle bilinen kişilerce aktarılan nakiller, teorik olarak aynı sınıflandırma içerisinde yer almaktadır. Bu durum ise tek kategori altında yer alan rivayetlerin aynı derecede zayıf olup olmadığı ve daha da önemlisi, İslamî ilimler geleneğinde zayıflığına hükmedilen nakillerin aynı değere sahip olup olmadığı meselesini ortaya çıkarmaktadır. Sahih ve hasen hadisler için geliştirilmiş olan sahih li-zâtihi, sahih li-gayrihi gibi isimlendirmelerle detaylandırılmış terminolojiye karşın, zayıf hadisler için benzer bir derecelendirmenin bulunmaması, sorunu daha da belirginleştirmektedir. Makalede terimsel düzeyde böyle bir kategorizeye ayrılmamasına rağmen bir anlayış/mefhum olarak zayıf hadisler arasında bir sınıflandırmanın erken dönemlerde var olup olmadığını, varsa bu anlayışın hangi bağlamda ortaya çıktığını, çok zayıf olarak görülen rivayetlerin niteliklerinin hangi kriterler üzerinden belirlendiğini, ilkelerle ilgili görüş ayrılıklarının bulunup bulunmadığını sebep sonuç ilişkisi içerisinde incelenmesi hedeflenmektedir. Genel kabul görmemekle birlikte zayıf hadislerin kendi içerisinde derecelendirilmesine gerek olmadığını savunan bazı şâz görüşler mevcut olsa da hadis rivayetinin önemli ölçüde sistemleştiği hicrî ikinci asırdan itibaren zayıf hadislerin aynı değerinde mütalaa edilmediğini gösteren önemli karineler bulunmaktadır. Fezâil konularında bazı zayıf hadislerle ve bazı mürsel rivayetlerin takviye edilmesi durumunda amel edilebileceğine dair açıklamalar böyle bir anlayışın yansımasıdır. Zira söz konusu dönemde bazı niteliklere sahip zayıf rivayetler tamamen terk edilirken bir kısmının belli konularda amel edilebileceğine dair yaygınlaşan kanaat, uygulama alanında zayıf rivayetlerin derecelendirildiğinin göstergesidir. Yine isnadında inkitâ bulunan rivayet grubu içerisinde sadece belli vasıflara sahip mürsel rivayetlerin takviye edilerek delil olarak kullanılabilmesine dair bir yaklaşımın ardında zayıf rivayetlerin eşit düzeyde olmadığı fikri yatmaktadır. Mezkûr dönemde geliştirilen bu anlayış müteahhir dönemin düşüncesini şekillendiren temel veriler olmuştur. Ayrıca çalışmada erken dönemde ricâl tenkit meclislerinde hangi râvinin rivayetlerinin terk edileceği sorusuna verilen cevaplar, çok zayıf rivayetlerin teorik çerçevesini belirleyen ilk açıklamalar olarak değerlendirilmiştir. Tartışmanın “Hangi rivayet terk edilir?” sorusundan hareketle değil de “Hangi râvinin rivayeti terk edilir?” sorusu üzerinden yürütülmesinin sebebi ehl-i hadîs tarafından geliştirilen tashih-taz’îf sisteminin temelinde ricâl tenkidinin bulunmasına bağlanmıştır. Hattâbî’nin (ö. 388/998), muhtemelen önceki âlimlerin yorumlarına dayanarak formüle ettiği sahih, hasen, zayıf şeklindeki üçlü taksim, İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) başta olmak üzere birçok usûl âlimi üzerinde etkili olmuştur. Klasik dönemde, çoğunluk tarafından çok zayıf rivayetler için dördüncü bir kategori oluşturma ihtiyacı hissedilmemiş, bu durumun sahih ve hasen tanımlarıyla ilişkili olduğu düşünülmüştür. Zehebî (ö. 748/1348), geleneksel yaklaşımın dışına çıkarak, aşırı zayıf rivayetler için iki farklı kategori tanımlamış; fakat açılımı beklenen ilgiyi görmemiştir. Günümüz hadis araştırmalarında ricâl tenkit terminolojisinden ve zayıf hadis türlerinden hareketle farklı zayıf hadis taksimleri yapılmaktadır. Cerh-ta’dîl lafızları esas alınarak yapılan sınıflandırma kısa yoldan çözüme kavuşturma niteliği olmakla birlikte bazı sorunları da barındırmaktadır. En önemli eksikliği tenkit lafızlarının râvi hakkında küllî birer yargı olması sebebiyle spesifik rivayetlerinin kategori dışı bırakılmasıdır. Bu nedenle sika olarak nitelenen bir râviye ait hatalı rivayetler sınıflandırmada kendisine yer bulamamıştır. Yine aynı gerekçeden dolayı isnadında kopukluk bulunan rivayetlerin zayıf hadis sınıflandırmasında nerede durduğu netleştirilmemiştir. Melîbârî (ö. 991/1583) ise kapsamlılığı ve özgünlüğü nedeniyle yapılan sınıflandırmanın tercih edilebilir olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zayıf, Çok Zayıf, Metrûk, Merdûd.

* Bu çalışma Halil İbrahim Turhan danışmanlığında Kadir Zeki tarafından hazırlanmakta olan “İbn Kudâme’nin *el-Muğnî* Adlı Eseri Özelinde Hanbelî Mezhebinde Çok Zayıf Rivayetlerle Amel” başlıklı yüksek lisans tezi (Kayseri: Kayseri Üniversitesi) verilerinden üretilmiştir.

Very Weak Hadith: The Development of A Concept From the Past to the Present*

Abstract

In the methodology of Hadith, the basic classification into authentic (sahih), good/fair (hasan), and weak (da'if) encompasses a wide and diverse range of narrations within the weak category. In this classification, narrations deemed weak due to breaks in the chain of transmission, as well as those transmitted by individuals frequently making mistakes, considered dissolute due to neglecting religious duties, or even known for fabricating hadiths, are theoretically placed in the same category. This raises the question of whether these narrations under a single category are equally weak and, more importantly, whether they judged to be weak have the same value within the tradition of Islamic sciences. Unlike the detailed terminology developed for sahih and hasen hadiths, such as sahih li-dhatihi (sound in itself) and sahih li-ghayrihi (sound due to external factors), the absence of a similar detailed classification for weak hadiths further highlights this issue. This article aims to examine whether there was a categorization of weak hadiths as a concept/meaning in the early periods despite the lack of such a categorization at the terminological level, and if so, in which context this understanding emerged, on the basis of which criteria the qualities of the narrations considered very weak were determined, and whether there were differences of opinion regarding the principles in a cause and effect relationship.. Although some minority views argue that there is no need to grade weak hadiths within themselves, there are important presumptions that show that weak hadiths were not considered at the same value since the second century of Hijri, when hadith narration was systematized to a great extent. . The explanations that some weak hadiths and some mursal narrations can be acted upon in matters of deeds of virtue if they are reinforced are reflections of such an understanding. Indeed, during that period, the widespread belief that certain weak narrations with specific qualities could be acted upon in certain matters, while others were completely abandoned, is indicative of a grading system for weak narrations in practice. The idea that weak narrations are not of equal level also underlies the approach that only mursal narrations with certain qualities can be strengthened and used as evidence. This understanding developed during that period has been fundamental in shaping the thought of later generations. Additionally, this study considers the responses given in early scholarly circles regarding which narrator's reports should be abandoned as the first explanations that define the theoretical framework for very weak narrations. The discussion is based not on the question 'Which narration should be abandoned?' but on 'Whose narration should be abandoned?' because the foundation of the tashih-taz'if (authentication-weakness) system developed by hadith scholars is based on narrator criticism. The triple division of sahih, hasen, and da'if formulated by Al-KHattabi (d. 388/998), likely based on the interpretations of earlier scholars, has influenced many scholars of usul (principles), including Ibn al-Salah (d. 643/1245). In the classical period, the majority did not feel the need to create a fourth category for very weak narrations, considering it related to the definitions of sahih and hasen. Al-Dhahabi (d. 748/1348), stepping outside the traditional approach, defined two different categories for extremely weak narrations, but this expansion did not receive the expected attention. In contemporary hadith research, different classifications of weak hadiths are made based on the terminology of narrator criticism and types of weak hadiths. Classifications based on the terms of cerh (criticism) and ta'dil (accreditation) provide a quick solution but they also contain some problems. The most significant deficiency is that the critical terms represent a general judgment about the narrator, leaving specific narrations unclassified. Therefore, erroneous narrations attributed to a narrator considered trustworthy have not found a place in the classification. Similarly, the exact position of narrations with breaks in their chains within the weak hadith classification has not been clarified. The classification made by Al-Malibari (d. 991/1583) has been emphasized as preferable due to its comprehensiveness and originality.

Keywords: Hadith, Week Hadith, Very Weak Hadith, Discarded Hadith, Rejected Hadith.

* This study was produced from the data of the master's thesis titled "Acting on Very Weak Narrations in Hanbali Fiqh Books Specifically in Ibn Qudamah's Work Al-Mughni," which is currently being prepared by Kadir Zeki under the supervision of Halil İbrahim Turhan (Kayseri: Kayseri University).

Giriş

Hadis ilminde zayıf terimi; hem râvi hem de mervîyi nitelemek üzere kullanılır. Mervînin sıhhat durumunu nitelemek üzere kullanılan zayıf terimi, ilk dönemlerde sahih olmayan rivayetler için kullanılmıştır. Aynı terim hasen ıstılahının kullanılmasıyla birlikte sahih ve hasenin dışındaki hadisler için tercih edilmeye başlanmıştır. Söz konusu ıstılahın, kırk iki¹ ile iki yüz elli² arasında değişen bir aralıkta zayıf rivayet türünü içerdiğinin belirtilmesi geniş bir rivayet grubunu temsil etmek amacıyla kullanıldığını gösterir.³ Dolayısıyla mervîyi betimlemek amacıyla istimal edilen zayıf ıstılahının hadis usulünde noktasal/tek bir rivayet formunu tanımlamaktan öte bir rivayet kümesine delâlet etmek üzere kullanılan bir üst terim olduğu vurgulanmalıdır. Bu durum, zayıf kategorisinde yer alan rivayetlerin eşit derecede zayıf olup olmadığı veya benzer bir değere sahip olup olmadığı sorusunu gündeme getirir.

Zayıf teriminin, cerh-ta'dîl terminolojisinde râviler hakkındaki kullanımına dair de benzer bir yorum yapmak mümkündür. Hicrî ikinci asırda ortaya çıktığı anlaşılan mezkûr kullanım, söz konusu dönemde hem zayıf hem de metrûk râvileri nitelemek amacıyla tercih edilmiştir. Örneğin Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), zayıf ıstılahını zayıf râviler için tercih ederken, İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) hem zayıf hem de metrûk râvileri tavsif etmek için kullanmaktadır. Ayrıca Yahyâ el-Kattân (ö. 198/814) ve İbn Mehdî (ö. 198/813-14) tarafından üretilen "za'fû'l-hadîs" tabiriyle de metrûk ile zayıf râvilerin durumu belirtilmektedir. Bu tespitler, bahsedilen terimin hem zayıf hem de metrûk râvilerin ehliyet durumlarını belirtmek amacıyla geniş bir yelpazede tercih edildiğini göstermektedir.

Zayıf teriminin bir dizi rivayet ve râvi türüne delâlet etmesi, İslam ilim geleneğinde söz konusu kategoride yer alan bütün rivayetlerin aynı değerde görülüp görülmediği meselesini gündeme getirmektedir. Örneğin isnadında kopukluk bulunması nedeniyle zayıf sayılan bir rivayetle uydurma bir naklin ne teorik olarak ne de uygulama sahasında aynı muameleye tâbi tutulması mümkündür. Bu ise zayıf hadisleri kendi içerisinde sınıflandırmayı zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma; zayıf rivayetler arasında böyle bir ayırımın ne zaman ve hangi bağlamda tartışılmaya başlandığını, çok zayıf rivayetlerin niteliklerini belirlemeye yönelik teorik açıklamalardaki tartışma alanlarının nereler olduğunu, çok zayıf hadisler için özel bir terminolojinin geliştirilip geliştirilmediğini, modern dönem araştırmalarının çok zayıf hadis sınıflandırmalarının eksikliklerini ve getirdiği yenilikleri incelemeyi hedeflemektedir.

Ülkemizde müstakil olarak bu konuyu inceleyen tek çalışma, tespit edebildiğimiz kadarıyla "Aşırı/Çok Zayıf Hadis: Tarihsel Bir Kavram Analizi" adıyla yayınlanmıştır.⁴ Elinizdeki çalışma, adı geçen makaleden farklı olarak erken dönemde çok zayıf hadis anlayışının çıktığı bağlamı ve söz konusu devirde bahsedilen hadisin nitelikleriyle ilgili tartışmalı ilkeleri ele alır. Klasik hadis metodolojisinde çok zayıf rivayete tekabül eden bir terimin kullanılıp kullanılmadığı konusunda da söz konusu eserden farklı sonuçlara ulaşır.

¹ Irâkî, kırk iki zayıf hadisi tek tek sayar. Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm el-İrâkî, *et-Ta'kid ve'l-İdâh limâ ütlîka ve uğlika min Mu'kaddimeti İbni's-Şalâh*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî (Haleb: el-Matba'âtü'l-İlmiyye, 1350), 1/177 vd.

² Hicrî on ikinci asır âlimlerinden olan Demenhûrî (ö. 1192/ 1778) ve Garyânî (ö. 1195/1781) zayıf hadis kısımlarıyla ilgili risâleler kaleme alması da konuya olan ilgiyi göstermektedir. Demenhûrî, bazı matematiksel hesaplamalarla iki yüz elli beş zayıf hadis türünden bahseder. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün'im ed-Demenhûrî, "Nihâyetü't-ta'rîf bi aqsâmi'l-hadîsi'd-da'îf", *Mecelletü't-Türâsi'n-Nebevi* 1/9 (2021 1443), 258. Garyânî'nin risalesi için bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali el-Garyânî, "er-Risâle fi aqsâmi'l-hadîsi'd-da'îf", *Mecelletü'd-Dirâseti't-Terbeviyye ve'l-İlmiyye* 6 (2015), 267. İki müellif de zayıf hadis türlerini derece bakımından sınıflandırmamaktadır.

³ Zayıf hadis sınıflandırmalarıyla ilgili bk. Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Mu'kaddimeti İbni's-Şalâh*, nşr. Aişe Abdurrahman (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1411/1990), 188-189; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Taqrîbi'n-Nebevi*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Yûser, ts.), 3/81-83.

⁴ Fatma Betül Altıntaş, "Aşırı/Çok Zayıf Hadis: Tarihsel Bir Kavram Analizi", *Diyanet İlmî Dergi* LV/4 (2019), 1047-1063. Yazar bu makalesini "Hanefî ve Şâfiî Fıkıh Kitaplarındaki Za'fî Şiddetli Rivayetler (el-Hidaye ve eş-Şerhu'l-Kebir Örneği)" (Kayseri: Erciyes Üniversitesi) isimli yüksek lisans tezinden üretmiştir.

Ayrıca Zehebî'nin özgün hadis sınıflandırmasının önemi, etkisi ve tasnifine getirdiğimiz eleştiriler de çalışmamızı özgün kılan yönlerdir. Çağdaş dönemde zayıf hadis taksimlerinde hangi esasların temel alındığı ve sınıflandırmaların eleştirel değerlendirilmesi de bu çalışmayı diğerinden ayıran önemli yönüdür.

1. Erken Dönemde Çok Zayıf Hadis Anlayışı

Hicrî ilk iki yüzyıl, bazı hadis terimlerinin ortaya çıkışına sahne olsa da tanımların yapılmadığı ve alt kategorilerinin ayrıntılı bir şekilde tasnif edilmediği bir dönemdir. Ancak bu periyotta, ileride mantık bilimi çerçevesinde tanımlanacak terimlerin içerik ve kapsamının temellendirilmesine kaynaklık eden birikim oluşmuştur. İlk dönem mükteşebatının yorumlanıp anlamlandırılmasında müteahhir devrin terminolojisi ve kurumsal anlayışı temel alınarak geriye dönük bir okuma yapılması, erken dönemin karakteristik özelliklerinin göz ardı edilme riskini beraberinde getirir. Dolayısıyla araştırma, erken dönem anlayışı üzerinden geç dönem anlamlandırmaya yönelik bir yaklaşımla yürütülecektir. Bu yöntem, erken dönemin özgün niteliklerini ve geç dönem anlayışının bu nitelikler üzerinden nasıl şekillendiğinin daha doğru bir şekilde analiz edilmesini de temin edecektir.

Hicrî ikinci yüzyılda, zayıf hadislerin derecesi açısından teorik bir ayrıma tâbi tutulduğuna dair açık ifadeler rastlanmamaktadır. Ancak mezkûr dönemde lisanda ifade edilmese de zihinlerde böyle bir ayrımın var olduğunu söylemek mümkün mü? sorusuna yanıt aranması gerekmektedir. Teorik olarak ifade edilmemesi sebebiyle dönemin düşünce yapısında böyle bir anlayışın mevcut olup olmadığı ancak karine ve satır arası okumalarla ortaya konulabilir. Bu doğrultuda üzerinde durulması gereken ilk ifadeler, bazı râvilerden rivayet alırken teşâhülle hareket edildiğine dair açıklamalardır. Bunlardan biri Süfyân es-Sevrî'nin şu ifadeleridir: "Helal ve haram konularındaki hadisleri, ziyade ve noksanı bilen, hadis ilminin tanınmış önde gelenleri dışında kimseden almayınız. Diğer konularda ise şeyhlerden hadis almanızda bir sakınca yoktur."⁵ Alıntılanan metne göre Sevrî, râvileri "kendilerinden helal ve harama dair nakillerin alınabileceği yeterlilikte olan ve olmayanlar" şeklinde iki gruba ayırır. Bu durumda söz konusu ayrımın mervîden ziyade râviye dair olduğu; dolayısıyla metnin, çok zayıf hadisle ilintili olmadığı düşünülebilir. Ancak böyle bir değerlendirmenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. İlk olarak aralarında bulunan sebep-sonuç ilişkisinden ötürü râvi ile ilgili bir sınıflandırmanın doğrudan mervî ile ilgili olduğu vurgulanmalıdır. Nitekim râvinin durumu sıhhatin durumunu doğrudan etkileyen bir unsurdur. Dolayısıyla söz konusu iktibasın, râvilerin tasnifine dair olduğu gerekçesiyle konumuzla ilgili olmadığı düşüncesi doğru değildir. Yer verilen metnin analizinde dikkat edilmesi gereken ikinci nokta, Sevrî'nin bütün râvileri değil de kendisinden hadis alınabilecek râvileri kategorize etmesidir. Dolayısıyla metinde geçen gruba kendisinden hadis alınmaması gereken sınıf da dâhil edildiğinde ona göre râviler "helal ve harama dair rivayetlerin alınabileceği râviler"; "terğîb, terhîb, fezâil gibi ahkâm dışındaki konulara dair rivayetlerin alınabileceği râviler" ve "rivayetleri terk edilmesi gereken râviler" olmak üzere üç sınıfa ayrılmaktadır. Nakilleri terk edilmesi gereken râvilere dair yaptığı açıklamalar da bunu göstermektedir.⁶ Böyle bir kategorize de çok zayıf nakillerin ayrı bir şekilde değerlendirildiğini gösteren önemli bir karinedir. Bahsedilen taksimin mervî sahasına yansımaları ise şöyledir: Ahkâm alanında delil olarak kullanılabilen rivayetler; yalnızca terğîb, terhîb ve fezâilde kullanılabilen rivayetler ve hiçbir alanda kullanılmaması gereken, terk edilmesi gereken rivayetler. Konumuz olan çok zayıf rivayetler ise üçüncü gruba tekabül etmektedir. Bahsedilen açıklama çerçevesinde dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta, zayıf hadis derecelendirmesinin amel kapsamında gündeme gelmesidir. Daha açık bir ifadeyle çok zayıf dışında kalan zayıf rivayetlerle hangi alanda amel edilip edilemeyeceği tartışmaları bağlamında mesele gündeme gelmiştir. Bu yönüyle İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi

⁵ Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti uşûli ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû Abdillâh es-Sûrekî, İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 134.

⁶ Sevrî'ye göre metrûk râvilerin niteliklerine ileriki sayfalarda yer verilecektir.

âlimlerce savunulacak olan za'fî şiddetli olmayan rivayetlerle belli şartlar altında fezaîl konularında amel edilebileceğine dair anlayışın hicrî ikinci asırda gündemde olduğu söylenebilir.⁷

Hicrî ikinci asır münekkitlerinden İbnü'l-Mübârek, İbn Uyeyne (ö. 198/814) ve İbn Mehdî gibi isimlerden de Sevrî'nin açıklamalarıyla benzer muhtevaya sahip ifadelerin aktarılması⁸ birçok âlimin söz konusu bakış açısına sahip olduğuna delâlet etmektedir.

Hicrî ikinci asırda zayıf hadislerin kendi içerisinde farklı derecelere ayrıldığını gösteren bir diğer karine ise bütün zayıf rivayetler içerisinde yalnızca belli bir kısmının takviye edilerek delil olarak kullanılabilir seviyeye çıkabileceğine dair nazârî açıklamalardır. Bulgularımıza göre takviye konusunda bazı kaideler vazederek meselenin kısmen de olsa teorik çerçevesini çizen ilk âlimler arasında İmâm Şâfiî (ö. 204/820) yer alır. Zira o, "Münkâtı' hadis delil olur mu? Münkâtı' çeşit çeşit midir?" sorularına şu cevabı verir:

"Münkâtı' çeşitlidir. Rasûlullah'ın (s.a.v.) ashâbını gören tâbiîler, Hz. Peygamber'den münkâtı' bir hadis nakledilerse yani aradaki sahâbînin ismini zikretmezlerse bu rivayetin kabulü için bazı takviye edici şeyler aranır... Rasûlullah'ın (s.a.v.) ashâbından bazılarıyla çok görüşen büyük tâbiîler dışındakilerin yaptığı mürsel rivayetleri kabul eden birini bilmiyorum."⁹

Yer verilen metnin konuyu ilgilendiren yönü, belli zayıf hadis türünün takviye edilerek delil olma seviyesine çıkması konusunda diğer zayıf türlerinden farklı bir konumda mütalaa edilmesidir. Hatta: "Rasûlullah'ın (s.a.v.) ashâbından bazılarıyla çok görüşen büyük tâbiîler dışındakilerin yaptığı mürsel rivayetleri kabul eden birini bilmiyorum." şeklindeki bir ifade Şâfiî'nin anlayışında mürsel rivayetlerin bile kendi içerisinde derecelendirildiğini göstermektedir. Ayrıca bu bakış açısının takviye sonucunda hüccet seviyesine rivayet grubunun kapsamını oldukça daralttığı da vurgulanmalıdır.

Tesâhül ve zayıf hadislerin takviyesi konusunda yukarıda nakledilen açıklamalar, şiddetli zayıf hadisin her ne kadar bir terim şeklinde olmasa da düşünce olarak zihinlerde bulunduğu gösteren önemli karinelere sahiptir.

1.1. Hicrî İkinci Asırda Çok Zayıf Hadisin Nitelikleri

Yukarıda da vurgulandığı üzere hicrî ikinci asırdan itibaren kullanılmaya başlanan zayıf hadis teriminin tanımı ve net bir şekilde derecelendirmesi söz konusu dönemde görülmemektedir. Ancak bu devirde çok zayıf olan rivayetlerin niteliklerini belirlemeyi sağlayan bazı veriler bulunmaktadır. Örneğin Şu'be b. Haccâc'ın (ö. 160/776) ilim meclisinde geçen bir diyalog, çok zayıf nakillerin nitelikleri konusunda yapılan ilk detaylı açıklamalardan biridir. İbn Mehdî'nin aktardığına göre, hangi koşullarda bir râvîden hadis nakletmekten sakındığını sorusuna¹⁰ Şu'be'nin verdiği yanıt şöyledir:

"Ma'ruf kişilerden çok sayıda ma'ruf olmayan rivayetler nakleden, sıkça hata yapan, yanlış olduğu konusunda ittifak bulunan bir hatada ısrar eden ve diğerlerinin fikir birliğine rağmen kendini söz konusu hatadan ötürü suçlamayan ve yalancılıkla itham edilen kimselerin hadisi terk edilir. Bunlar dışındakilerden rivayet ederim."¹¹

⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Tebyînü'l-'aceb bimâ verede fi şehri receb*, nşr. Târik b. Avadillah b. Muhammed (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 23. Zayıf hadisle fezaîl konusunda amel edilebileceğini savunan diğer âlimlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Abdülkerim b. Abdillâh b. Abdurrahman, *el-Hadîşü'd-â'if ve hükümü'l-ihticâc bih* (Câmi'âtü'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1402), 235-237.

⁸ Ebü Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklil* (İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1403), 29; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 3/522-523.

⁹ Ebü Abdillâh Muhammed eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358), 461-462.

¹⁰ İbn Mehdî, bu soruyu kendisinin mi yoksa bir başkasının mı sorduğunu anımsayamamaktadır. Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâ'i'l-kebir*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404), 1/13.

¹¹ el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâ'i*, 1/13; Ebü Muhammed Abdurrahman er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye (Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâ'irati'l-Meârifil-Osmâniyye, 1371/1952-1373/1953'ün ofseti), 1371), 2/32.

Alıntıyı konumuzla ilintili hâle getiren “terk” ifadesidir. Bilindiği gibi çok zayıf rivayetlerin ayırıcı niteliği zayıflıklarının giderilemez olması ve nihayetinde terk edilmeleridir. Alıntıda tasvir edilen kimselerin bulunduğu senedler, nakledilmesi uygun olmayan rivayetler sınıfına girmektedir.

Diyalogda dikkat çeken başka bir nokta ise meselenin râvi üzerinden tartışılmasıdır. Zira konuşmanın odağı zayıf hadislerin nitelikleri veya nakledilmesi mahzurlu olan rivayetler olmadığından mervî üzerinde değildir. Böyle bir tercihin nedeni, muhaddislerce geliştirilen tashih-tazîf sisteminde ricâl tenkidinin önemli bir yere sahip olmasıdır. Zira onlara göre râvîlerin güvenilirliği naklin sıhhatinin temel şartları arasında yer alır. Bu nedenle erken dönemde şiddetli zayıf hadisin niteliklerini belirlemeyi sağlayacak verilerin, râvîlerin niteliklerine dair beyanatlardan oluşması bahsedilen anlayışın tabii bir neticesi olarak değerlendirilmelidir.

Soruyu yanıtlayan Şu'be, cerh-ta'dîlin bir ilim olarak tesis edilmesini sağlayan kişidir; cevabı duyup aktaran ise Şu'be'nin öğrencisi ve bir sonraki neslin önde gelen münekkitlerinden olan İbn Mehdî'dir. Açıklamanın önemi, bu bağlamda daha da artmaktadır. Şu'be'nin yanında yetişen İbn Mehdî,¹² mezkûr cevabı onun tesis ettiği ricâl tenkit meclisinde duymuş olmalıdır. Dolayısıyla söz konusu soru, ricâl tenkit faaliyetlerinin yeni bilimsel nitelik kazandığı bir zaman diliminde, metrûk râvîlerin belirlenmesine dair kapsamlı cevap arayışının yansıması olarak ortaya çıkmıştır.

Ricâl tenkit ilminde râvîleri “hatalı rivayetleri dışındaki hadisleriyle ihticâc edilen sikalar”, “teferrüd ettikleri değil de sikaların rivayetlerine muvafık hadisleriyle ihticâc edilenler” ve “her hâlükârda rivayetleri alınmayanlar” şeklindeki üçlü bir kategoriye ayırmak mümkündür.¹³ Şu'be üçüncü grubun rivayetlerinin terk edilme nedenlerini belirtmektedir. Terkedilen/reddedilen rivayetler de şiddetli zayıf hadis olduğu için yukarıda alıntılanan açıklama konumuzla ilgili olmaktadır. “Ma'ruf kişilerden çok sayıda ma'ruf olmayan rivayetler nakleden” diyerek Şu'be, hadis naklinde meşhur kişilerden başkalarının nakletmediği ferd rivayetleri aktarmayı, kişiyi itham altına sokan bir olgu olarak değerlendirmekte ve o kişiden hadis nakletmemektedir. Yine Şu'be'nin başka bir yerde “meşhur râvîlerden meşhur rivayetler nakleden kişilerden hadis alınmasını” tavsiye etmesi de aynı doğrultuda koyduğu bir kuraldır.¹⁴ Nakilde sık sık hata eden kişinin zabt vafına; muaraza sonucunda hatalı olduğu kesin olan ve hatasını kabul etmemekte ısrar eden kişi ile yalancılıkla itham edilen kimselerin ise adâlet vasıflarına hale geldiği için rivayetleri alınmamaktadır.

Yukarıda alıntılanan metinde, hangi koşullarda bir râvîden hadis nakletmekten sakındığı sorusuna cevaben, terk edilen râvîlerin özellikleri açıklanmıştır. Dolayısıyla zikredilen açıklamayı, tüm çok zayıf rivayetleri kapsayan bir açıklama olarak değil de metrûk râvîlerle ilgili küllî bir kaide vaz' etmeye yönelik bir değerlendirme şeklinde görmek daha doğru olacaktır. Esasında bu durum erken dönemin bir özelliğidir. Zira erken dönemde meselelerin bütün boyutlarıyla ele alındığı söylenemez. Bu nedenle Şu'be'ye göre çok zayıf olarak kabul edilmesi gereken başka rivayet türlerinin olup olmadığının da incelenmesi gerekir. Tedlîs yapmayı bir tür yalan addederek¹⁵ bu konuda sert bir tavır benimseyen Şu'be, râvîlerin tedlîs yaptığı rivayetleri reddeder.¹⁶ Hatta öğrencilerini bir rivayeti alırken hocalarını

¹² İbn Mehdî'nin Şu'be'nin yanında yetiştiğiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 391.

¹³ Benzer bir kategorize için bk. Humûd Nâif ed-Debbûs, “Muştalahu'l-ĥadîsi'l-metrûk inde'l-muĥaddîsin ve alâkatuhû bi'r-râvi'l-metrûk”, *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'd-Düveliyye* 5/3 (2021), 275.

¹⁴ Ebû Hafs Ömer İbn Şâhin, *Târîhu esmâ'i's-şikhât mimmen nuķile anhümü'l-'ilm* (Küveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1404), 112.

¹⁵ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/107.

¹⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Telĥîşü'l-ĥabîr fi tahrici'l eĥâdisi'r-râfi'l-kebir* (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 2/432. Tedlîsle ilgili ağır ifadeleri için bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410), 2/780.

durdurup (İkâf) semâ edip etmediklerini sormalarını tembihler.¹⁷ İhtilat gibi nedenlerle hata bulunan nakilleri de almaz.¹⁸ Kaydedilen bilgilerden, Şu'be'nin nakledilmemesi gereken rivayetlere hata bulunduğu kesin olan nakilleri de dâhil ettiği anlaşılmaktadır.

Etbâü't-tâbiîn döneminin kurucu münekkitleri arasında yer alan diğer bir isim olan Süfyân es-Sevrî ise, hadis uydurma ve çok hata yapmanın rivayetin terkine sebep olduğunu vurgulamıştır.¹⁹ Ayrıca hatadan kimsenin kurtulmadığını belirten Sevrî: "Kişide hıfz baskın ise hâfızdır; (râvide) baskın olan hata ise terk edilir."²⁰ diyerek Şu'be'nin dile getirdiği sıkça hata etme meselesini "baskın olma" ölçüsüyle netleştirmiştir. Böylece hatası doğrusundan fazla olan râvilerle ait nakiller terk edilecek, bir diğer ifadeyle şiddetli zayıf kategorisine dâhil edilebilecektir.²¹

Mâlik b. Enes'ten (ö. 179/795) rivayetleri metrûk olan kişilere dair nakledilen açıklama, tespit edebildiğimiz kadarıyla, en kapsamlı ikinci açıklamadır:

"Şu dört kişiden hadis alınmaz: Râviler arasında en çok rivayet eden olsa da sefahatini ilan eden sefihî, bid'atinin propagandasını yapan bid'atçinin, her ne kadar Hz. Peygamber (s.a.v.) adına yalan uydurmasa da insanlarla konuşurken yalan söyleyenin ve ne rivayet ettiğini bilmeyen ibadet ve fazilet sahibi bir kimsenin."²²

Ayrıca Mâlik b. Enes'in: "Ehli bid'atin hiçbirinden ilim alınmaz, hadis öğrenciliğiyle ve ilim ehlinin meclislerine iştirakle tanınmayan kişiden ilim alınmaz." şeklindeki ifadeleriyle kimlerden hadis alınmayacağına dair ilavelerde bulunmaktadır.²³ Zikredilen nazarî izahlar; sefihe, dâî olan bid'atçıye,²⁴ gündelik hayatta yalan söyleyene, adâlet sahibi olmakla birlikte ne naklettiğini bilmeyene ve hadis talebeliğiyle bilinmeyen kimseye ait hadislerin de alınmaması gerektiğini göstermektedir.

Dönemin ricâl tenkit âlimlerinden olan Abdullah b. Mübârek; rivayetinde hata yapan ve hatasından dönmeyen, yalan söyleyen, bid'atinin propagandasını yapan ve rivayetini ezberlemediği halde hafızasından rivayete kalkışan râvilerden hadis alınmayacağını belirtmektedir.²⁵ Bu açıklamada diğer münekkitlerin izahlarına ek olarak; ezberlemediği halde hafızasından rivayete kalkışan kişiye ait hadislerin alınmaması gerektiğinden bahsedilmiştir.

Etbâü't-tâbiîn döneminin ikinci kuşak münekkitlerinden İbn Mehdî'nin: "Üç kişiden hadis alınmaz: Yalancılıkla itham olunan, bid'atinin dâîliğini yapan, rivayetlerindeki hatası doğrusundan fazla olan."²⁶ şeklindeki ifadesi, metrûk rivayetlerle ilgili münekkitler arası bazı görüş ayrılıklarına dair bilgiler içermesi sebebiyle irdelenmesi gerekmektedir. Şu'be'nin konuyla ilgili anlayışına hâkim olan İbn Mehdî, ondan farklı olarak bid'atçı râvi konusunu

¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7/216.

¹⁸ İbn Hacer, *Telhîşü'l-habîr*, 2/432. Örneğin Osman b. Umeyr'in ihtilat ettiğini (ö. yk. 150) görünce rivayetlerini almamaktadır. Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddişîn ve'd-ḡu'âfâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1412), 2/95.

¹⁹ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, 1/21; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/144.

²⁰ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/143.

²¹ İfadede geçen "hâfız" teriminin yorumlanması gerekmektedir. Çünkü mutlak kullanımından hareketle hıfzın baskın olması yani isabet oranının hatadan fazla olması râvinin mutlak manada zabt sahibi olması için yeterli değildir. Örneğin doğru oranı yüzde elli beş olan bir râvide her ne kadar doğruluk oranı baskın olsa da mutlak manada zabtın sağlam olduğu iddia edilemez. Bu nedenle "hâfız" diyerek zabt vasfını tamamen kaybetmediğini ifade etmiş olmalıdır.

²² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 2/32; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/93.

²³ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1423), 1/12; Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed el-Makkarî, *Nefḥü't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ḥatîb*, nşr. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, 1388), 2/507.

²⁴ İmam Mâlik'in mutlak olarak bid'atçıden rivayet alınmaz ifadesiyle dâî olan bid'atçıden hadis alınmaz ifadeleri arasında tenâkuz bulunmaktadır. Mâlik'in bu konudaki görüşü uygulamadan hareketle dâî olan bid'atçıden hadis alınmayacağı şeklinde tespit edilmiştir. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 228.

²⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/154.

²⁶ el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Ḍu'afâ*, 1/13.

gündeme getirmiş ve dâî olan bid'atçilerin rivayetinin alınmamasına yönelik bir yaklaşım benimsemiştir. Mezkûr kanaatiyle de hocası Şu'be'den ayrılmıştır.²⁷ Bahsi geçen ayrılıkları bid'atçı bir râvinin rivayetinin terk edilip edilmeyeceğiyle ilgili hicrî ikinci asırda yoğun bir tartışmanın yaşandığını göstermektedir.

Yukarıdaki bilgilere göre hangi münekkidin hangi şart veya şartları dile getirdiğini görmek amacıyla aşağıdaki tablo hazırlanmıştır:

Tablo 1: Münekkitler ve rivayetlerin terk edilmesiyle ilgili dile getirdikleri kriterleri

Rivayetin Terkine Dair Kriterler	Şu'be	Sevrî	Mâlik	İbnü'l-Mübârek	İbn Mehdî	Yahyâ el-Kattân	Şâfiî
Ma'ruf/bilinen şahıslardan ma'ruf kişilerin bilmediklerini aktaranın	✓						
Hadis talebeliğiyle bilinmeyen kişinin			✓				
Çok hata yapan	✓						✓
Çok hata yapan ve hatası doğrusundan fazla olan		✓			✓		
Çok hata yapmakla birlikte hatası doğrusundan fazla olmayan						✓	
Yalancılıkla itham edilenin	✓	✓	✓	✓	✓		
Gündelik hayatta yalan söyleyen			✓				
Hatasından dönmeyen ve hatasında ısrar edenin	✓			✓			
Sefahatini ilan eden sefihin			✓				
Bid'atinin propagandasını yapan bid'atçinin			✓	✓	✓		
Ne rivayet ettiğini bilmeyen salih kimsenin			✓				
Rivayetini ezberlemediği halde ezberden rivayet edenin				✓			

Usul kaidelerinin vaz' edilmesinde kilit bir dönem olan hicrî ikinci asırla ilgili önemli bir hususun dile getirilmesi gerekmektedir. Dönemin karakteristik yönlerinden biri yukarıda da değinildiği gibi uygulanan kuralların efrâdını câmi bir şekilde ifade edilmemesidir. Bahsedilen hususiyetinden dolayı bir âlim tarafından belirtilen bir kuralın bir diğer münekkit tarafından dile getirilmemesini, söz konusu görüşün ona göre makbûl olmadığı yönünde yorumlamada acele edilmemelidir. Nitekim böyle bir yorum yapabilmek için ya ilgili âlimin açık bir ifadesi ya da onun uygulamasından çıkarılmış bir kanıt tespit edilmelidir. Dolayısıyla yukarıda belirtilen metrûk râvilerle ilgili kusurları, aksine bir delil bulunmadıkça ve konuyla ilgili bir görüş ayrılığı olmadıkça dönemin bir anlayışı olarak yorumlamanın daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Örneğin, yukarıdaki tabloya dayanarak Yahya el-Kattân'ın yalancılıkla suçlanan bir kişiden hadis almayı kabul ettiği sonucuna varmak yanıltıcı olur. Zira Yahya el-

²⁷ Şu'be'nin Ehl-i bid'at olan râvilerin rivayeti hakkında; doğru sözlü olmaları durumunda Ehl-i bid'atten hadis nakledilmesinde bir sakınca olmayacağı görüşüdür. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğusu*, 158-159.

Kattân'ın bu tür râvileri eleştirmesi, yalancılığın bir cerh nedeni olarak kabul ettiğinin kanıtıdır.²⁸ Dahası, yalancılıkla suçlamanın cerh nedeni olduğu hususunda münekkitler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Yukarıda verilen bilgilere göre hicrî ikinci asırda hadis uyduran, hadis uydurmakla itham edilen, gündelik hayatta yalan söyleyen, sefih olan, hadis alanında tanınan kişilere ait olduğu bilinmeyen rivayetleri nakleden, hatalı olduğu kesin olan ve hatasını kabul etmeyen, sıkça hata yapan, kelimelerin anlamına vâkif olmadığı için hata yapan, -ihtilâflı olmakla birlikte- bid'at ehline mensup olan kişilerin rivayetleriyle tedlîs, ihtilât gibi nedenlerle kusur bulunan rivayetlerin terk edilmesi gerektiği, bir diğer ifadeyle şiddetli zayıf olduğu konusunda teorik bir çerçeve çizilmiştir. Zikredilen kusurların çoğu adâlet kriteri içerisinde görülebilecek niteliktedir. Adâletle ilgili şartlar ya bulunur ya da bulunmaz; dolayısıyla adâletle ilgili kriterler için ara bir seviye, diğer bir deyişle gri ton belirlenemez. Bu nedenle adâlet kriterini taşımayan bir râvinin rivayeti doğrudan şiddetli zayıf rivayet grubuna dâhil edilir. Yine hatalı olduğu tespit edilen bir nakil de çok zayıf hadis grubunda yer alır.

Ehl-i bid'at râviye ilaveten tartışmalı olan bir diğer husus çokça hata yapan râviye ilgilidir. Yukarıda da değinildiği üzere Sevrî ve İbn Mehdî gibi bazı münekkitlerce sıkça hata yapan râvinin rivayetinin ne zaman terk edileceğiyle ilgili "hatası doğrusundan fazla olma" ölçüsü getirilmiştir. Ancak bu ölçünün söz konusu dönemde herkes tarafından kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Her ne kadar konuyla ilgili açıklamasına rastlanmasa da yaptığı ricâl değerlendirmelerinden hareketle Yahyâ el-Kattân'ın çok hata yapmakla birlikte hatası doğrusunu aşmayan kişileri de metrûk olarak değerlendirdiği çıkarımında bulunulmuştur.²⁹ Mezkûr bilgiye göre, Yahyâ el-Kattân "çok hata yapmakla birlikte hatası doğrusunu aşmayan kişilerin" rivayetlerini çok zayıf olarak görürken; Sevrî ve İbn Mehdî böyle bir kişinin rivayetini doğru sayısını aşmadığı için za'fî şiddetli olarak değerlendirmemektedir. Bu ise Yahyâ el-Kattân'ın en azından bu konuda müteşeddid bir âlim olarak telakki edilmesini gerektirmektedir.³⁰ Tartışmanın bir diğer tarafında ise İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) yer alır. O, hatadaki oran konusunda daha ileri bir aşamaya gitmiştir. Onun yaklaşımına göre hatası doğrusundan fazla olan râvinin rivayetleri her ne kadar helal ve haram konularında delil olarak kullanılmasa da terğîb, terhîb, zühd ve âdâb konularında yazılabilir. Bu açıklamasına göre hatası, doğrusundan fazla olan râviye ait rivayetlere yapılacak muamele içerik merkezli belirlenmekte ve isimleri geçen münekkitlerce çok zayıf olarak değerlendirilen rivayetler fezâil konusunda kullanılabilir alana çekilmektedir. Hatta o, İbn Mehdî'den alıntılanan hatasının baskın olması halinde râvinin rivayetinin alınmayacağına dair sözü, "Yani rivayetleriyle ihticâc edilmez." diyerek kendi anlayışına uygun bir şekilde yorumlamaktadır.³¹ Ancak söz konusu naklin ilk geçtiği kaynaklarda ve diğer eserlerde böyle bir yoruma rastlanmamaktadır.³² Netice itibarıyla erken dönemde çok hata yapma ölçüsüyle ilgili üç farkı yaklaşım bulunmaktadır: Yahyâ el-Kattân'ın hata oranı doğru oranını geçmemekle birlikte fazla olan kişilerin rivayetlerinin terk edilmesi gerektiği kanaatinde olduğu söylenmiştir. Sevrî ve İbn Mehdî tarafından bahsedilen oran daha yukarı çekilmiş ve hatası doğrusundan baskın olan râvinin rivayetinin terk edilmesi gerektiği görüşü savunulmuştur. İbn Ebî Hâtim ise hatası baskın olan râvilerin bile rivayetlerinin fezâil konusunda alınabileceğini söyleyerek bu tür râvilere ait rivayetleri çok zayıf hadis kategorisinde görmemiştir. Zikredilen üç görüşü somutlaştırmak için şöyle bir örnek verilebilir: Hata oranı yüzde kırk beş olan bir râvinin rivayeti ilk görüşe göre şiddetli zayıf iken ikincisine göre şiddetli zayıf hadis kategorisinde yer almaz. Yine hata oranı yüzde altmış olan bir râviye ait rivayet ikinci görüşe göre şiddetli zayıf

²⁸ Bu tür değerlendirmeleri için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 359 vd.

²⁹ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman el-Hanbelî İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407), 1,105.

³⁰ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, nşr. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/112.

³¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/38.

³² Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Kitâbü't-Temyîz (Menhecü'n-naqd inde'l-muhaddîsîn neş'etühû ve târihuhû ile birlikte)*, nşr. Muhammed Mustafa el-Azâmî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1410), 15.

iken; üçüncü görüşe göre böyle bir râvinin rivayeti şayet fezâil konusunda ise kabul edilir. Söz konusu görüşüyle İbn Ebî Hâtim'in oldukça mütesâhil bir tavır sergilediği vurgulanmalıdır.

1.2. Erken Dönemde Hadis Sınıflandırmasında Bir Tür Olarak Çok Zayıf Hadis

Çok zayıf hadisler hakkında ilgi çeken bir başka nokta, söz konusu grubun hadis sınıflandırmasında bir tür olarak ne zaman belirtildiği meselesidir. Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen* adlı eserinde yer alan hadis çeşitleri konusundaki ifadeleri birleştirildiğinde, onun sınıflandırmasında çok zayıf hadisin bir kategori olarak yer aldığı söylenebilir. Nitekim o, eserinde sahih, sahihe benzeyen (şibhuhû), sahihe yakın (yukâribihû), sâlih ve şiddetli zayıf rivayetlerin bulunduğunu belirtir.³³ Terminolojinin net bir şekilde yerleşmediğinin belirgin bir örneği olan mezkûr sınıflandırmada, zayıf hadisin iki gruba ayrıldığı ve za'fı şiddetli hadislerin durumlarının açıklanması yoluyla özel bir muameleye tâbi tutulduğu açıkça görülmektedir.³⁴ Ayrıca "bu hadis bize göre bâtildir" diyerek³⁵ hükmünü açıkladığı hadisler arasında uydurma olduğuna hükmettiği rivayetin de yer alması; mevzû nakilleri za'fı şiddetli hadisler kategorisinde değerlendirdiği şeklinde yorumlanabilir. Bu yoruma göre mevzû rivayetler zayıfın içerisinde yer alır.

Hadis taksiminde şiddetli zayıf hadisin nerede durduğunu görmek amacıyla araştırılması gereken bir diğer sınıflandırma Hattâbî'ye aittir. Zira onun: "Hadis; sahih, hasen ve sakîm (zayıf) olmak üzere üçe ayrılır." sözü³⁶ hadis usulü literatüründe sıkça atıfta bulunulan ve eserlerin muhtevasının seyrini tayin eden bir ifade olmuştur.³⁷ "Sakîm'e (zayıfa) gelince bunlar kendi içerisinde derece derecedir ve en şerlisi mevzudur..."³⁸ ifadesi ise onun uydurma rivayetleri zayıf kavramının içerisine dâhil ettiğini ve en zayıf rivayet olarak değerlendirdiğini gösterir. Hattâbî'nin bir hadisin sahih olabilmesi için râvilerin âdil olmasını şart koştuğu hatırlandığında³⁹ mevzû hadisin zayıf içerisinde sayılması teorik olarak bir çelişki değildir. Bir diğer ifadeyle mevzû hadis, sahih hadis şartı olan adâlet kriterinin bulunmaması nedeniyle zayıf hadis grubuna dâhil olmaktadır. Kendi ifadesiyle en şerli zayıf olarak gördüğü ikinci grup ise maktûb diye adlandırdığı türdür. O mezkûr tabirle isnadı kalb edilen nakilleri kastettiğini belirtir. Başka bir eserinde ise söz konusu lafzı, bir hadise ait senedin başka bir

³³ İbn Dâse'den nakledilen: "[*es-Sünen*'de] sahih, sahihe benzeyen ve sahihe yakın hadisleri naklettim." ifadesi için bk. Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve aḥbâru muḥaddişihâ ve zikru kutṭâniha'l-ulemâ' min ğayri ehlihâ ve vâridihâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 10/75. Eserinde sahih, şiddetli zayıf (vehen şedîd) zayıf ve sâlih hadislerin bulunduğu dair açıklaması için bk. Süleymân b. el- Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1417), 27. Bukâî'ye göre sahih ile sahih li-zâtihî, sahihe benzeyen ile sahih li-ğayrihî, sahihe yakın ile hasen li-zâtihî; sâlih ile de hafif zayıf hadis kastedilmiştir. Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/1005.

³⁴ Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ine aldığı hadis türleriyle ilgili açıklamalarının yorumları için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-hadis İlmî)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 114-115.

³⁵ Ebû Dâvûd, "İcâre", 13 (No. 3450). Hattâbî'nin bâtil olarak nitelendirdiği rivayet, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) gerçekte söylemediği hâlde ona atfedilen bir nakildir. Detaylı bilgi için bk. Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî el-Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 9/226.

³⁶ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Büstî, *Me'alimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râğib et-Tabbah (Halep: Matba'âtü'l-İlmiyye, 1351), 1/6.

³⁷ Nitekim hadis usulü eserlerine yön veren İbnü's-Salâh'ın kitabının girişten sonra ilk cümlesi bu ifadedir ve eserde sırasıyla sahih, hasen ve zayıf hadis konuları ele alınır. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 151.

³⁸ Metnin Arapçası şu şekildedir: فأما السقيم منه فعلى طبقات شرها الموضوع ثم المقلوب أعني ما قلب إسناده ثم المجهول. Veysel Özdemir tarafından bu ifade şu şekilde tercüme edilmiştir: "Sakîm (zayıf) ise üç sınıftır; bunların en kötüsü Mevzû', sonra Maktûb – ki bununla isnâddaki (râvîlerin yerlerinin) değiştirilmesini (takdîm-te'hîr) kastediyorum – daha sonra ise Mechûl'dür." Veysel Özdemir, "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstilâhının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (2013), 69. Orijinal ifadede de "üç sınıf" ibaresinin geçmemesi; "alâ tabakât" ifadesinin tercüme edilmemesi sebebiyle söz konusu çeviri hatalıdır.

³⁹ el-Hattâbî, *Me'alimü's-Sünen*, 1/6.

metnin isnadı olarak gösterilmesi şeklinde açıklar.⁴⁰ Esasında bu da bir tür isnad uydurma olarak değerlendirilir. Son olarak bahsettiği rivayetler ise meçhul râvilerden gelen nakillerdir. Onun meçhulden kastının da meçhûlü'l-adâle ve meçhûlü'l-ayn olduğu belirtilmiştir.⁴¹ Hattâbî'ye göre şiddetli zayıf rivayetlerin yalnızca zikredilenlerden ibaret olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Üçlü hadis sınıflandırmasına dair ilk teorik açıklamalarından kabul edilen bu yaklaşıma göre çok zayıf hadisler, zayıf içerisinde mütalaa edilmiş ve zayıf hadis kategorisine ilk sırada mevzû, maktûbü'l-isnad ve meçhul râvilerle ait nakiller dâhil edilmiştir. Onun “en şerli zayıf” diye ifade ettiği mezkûr grupta isnadı muttasıl olmayan zayıf hadis çeşitlerinden birini kaydetmemesi bu tür rivayetleri çok zayıf hadis kategorisinde görmediğine işaret etmektedir. Bu husus göz önüne alındığında Melibârî'nin, Hattâbî'ye göre isnadı kopuk olan hadislerin başka tariklerden mahreci bilinmesi durumunda⁴² hasen hadis kategorisine gireceği; öte yandan metrûk ve meçhul râvilerin rivayetlerinin desteklenerek hasen seviyesine çıkamayacağı şeklindeki tespitinin yerinde olduğu belirtilmelidir.⁴³

Netice itibariyle mütekaddim dönemde zayıf hadislerin kendi içerisinde farklı derecelere ayrıldığına; çok zayıf grubun içerisinde mevzû, maktûb ve meçhul gibi nakillerin yer aldığına dair bazı ifadeler tespit edilmiştir. Ancak Ebû Dâvûd ve Hattâbî'nin açıklamalarında za'fi şiddetli rivayet grubunun çerçevesini net olarak çizen ifadelerle rastlanmamıştır. Ayrıca “en şerlisi” gibi tabirle ifade edilen söz konusu sınıf için özel bir terimin geliştirilmediği anlaşılmaktadır.

2. Klasik Dönem Hadis Usulü Literatüründe Çok Zayıf Hadis Mefhumu

İbnü's-Salâh öncesindeki hadis usulü çalışmalarında, çok zayıf hadislerle ilgili rivayetler ve bunların özellikleri üzerine bazı açıklamalar bulunsa da zayıf hadis ve derecelendirilmesi konusu sistematik bir şekilde işlenmemiştir.⁴⁴ Bahsedilen konulara mevcut usul eserinde ilk yer veren kişi İbnü's-Salâh'tır.

Hadis usulü eserlerinde hâkim olan yaklaşıma göre çok zayıf hadis, zayıf hadisin içerisinde mütalaa edilmiştir. Bu bağlamda, çok zayıf hadisi anlamak, zayıf hadisi bilmeye bağlıdır. Hadis terminolojisinin mantık kuralları çerçevesinde tanımlanmasına öncülük eden İbnü's-Salâh: “Sahih ve hasen hadisler için gerekli özellikleri/şartları taşımayan her bir hadis zayıftır.” diyerek söz konusu terimi ilk tanımlayan usulcüler arasında yer almıştır.⁴⁵ Zayıf hadis tanımı hakkında Nevevî⁴⁶ (ö. 676/1277), İbn Cemâa⁴⁷ (ö. 733/1333), Zerkeşî⁴⁸ (ö.

⁴⁰ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *A'lâmü'l-hadîş fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Al-i Su'ûd (Mekke: Câmî'âtü Ümmi'l-Kurâ, 1409-1988), 1/111.

⁴¹ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Ammâr Muhammed, *el-İmâm el-Hattâbî ve eşeruhu fî ulûmi'l-hadîş* (Câmî'âtü Ümmi'l-Kurâ, 1410), 641.

⁴² Hattâbî, hasen hadisi; mahreci bilinen, râvileri meşhur olan, hadislerin çoğunu teşkil eden, âlimlerin çoğu tarafından kabul edilen, fukahânın geneli tarafından kullanılan hadis şeklinde tanımlar. el-Hattâbî, *Me'alim*, 1/6. Söz konusu tanıma göre münkatü' bir senedin, başka tariklerden mahrecinin bilinmesi hasen olarak değerlendirilmesini sağlar.

⁴³ Hamza Abdullah el-Melibârî, *Ulûmü'l-hadîş fî'd-ğav'i ta'tbîkâti'l-muhaddîşine'n-nukkkâd* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423-2003), 205.

⁴⁴ Örneğin bk. Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddîşü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404), 410; Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîş*, nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397), 62; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 115, 135-137, 143-144, 148-151.

⁴⁵ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 188.

⁴⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik*, nşr. Nüreddîn 'Itr (Dimaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413), 153.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fî muhtaşar ulûmi'l-hadîşine'nebevî*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406), 1/38.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *en-Nüket ala Muqaddimeti İbni's-Salâh*, nşr. Zeynülabidin b. Muhammed (Riyad: Edvâü's-Selef, 1419), 1/389.

772/1370), İbn Kesîr⁴⁹ (ö. 774/1373) ve İbnü'l-Mülakkin⁵⁰ (ö. 804/1401) gibi âlimler de söz konusu görüşü benimsemektedirler. İbn Dakîkul'îd⁵¹ (ö. 702/1302), İbn Hacer el-Askalânî⁵² ve Sehâvî⁵³ (ö. 902/1497) gibi bazı usul âlimleri ise zayıf hadisi, hasen hadis şartlarını taşımayan rivayetler diye tanımlamaktadırlar. Onların tariflerinde daha titiz davrandıkları belirtilmelidir. Zira hasen hadis şartlarını taşımayan bir naklin sahlilik kriterlerini taşıması mümkün değildir.

Her iki tanımın da ortak noktası, Hattâbî tarafından yapılan üçlü hadis sınıflandırmasının etkisinde kalınarak sıhhat şartlarını taşımayan bütün rivayetlerin zayıf kategorisinin içerisinde değerlendirilmesidir. Ancak Zehebî sıhhat şartlarını taşımayan hadisleri zayıf, matrûh ve mevzû diye üçe ayırarak⁵⁴ zayıf hadis kavramının kapsamını daraltmış ve genel yaklaşımın dışına çıkmıştır.

Kaydedilen bilgilere göre hadis usulcileri, zayıf terimini her türlü zayıflığı içine alacak şekilde kullanmışlar ve sınıflandırmalarında za'fi şiddetli olan nakiller için özel bir kategori oluşturmamışlardır. İttihâmü'r-râvî bi'l-kizb, çok hata etme gibi nedenlerle zayıf sayılan rivayetlerle irsâl, inkitâ' gibi gerekçelerle taz'îf edilen hadislerin aynı grupta ele alınması bazı riskleri içermektedir. Bu durumun, rivayetlerin desteklenerek bir üst kategoriye çıkabileceğini kabul eden metodolojide bazı yanlışlara neden olması, zayıf olan her rivayetin takviye edilerek hasen li-gayrihî seviyesine yükseltilebileceği şeklindeki yanlış yorumlara sevk etmesi kaçınılmazdır. İbnü's-Salâh'ın, çok zayıf rivayetler konusunu zayıf hadisler yerine hasen hadisler kısmında ele almasının ana sebebi, bu tür yanlışları engellemek amacı taşımaktadır.⁵⁵

İbnü's-Salâh'ın çok zayıf hadislerle ilgili görüşünü kavramak için Tirmizî'nin (ö. 279/892) hasen hadis tanımına veya ilgili ifadelerine odaklanmak gerekmektedir. Kanaatimizce onun ifadeleri, İbnü's-Salâh'ın çok zayıf hadis anlayışının kapsamını belirleyen açıklamalardan biri olmuştur. Ona göre hasen, isnadında yalancılıkla itham edilen bir kimsenin bulunmadığı, şâz olmayan ve başka tariklerden de nakledilen hadistir.⁵⁶ Dikkat çeken ilk nokta Tirmizî'nin, bir hadisin hasen olabilmesi için taşıması gereken vasıfları öncelimesidir. Bu bağlamda ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb ve şâz olma gibi bir rivayetin reddedilmesini gerektiren ağır kusurların altını çizmektedir. Üzerinde durmamız gereken bir diğer husus ise daha sonraları hasen li-gayrihî diye ifade edilecek olan hasen türüyle ilgili teorik değerlendirmelerin hasen li-zâtihîden daha evvel yapılmasıdır. Kanaatimizce bunun ana sebebi; özgün vasıfları itibariyle değil, ancak diğer rivayetlerin desteğiyle⁵⁷ hasen düzeyine yükselebilecek rivayetler hakkında yanlışlığa düşme ihtimalinin bulunmasıdır.

İbnü's-Salâh'ın Tirmizî'nin tanımına dayanarak yaptığı şu izahlar onun açıklamalarını efrâdını câmi ağıyarını mâni tam bir tanım olarak kabul etmediğini göstermektedir:

⁴⁹ Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-haşîş şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadîs*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433), 1/44.

⁵⁰ Ebü Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkin, *el-Muknî' fi ilmi'l-hadîs*, nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' (Su'ûd: Dârü'l-Fevvâz li'n-Neşr, 1413/1992), 1/103.

⁵¹ Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed İbn Dakîkul'îd, *el-İktirâh fi beyâni'l-işlâh*, nşr. Kahtan Abdurrahman ed-Dürî (Ürdün: Dârü'l-'Ulûm, 1428), 1/11.

⁵² Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, nşr. Rebî b. Hâdî Meymey (Riyad: Dârü'r-Râye, 1417), 1/491.

⁵³ es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/126.

⁵⁴ Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehabî, *el-Mûkida fi ilmi muştalâhi-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebü Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1405), 33, 34, 36.

⁵⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 178.

⁵⁶ Tirmizî hasen hadisi; senesinde müttehem bi'l-kizb râvi yer almaması ve şâz hadis olmamasının yanında başka tariklerden de benzerinin rivayet edilmesi olarak tanımlar. Tirmizî, "İlel" (el-İlelu's-sağır), 5/758.

⁵⁷ İbn Hacer bu durumu "li-şey hâric" diyerek ifade eder. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuḥbe Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi Nuḥbeti'l-fiker fi muştalâhi ehli'l-eşer*, nşr. Nüreddin 'İtr (Dımaşk: Matba'âtü's-Sabâh, 1421), 65.

“Araştırma sonucunda hasen hadisin ikiye ayrıldığı ortaya çıkmaktadır. Birincisi: Senedinin râvileri arasında rivayet ehliyeti/yeterliliği tespit edilmeyen mestûr bir râvi yer alır. Ancak o, gaflet sahibi ve rivayetlerinde çok hatası olan, hadiste yalan söylemekle itham edilen biri de değildir; yani onunla ilgili bile bile hadiste yalan söylediği ve fâsık olmasına sebep olan bir husus belirlenmemiştir. Ayrıca hadisin metni bilinmektedir; çünkü aynı veya yakın anlamdaki bir hadis bir veya daha fazla tarikten rivayet edilmiş, böylece bu râvinin nakli, mütâbî rivayet sayesinde kuvvetlenmiştir. Bu sayede de şâz ve münker olmaktan çıkmıştır.”⁵⁸

İbnü’s-Salâh, Tirmizî’nin zikrettiği yalancılıkla itham edilme kusuruna ilaveten gaflet sâhibi olup çok hata yapma, fâsık olma gibi kusurları da zikretmekte, böylece diğer metrûk râvilerle ait rivayetlerin de desteklenerek hasen konumuna yükselemeyeceğini belirtmektedir. İbnü’s-Salâh’ın çok zayıf hadislerle ilgili ortaya koyduğu yaklaşımın erken dönemin anlayışıyla örtüştüğü de vurgulanmalıdır.

İbnü’s-Salâh, zayıf hadisin iki mertebede olduğunu belirtmekle birlikte bu iki grubu adlandırmak üzere kavramlaştırma yoluna gitmemektedir.⁵⁹ Ayrıca İbnü’s-Salâh’ın kullandığı “لقوة الضعف” ifadesinden hareketle rivayetlerin zayıflık dereceleri ile ilgili istihlamların, hadis usulüne dair eserlerde ilk olarak hicrî VII. yüzyılda görüldüğüne dair tespit de isabetli değildir.⁶⁰ Zira zikredilen ifadenin bir terim olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Netice itibarıyla çok zayıf rivayet grubunu ifade etmek üzere bir terimin İbnü’s-Salâh tarafından kullanılmadığı müşahede edilmektedir.

Zehebî, çok zayıf rivayetleri ifade etmek üzere terim geliştiren ilk usul âlimleri arasında yer alır. O, Hattâbî’nin üçlü sınıflandırmasını aşarak hadisleri sahih, hasen, zayıf, matrûh ve mevzû olmak üzere beş ayrı kategoriye ayırır.⁶¹ Böylece Zehebî, Hattâbî’nin zayıf diye ifade ettiği rivayet grubu üç gruba ayırarak erken dönemde bir üst terim olarak kullanılan zayıfın kapsamı daraltılmıştır. Yaptığı şu izahla da zayıf hadisin hangi noktalardan matrûh ve mevzûdan ayrıldığına belirtmiştir:

“Zayıf hadis, hasen hadisten biraz daha düşük derecededir. Bu sebeple bazı râvilerin hadislerinin hasen derecesine ulaşmış olmaları hususunda tereddüt edilir. Şüphesiz [güvenilirlik açısından] orta seviyede (mütevassıt) olan birçok râvi[nin rivayetleri] bu mesabededir. Hasen’in son derecesi, zayıfın ilk mertebesidir. [Mezkûr türle] *Sünen*’lerde ve fakihlerin kitaplarında geçen ve râvileri İbn Lehî’a, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, Ebû Bekir b. Ebû Meryem el-Hımsî, Ferec b. Fedâle, Rişdîn gibi metrûk olmayan kimselerin rivayetlerini kastediyorum.”⁶²

Alıntılan metin, zayıf hadisin kapsamının belirlenmesinde râvinin rivayet ehliyetinin tayin edici olduğunu göstermektedir. Yine Zehebî’nin zayıf hadis derecesinden düşük rivayetler olduğunu söylediği matrûh nakillerin râvilerinin, metrûk olduğunu belirtmesi;⁶³ mevzûyu da İslam kâidelerine aykırı olan ve râvileri kezzâb olan rivayetler diye tanımlaması⁶⁴ da diğer iki türün belirlenmesinde râvilerin merkezî bir konuma sahip olduğuna işaret etmektedir. Tanımlamada yalnızca râvilerin eksene alınması, güvenilir râviler tarafından nakledilen ve şâz olarak adlandırılan hatalı rivayetlerin, zayıf hadisler içinde hangi kategoriye gireceğinin belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Bu durum, Zehebî’nin sıhhat şartlarını karşılamayan rivayetleri titizlikle ayırma amacı taşıyan sınıflandırmasının eleştirilebilir yönlerinden biridir.

Zehebî tarafından çok zayıf sayılan hadislerden ilk grubu belirtmek üzere kullanılan matrûh aslen hicrî üçüncü yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁵ Ancak söz konusu lafzın

⁵⁸ İbnü’s-Salâh, *Muqaddime*, 178.

⁵⁹ İbnü’s-Salâh, *Muqaddime*, 178.

⁶⁰ Altıntaş, “Aşırı/Çok Zayıf Hadis”, 1054-1055, 1061.

⁶¹ ez-Zehebî, *el-Mûkıda*, 33, 34, 36.

⁶² ez-Zehebî, *el-Mûkıda*, 33, 34.

⁶³ ez-Zehebî, *el-Mûkıda*, 34, 35.

⁶⁴ ez-Zehebî, *el-Mûkıda*, 34.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel’in ma’mulün bih olmayan hadisler hakkında kullanımı için bk. Hâlid er-Rabât vd., *el-Câmi’ li ulûmi’l-İlmâm Ahmed* (Feyyûm: Dârü’l-Felâh, 1430), 15/68. Müslim’in mutarrah şeklindeki kullanımı için bk.

kullanımı, bir değerlendirme lafzı olarak sınırlı kalmıştır. Zehebî ise matrûh terimini hadislerin sıhhatine göre sınıflandırmasında bir türü belirtmek üzere kullanmıştır. Ancak Zehebî'nin sınıflandırması çok kabul görmemiş ve daha ziyade onun kişisel metodolojisini yansıtan bir ayırım olarak kalmıştır.

Nevevî ve İbn Kesîr gibi klasik dönem hadis usulcülerinin genel itibarıyla İbnü's-Salâh'ın izahları çerçevesinde meseleyi ele aldıkları görülmektedir. Öte yandan İbn Hacer, hadisleri sıhhati açısından makbûl ve merdûd diye ikiye ayırarak sahih ve haseni de zayıf gibi tek bir kategoriye indirmiştir.⁶⁶ Rivayetlerin sıhhat açısından taksiminde İbn Hacer'in yaklaşımını benimsediği anlaşılan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedribü'r-râvî* isimli eserinde yer alan ve birbirine zıt gibi görünen ifadelerin, zayıf rivayetlerin taksiminde nasıl bir anlayışı benimsediği konusunda bazı belirsizliklere neden olduğu anlaşılmaktadır. Eserinin girişinde Hattâbî'nin, hadisin üçe ayrılması bağlamında kullandığı şu ifadeler, bu çerçevede öncelikle incelenmesi gereken ilk metindir:

“Çünkü o [yani hadis], ya makbûldür ya da merdûddur. Makbûl [hadis] kabul edilme şartlarını ya en üst düzeyde taşır ya da taşımaz. İlki sahihtir, ikincisi ise hasendir. Merdûd [hadisi] taksim etmeye gerek yoktur, zira [bu kategorideki hadislerin farklı] türleri arasında bir tercih söz konusu değildir.”⁶⁷

Alıntılarımız açıklamalarıyla Süyûtî, aslında Hattâbî'nin hadisi üçe ayırma gerekçesini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İlk olarak makbûl hadislerin iki ayrı kategoriye ayrılma sebebinin izah eder. Ardından merdûd hadisin neden benzer bir sınıflandırmaya tâbi tutulmadığı konusuna geçer ve buna gerekçe olarak; söz konusu rivayetler arasında tercih yapılmasını gerektirecek bir durumun olmamasını gösterir. Süyûtî'nin yukarıda iktibas ettiğimiz ifadelerine M. Avvâme: “Bilakis Hattâbî, [üçlü hadis taksiminin] ardından ‘Zayıflar derece derecedir ve en şerlisi uydurmadır...’” diyerek itiraz ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca M. Avvâme, Süyûtî'nin zayıf hadisin kendi içerisinde derecelere ayrıldığını ifade eden açıklamalarının geçtiği yerlere bakılmasını ister.⁶⁸ Esasında Süyûtî'nin yukarıdaki metnin devamındaki şu ifadeleri de M. Avvâme'nin itirazını destekler niteliktedir:

“Bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: [Merdûdun] farklı mertebeleri vardır. Nitekim onlar arasında -ileride açıklanacağı gibi- i'tibâr için elverişli olanı ve böyle olmayana vardır. Dolayısıyla ilkinin diğerinden ayrılması gerekir.

Buna şöyle cevap verilmiştir: İtibâr için elverişli olan [rivayet], makbûl [hadis] kısmına dâhildir; çünkü o, hasen li-gayrihî sınıftandır. Eğer bu hadise zatı itibarıyla bakılacaksa o, zayıf derecelerinin en üst kısmında yer alır.”⁶⁹

M. Avvâme'nin bakılmasını istediği *Tedribü'r-râvî*'deki yerlerin ilkinde Süyûtî, İbnü's-Salâh'ın zayıf hadisin farklı dereceleri olduğuna dair ifadesini: “Zayıf hadisin dereceleri râvilerinin zayıflığının şiddeti ya da azlığı dolayısıyla sahih hadisi sıhhatinde olduğu gibi farklılık göstermektedir.” şeklinde izah eder.⁷⁰ Bu ifade hem zayıf hadisleri kendi içerisinde derecelere ayırdığını net bir şekilde göstermesi hem de kategorinin râvilerin zayıflık durumuna göre yapıldığını göstermesi açısından önemlidir. Bu durumda *Tedribü'r-râvî*'nin mukaddimesindeki ifadelerle sonraki sayfalardaki sözler arasında nasıl bir uzlaşma sağlanacağı sorusunu gündeme getirir. Yazarın *el-Bahrü'llezî zehar* adlı eserinde kullandığı ifadeler, aslında bu ibareler arasında bir çelişki olmadığını göstermektedir. Yukarıda zikrettiğimiz itirazın söz konusu eserde daha açık bir ifadeyle yer verilmesi sayesinde mesele

Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matba'atü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifin-Nizâmiyye, 1325), 9/148. İbn Mâkûlâ'nın kullanımını için bk. Ebû Nasr Ali b. Hibetillâh el-İclî İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb* (Beirut - Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411), 1/34

⁶⁶ İbn Hacer, *Şerhu'n-Nuḥbe*, 51.

⁶⁷ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/126.

⁶⁸ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/126, dp. 1.

⁶⁹ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/126.

⁷⁰ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 3/84.

vuzuha kavuşmaktadır. İtiraz eden kişi, makbûl hadis sahih ve hasen diye ikiye ayrıldığı gibi merdûd hadisin de i'tibar için elverişli olan ve olmayan rivayetler şeklinde sınıflandırılmasını istemektedir. Süyûtî ise zayıf hadisin kendi içerisinde derecelendirilmesine değil de böyle bir taksime karşı çıkmaktadır.⁷¹

Sonuç olarak klasik dönem usul eserlerinde çok zayıf hadislerle ilgili tartışmalar İbnü's-Salâh tarafından hasen hadis konusunda ele alınmıştır. Ancak o, söz konusu rivayet grubunu ifade etmek üzere özel bir terminoloji geliştirmemiş, bu görevi Zehebî üstlenmiştir. Zehebî'nin tasnifinde çok zayıf rivayetler, zayıf hadislerden farklı kategorilerde ele alınmış ve böylelikle, o güne dek var olan üçlü hadis taksimine yeni bir boyut kazandırılmıştır. Ancak İbn Hacer ve onu takip eden Süyûtî gibi usulcüler, sıhhatine göre hadisleri makbûl ve merdûd şeklinde ikiye ayırarak terimlerin kapsamını daha da genişletmişlerdir. Kanaatimizce zayıf hadislerin taşıdıkları kusurlara göre özel isimlerinin olması onları ayrıca özel bir kavram altında birleştirmeye gerek bırakmamıştır.

3. Çağdaş Dönem Hadis Araştırmalarında Zayıf Hadis Sınıflandırmasında Şiddetli Zayıf Rivayet

Modern dönem hadis araştırmalarında çok zayıf hadis grubunun kapsamının nasıl belirlendiği, bu grubu ifade etmek üzere özel bir terimde karar kılınıp kılınmadığını tespit etmek amacıyla Muhammed Ebû Şehbe (ö. 1983), Mahmûd et-Tahhân'ın (ö. 2022), Muhammed Avvâme, Abdülazîz el-Useyim, Mahmûd Saîd Memdûh ve Melîbârî gibi isimlerin taksimleri incelenmiştir.

Muhammed Ebû Şehbe, zayıf hadislerle amel konusunda klasik dönem ulemasına ait görüşlerden hareketle⁷² zayıf hadisleri, zayıflığı giderilebilen ve giderilemeyen olmak üzere iki temel kategoriye ayırmaktadır.⁷³ Esasında ayırımının temelinde, makbûl veya hasen li-gayrihî seviyesine yükseltilebilecek rivayetlerin belirlenmesi amacı yer almakta; bu da söz konusu sınıflandırmanın işlevsel bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ebû Şehbe'nin sınıflandırmasında çok zayıf hadisin, ikinci kategoride yer aldığı açıktır. Ancak hangi tür zayıflık sebeplerinin söz konusu kategoriye dâhil olduğundan bahsedilmemesi, Ebû Şehbe'nin yaklaşımında kapalı alanı teşkil etmektedir.

Muhammed Avvâme'nin ricâl tenkit terminolojisine dayalı sınıflandırması, hadis ilmindeki çalışmalarda dikkate değer bir konumda bulunmaktadır. Onun dörtlü kategorizasyonu iki farklı eserde tespit edilmiştir. Bunlardan ilki, Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1997) tarafından aktarılan şu sınıflandırmadır:

1. Mütâbî' veya Şâhidin Desteğiyle Zayıflığı Giderilebilen Rivayetler: Bunlar, "leyyinü'l-hadîs" veya "fîhi leyyin" (hadisinde gevşeklik vardır) gibi lafızlarla cerh edilen râvilerin naklettiği hadislerdir ve "müşebbeh" lafızıyla da ifade edilir. Çünkü bu tür nakiller bir açıdan zayıf, bir yönden de hasen hadise benzer; ancak hasen hadise daha yakındır.

2. Orta Derecede Zayıf Rivayetler: Bu tür nakillerin isnadında "zaîfü'l-hadîs" (hadisleri zayıftır), "merdûdü'l-hadîs" (hadisleri reddedilmiştir) ve "münkerü'l-hadîs" (hadisleri münkerdir) gibi ifadelerle cerh edilen râviler bulunur.

3. Şiddetli Zayıf Rivayetler: Bu gruptaki rivayetlerin senedinde müttehem bi'l-kizb ve metrûkü'l-hadîs olan râviler yer alır.

⁷¹ *Tedribü'r-râvi* adlı eserinde zayıfları aşırı zayıfından başlamak üzere şu şekilde sıralar: Mevzû, metrûk, münker, mu'allel, müdrec, maktûb, muztarib. Aslında bu sınıflandırmanın İbn Hacer'e ait olduğunu belirtir. *es-Süyûtî, Tedribü'r-râvi*, 2/126.

⁷² Zayıf hadislerle amel konusunda ulemâ tarafından ileri sürülen görüşler için bk. Muhammed Avvâme, *Hükümü'l-amel bi'l-hadîsi'd-da'if beyne'n-nazariyye ve't-tatbikiyye ve'd-da'vâ* (Medine: Dârü'l-Yüsrâ, 1438/2017), 32 vd.; Fatih Çimen, *Klasik-Modern Tartışmalar Ekseninde Zayıf Hadis* (Ankara: İlâhiyat, 2022), 93 vd.

⁷³ Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasîf fi ulûm ve muştalahi'l-hadîs* (Mekke: Âlemü'l-Ma'rife, 1403/1982), 279.

4. Mevzû Rivayetler.⁷⁴

M. Avvâme, kendi eserinde Ebû Gudde'nin naklettiği sınıflandırmayı bazı değişikliklerle yeniden düzenlemiştir. İlk kategorinin ismini "az zayıflık içeren rivayetler" şeklinde güncellemiş, ikinci grup için "zaîfü'l-hadîs", "merdûdü'l-hadîs" ve "münkerü'l-hadîs" yerine "zayıf" ve "kesîru'l-galat" terimlerini tercih etmiş; üçüncü kategori için "tâlif" ve "hâlik" terimlerini zikretmiştir.⁷⁵ En önemlisi de zikredilen sınıflandırmayı cerh-ta'dîl lafızlarına göre yaptığını belirtmiştir. Ancak ikinci ve üçüncü kategorideki zayıf rivayetlerin uygulamadaki etkileri hakkında açıklama yapmamıştır. Taksimatında tartışılması gereken en önemli nokta, orta dereceli zayıf râviler için zikrettiği cerh lafızlarıdır. Ebû Gudde'nin Avvâme'den naklettiği ilk sınıflandırmada geçen "merdûdü'l-hadîs" ve "münkerü'l-hadîs"; kendi eserinde geçen "kesîru'l-galat" gibi terimler ağır cerh lafızlarıdır ve zikredilen kavramlarla nitelenen râvilere ait rivayetler çok zayıf olarak değerlendirilmektedir. Nitekim M. Avvâme'nin kendisi de "kesîru'l-galat"ın "fâhişü'l-galat"la aynı anlama geldiğini belirtmiştir.⁷⁶ Fâhişü'l-galat olan bir râvinin rivayetleri de terk edilir. Yine Avvâme'nin sınıflandırmasında eleştiriye açık başka bir husus, şâz gibi sika râvilere ait rivayetlerin hangi kategoriye dâhil edileceğinin belirtilmemiş olmasıdır. Bunun nedeni ise cerh lafızlarından hareketle söz konusu taksimin yapılmasıdır. Yine râvilerin adâlet ve zabt hususlarındaki kusurlarını esas alan bir sınıflandırma olduğu için de isnadında kopukluk bulunan zayıf hadisler bu kategoride kendisine yer bulamamıştır.

Abdülazîz el-Useyim'in tasnifi ise daha yalın görünmektedir. İlk kategori, en zayıf tür olarak kabul edilen ve kezzâb, vaddâ' gibi râvilerin yer aldığı nakillerdir; bunlar mevzû olarak adlandırılır. İkinci bölüm, isnadında yalancılıkla itham edilmiş veya zayıf ya da metrûk olduğu konusunda ittifak bulunan râvileri içerir. Söz konusu grupta ayrıca "zâhibü'l-hadîs" (hadis terk edilmiştir), "hâlik" (helâk olmuştur), "münker", "sâkıt" (rivayeti terk edilmiştir), leyse bi-şey (rivayette hiçbir değeri yoktur), za'if cidden (çok zayıftır) gibi ifadelerle tanımlanan kimseler bulunur. Bahsedilen gruptaki hadislerin zayıflığı, ilkinden bir derece daha hafif olmakla birlikte, hâlâ aşırı zayıf olarak kabul edilir. Son bölüm ise senedinde "seyyiü'l-hıfz" (hâfızası iyi değildir), "lehû evhâm" (rivayetlerinde hatalar bulunmaktadır), "yehimü" (rivayetlerinde yanılmaktadır), "müdelîs", "muhtelit" gibi râvilerin yer aldığı nakilleri içerir. Mezkûr kategori, diğerlerinden farklı olarak desteklenmesi halinde zayıflığı giderilebilecek rivayetleri barındırır.⁷⁷ Abdülazîz'in sınıflandırmasında, cerh terimlerinin belirleyici olduğu görülür ve M. Avvâme'nin sınıflandırmasına yönelik eleştirilerin bir kısmının onun için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim isnadı kopuk hadislerle şâz gibi sika râvilere ait olmakla birlikte hatalı bulunan rivayetlerin hangi gruba dâhil edilmesi gerektiği açıklanmamıştır.

Zayıfları üçlü sınıflandırmaya tâbi tutan bir diğer kişi Mahmûd Saîd Memdûh'tur. O zayıf hadisleri, cerh lafızları ve muhalefet durumuna dayanarak üç ana kategoriye ayırmaktadır: İlk grup zayıf, muzaaf, leyyini kapsarken ikincisi orta derece zayıflığı (mütevassitu'd-da'f) temsil eder. İsnadında seyyiü'l-hıfz, muztaribü'l-hadîs râvisi bulunan rivayetler söz konusu gruba dâhildir. Sonuncusu ise tâlif, isnadında müttehem bi'l-kizb bir râvinin yer aldığı vâhî ve mevzû rivayetten oluşur.⁷⁸ İlk grupta zabtı kısmen daha hafif kusurlu râviler yer alırken ikinci grupta isabet oranı ile doğruluk oranı birbirine yakın olan veya rivayetlerini çokça çelişkili nakleden râviler yer alır. Bu gruptaki râvilerin zabtı kusurludur. M. Avvâme gibi Memdûh da sınıflandırmasında "mütevassitu'd-da'f" olarak adlandırılan ikinci grubun işlevselliği ve şiddetli zayıflıktan ayrışma noktalarını açıklamaz. Yine ilk ve sonuncu grubu ifade etmek üzere özel bir kavram kullanmaması da taksimin bir diğer noksanlığı olarak görülmelidir.

⁷⁴ Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî, *Kavâ'id fi ulûmi'l-hadîs*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1392), 100-101, dp. 2; Avvâme, *Hükümü'l-amel bi'l-hadîsi'd-da'if*, 33.

⁷⁵ Avvâme, *Hükümü'l-amel bi'l-hadîsi'd-da'if*, 32.

⁷⁶ es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 3/306, dp. 4.

⁷⁷ Abdülazîz b. Abdîrrahman b. Muhammed el-Useyim, "Taḥkîku'l-kavl bi'l-amel bi'l-hadîsi'd-da'if", *Mecelletü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye* 67, 68 (1405), 22.

⁷⁸ Mahmûd Saîd Memdûh, *et-Ta'rif bi evhâmi men kassame's-sünen ilâ şahîh ve da'if* (Dübey [Dubai]: Dârü'l-Buhârî li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1421/2000), 1/ 75.

Gruplandırmanın temeline cerh lafızları yerleştirildiği için de isnadı kopuk rivayetlerle sikaların hatalı rivayetleri sistemde kendisine yer bulamamıştır.

Zayıf hadis türlerini mervî isimlendirmesinden hareketle ayıran âlimler arasında Mahmûd et-Tahhân'ın meseleye yaklaşımını ortaya koyan ifadeleri şu şekildedir:

“Sahih hadisin farklı dereceleri olduğu gibi zayıf rivayetin de kendi içinde farklı seviyeleri bulunmaktadır. Zayıflık seviyeleri, râvilerinin şiddetli ve hafif zayıf olmasına bağlı olarak değişkenlik gösterir. Bunlar arasında zayıf, zayıf cidden (aşırı zayıf), vâhî, münker vb. yer almaktadır. Zayıf türlerinin en kötüsü mevzû olandır.”⁷⁹

Zikredilen ifadeleriyle zayıf hadislerin derecelendirilmesi konusunda bir çerçeve sunan M. Tahhân, kategorize işleminin odağına râvilerdeki kusur düzeyini yerleştirir. Zayıflıklarının derecelerini belirtmek üzere bir sınıflandırma yapmayı tercih etmez. Ancak çok zayıf rivayetler arasında vâhî, münker ve mevzû türlerin yer aldığı ima eder. Böylece Tahhân zayıf hadislerin tamamını sınıflandıracak, ayırım noktalarını belirgin bir şekilde ortaya koyacak bir yöntemle meseleyi vaz' etmek yerine verdiği bazı örneklerle konuya değinmeyi tercih etmektedir. İsnadında inkitâ' bulunan zayıf rivayetlerin zayıflık seviyesine ise temas etmemektedir.

Zayıf hadisleri sınıflandıran bir diğer usul âlimi Melîbârî'dir. O, zayıf rivayetleri zayıflığı giderilebilenler ve giderilemeyenler diye sade bir ayrıma tâbi tutar. İlk grupta hatalı ve doğru olduğu henüz belirlenmeyen zayıf nakilleri sayar.⁸⁰ Zikredilen gruba, isnadında kopukluk nedeniyle zayıf addedilen mu'allak, müdelles, mürsel, münkatî' ve mu'dal hadisler dâhildir. Ancak münkatî' rivayetlerin, muttasıl senedle gelen bir rivayetle çelişmemesi veya ferd/garîb olmaması şarttır. Ayrıca söz konusu kategoride, metrûk olmayan ancak zayıf kabul edilen râviler tarafından nakledilen hadisler de bulunur; fakat bu râvinin ilgili nakilde hatalı ve doğru naklettiğinin belirlenmemiş olması gerekir. Bu tür nakiller, hatalı olduğu tespit edildiği anda bahsedilen kategorinin dışına çıkar. Esasında başka tariklerden desteğinin bulunması durumunda da rivayetin hatasız olduğu ortaya çıkar ki böyle bir durumda zayıf kategorisinden çıkar. Zayıflığı giderilemeyen grupta ise hatalı bulunan illetli (kusurlu) rivayet yer alır. Bu rivayetlerin isnadının muttasıl veya münkatî' oluşu; sika veya zayıf râviler tarafından aktarılmış olması önemsizdir. Ayrıca mezkûr kategoride hadis uydurduğu tespit edilen râvilerin aktardığı rivayetler de yer alır.⁸¹

Melîbârî'nin zayıflık derecesini; zayıflığı hafif, orta ve şiddetli olanlar şeklinde değil de zayıflığı giderilebilenler ve giderilemeyenler şeklinde ayırması işlevsel bir sınıflandırmayı önceliğini göstermektedir. Taksiminde dikkat çeken önemli detaylardan biri muttasıl senedle sika râvilerce aktarılsa bile hatalı olduğu belirlenen rivayetlerin ikinci gruba dâhil edilmesidir. Vurgulanması gereken bir diğer husus ise isnadında kopukluk bulunan zayıf türlerine de gruplandırmasında yer vererek kapsamlı bir tasnif yapmasıdır. Kapsamlılığı ve işlevselliğinin yanı sıra sika râvilerle ait hatalı rivayetleri bile konu edinmesi sebebiyle Melîbârî'nin sınıflandırmasını özellikle dikkate değer kılmaktadır.

Sonuç olarak günümüz hadis araştırmalarında zayıf hadisler, genel itibarıyla ricâl tenkit terminolojisi ve zayıflık nedenleri dikkate alınarak sınıflandırılmıştır. Araştırmacılar arasında herkesin ittifak ettiği bir terminolojiden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Özellikle ricâl tenkit lafızları merkeze alınarak yapılan ayırım birçok eksiklikleri barındırması nedeniyle tercih edilebilir konumda değildir.

⁷⁹ Mahmûd et-Tahhân, *Taysîru muştalâhi'l-ḥadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1417), 32.

⁸⁰ Rivayetin başka bir nakille desteklenmesi durumunda rivayetin hatalı olmadığı tespit edilmiş olur.

⁸¹ el-Melîbârî, *Ulûmü'l-ḥadîs*, 190.

Sonuç

Hicrî ikinci yüzyılda zayıf hadislerin derecelendirilmesine dair açık bir teorik ayırım bulunmamakla birlikte dönemin düşünce yapısında böyle bir sınıflandırmanın var olduğunu kanıtlayan bazı karineler tespit edilmiştir. Bazı münekkitlerce rivayetleri fikhî konularda delil olabilecek yeterlilikte olmayan râvilerin ikiye ayrılması, bazı mürsel rivayetlerin takviye edilerek delil olarak kullanılmasına yönelik metodolojinin geliştirilmesi zayıf rivayetlerin derece açısından tek bir kategoride mütalaa edilmediğini gösteren önemli bulgulardır. Dolayısıyla erken dönemde zayıf hadislerin kendi içerisinde derecelendirilmesi meselesinin, tesâhül ve zayıf hadislerin takviyesi bağlamında gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Bu tespit ise çağdaş dönemde zayıf rivayetlerin, zayıflığı giderilebilen ve giderilemeyenler diye ikiye ayıran düşüncenin temellerinin aslında hicrî ikinci yüzyılda atıldığı sonucuna götürmektedir. Zira zayıflığı giderilebilen nakiller diye ifade edilenler, en genel anlamıyla bazı niteliklere sahip rivayetlerin desteklenerek zayıflığının ortadan kalkmasından ibarettir. İbn Hacer gibi âlimlerce savunulacak olan za'fî şiddetli olmayan rivayetlerle belli şartlar altında feza'ül konularında amel edilebileceğine dair anlayışın temelinin de yine hicrî ikinci asırda atıldığı görülmüştür.

“Çok zayıf hadislerin nitelikleri nedir?” sorusunun cevabını hicrî ikinci asırda belli ölçüde verildiği belirtilmelidir. Ancak söz konusu dönemin karakteristik yönlerinden biri olan efrâdını câmi bir şekilde uygulanan kuralların ifade edilmemesinden dolayı bazı yorumlamalarda acele edilmemesi gerektiği vurgulanmalıdır. Bununla birlikte zikredilen devirde hadis uyduran, hadis uydurmakla itham edilen, gündelik hayatta yalan söyleyen, sefih olan, hadis alanında tanınan kişilere ait olduğu bilinmeyen rivayetleri nakleden, hatalı olduğu kesin olan ama hatasını kabul etmeyen, sıkça hata yapan, kelimelerin anlamına vakıf olmadığı için hata yapan, -ihtilâflı olmakla birlikte- bid'at ehline mensup olan kişilerin rivayetleriyle tedlîs, ihtilâf gibi nedenlerle kusur bulunan rivayetlerin terk edilmesi gerektiği genel olarak dile getirilmiştir. Başka bir ifadeyle yukarıda sıralanan kusurları şiddetli zayıfın sebepleri olduğu konusunda teorik bir çerçeve çizilmiştir. Bahsedilen kuralların “çok zayıf rivayetlerin nitelikleri nedir?” sorusu üzerinden değil de “hangi râvilerin rivayetleri alınmaz?” sorusu üzerinden tartışıldığı görülmüştür. Bu durum, muhaddisler tarafından geliştirilen tashih-taz'îf sisteminde ricâl tenkidinin belirleyici bir konumda bulunmasıyla ilişkilendirilmiştir. Söz konusu devirde bir râvinin yaptığı hata miktarının ne orana ulaştığında çok zayıf olarak değerlendirileceği konusunda önemli görüş ayrılıkları yaşanmıştır.

Klasik hadis usulü eserlerinde hâkim olan yaklaşıma göre çok zayıf hadis, zayıf hadisın içerisinde mütalaa edilmiştir. Bunun temel nedenlerinden biri, Hattâbî gibi mütekaddim dönem üçlü hadis anlayışının etkisinde kalınarak sıhhat şartlarını taşımayan bütün rivayetlerin zayıf kategorisinin içerisinde değerlendirilmesidir. Söz konusu yaklaşım istisnalarından biri; sıhhat şartlarını taşımayan hadisleri zayıf, matrûh ve mevzû diye üçe ayırarak zayıf hadis kavramının kapsamını daraltan Zehebî'dir. Sonraki dönemde çok rağbet görmeyen Zehebî'nin sisteminde râvilerin merkeze alınarak terimlerin tanımlanması, şâz rivayetlerle münkati' hadislerin hangi grupta yer alması gerektiğine dair açıklamalarının bulunmaması sınıflandırmasının eksik taraflarıdır.

Modern dönem hadis araştırmalarında ise zayıf hadislerin cerh lafızları ve zayıflık nedenleri dikkate alınarak yapılan zayıf hadis adlandırmaları temelinde sınıflandırıldığı belirlenmiştir. Ricâl tenkit lafızlarını dikkate alarak yapılan sınıflandırmalarda sika râvilere ait hatalı rivayetlerle isnadı kopuk olan zayıf nakillerin hangi kategoriye dâhil edilmesi gerektiği konusunda bilgi yer almaması en önemli eksikliktir. Kapsamlılığı ve işlevselliğinin yanı sıra sika râvilere ait hatalı rivayetleri bile konu edinmesi sebebiyle Melîbârî'nin sınıflandırması tercihe şayan bulunmuştur.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: KZ (%50), HİT (%50), Veri toplanması / Data collection: KZ (%50), HİT (%50), Veri Analizi / Data Analysis: KZ (%20), HİT (%80), Makalenin Yazımı / Writing up: KZ (%40), HİT (%60), Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: KZ (%40), HİT (%60).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abdülkerim b. Abdillâh b. Abdîrrahmân. *el-Hadîşü'd-â'îf ve hükümü'l-ihticâc bih*. Câmî'âtü'l-İmam Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1402.
- Altıntaş, Fatma Betül. "Aşırı/Çok Zayıf Hadis: Tarihsel Bir Kavram Analizi". *Diyanet İlmî Dergi* LV, 4 (2019): 1047-63.
- Avvâme, Muhammed. *Hükümü'l-amel bi'l-hadîşü'd-â'îf beyne'n-nazariyye ve't-tatbîkiyye ve'd-da'vâ*. Medine: Dârü'l-Yüsrâ, 1438/2017.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyîb Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî. *Avnü'l-ma'bûd*. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed el-Hatîb. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*. nşr. Ebü Abdillâh es-Sûrekî, İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed el-Hatîb. *Târîhu medîneti's-selâm ve aḥbâru muḥaddîsihâ ve zikru kuṭṭâniha'l-ulemâ' min gayri ehlihâ ve vâridihâ*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-hadis İlmî)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Çimen, Fatih. *Klasik-Modern Tartışmalar Ekseninde Zayıf Hadis*. Ankara: İlâhiyat, 2022.
- Debbûs, Humûd Nâif. "Muştalâhu'l-hadîşü'l-metrûk inde'l-muḥaddîşin ve alâkatuhû bi'r-râvi'l-metrûk". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'd-Düveliyye* 5/3 (2021), 270-290.
- Demenhûrî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün'im. "Nihâyetü't-ta'rîf bi aḥsâmî'l-hadîşü'd-â'îf". *Mecelletü't-Türâsi'n-Nebevî* 1/9 (2021 1443), 253-280.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihî*. nşr. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417.
- Ebü Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasîṭ fî ulûm ve muştalâhi'l-hadîs*. Mekke: Âlemü'l-Ma'rife, 1403/1982.
- Fesevî, Ebü Yûsuf Ya'kûb. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*. nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- Garyânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali. "er-Risâle fî aḥsâmî'l-hadîşü'd-â'îf". *Mecelletü'd-Dirâseti't-Terbeviyye ve'l-İlmiyye* 6 (2015), 253-280.
- Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âl-i Sü'ûd. Mekke: Câmî'âtü Ümmi'l-Kurâ, 1409-1988.
- Hattâbî, Ebü Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'alimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Râgîb et-Tabbah. 4 Cilt. Haleb: Matba'âtü'l-İlmiyye, 1351.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm. *et-Takyîd ve'l-îdâh limâ üṭliḳa ve uḡliḳa min Muḳaddîmeti İbni's-Şalâh*. nşr. Muhammed Râgîb et-Tabbâh el-Halebî. Haleb: el-Matba'âtü'l-İlmiyye, 1350.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Cemâa, Ebü Abdillâh Bedreddîn Muhammed. *el-Menhelü'r-revî fî muḥtaşar ulûmi'l-hadîşü'n-nebevî*. nşr. Muhyiddin Abdurrahmân Ramazan. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1406.
- İbn Dakîkûl'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed. *el-İktirâh fî beyâni'l-işṭilâh*. nşr. Kahtan Abdurrahmân ed-Dûrî. Ürdün: Dârü'l-'Ulûm, 1428.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâ'irati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952-1373/1953'ün ofseti), 1371.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Şalâh*. nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr. 2 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1417.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Lisânü'l-Mîzân*. nşr. Abdülfettâh Ebü Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1423.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Şerhu'n-Nuḥbe Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi Nuḥbeti'l-fiker fi muştalahi ehli'l-eşer*. nşr. Nüreddîn 'Itr. Dımaşk: Matba'âtü's-Sabâh, 1421.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Tebynü'l-'aceb bimâ verede fi şehri receb*. nşr. Târik b. Avadillah b. Muhammed. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Me'ârifin-Nizâmiyye, 1325.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Telḥîşü'l-ḥabîr fi taḥrîci'el-ehâdîsi'r-râfi'l-kebîr*. 4 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü'l-Mecrûḥîn mine'l-muḥaddîşîn ve'd-ḍu'âfâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1412.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmamüddin İsmâil b. Ömer. *el-Bâ'isü'l-ḥaşîş şerhu İhtîşâri Ulûmi'l-ḥadîş*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh el-İclî. *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muḥtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. 7 Cilt. Beyrut - Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer. *Târîḫü esmâ'i's-şîkât mimmen nuḳile anḥümü'l-ilm*. Küveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1404.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Muḳni' fi ilmi'l-ḥadîş*. nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'. 2 Cilt. Su'ûd: Dârü'l-Fevvâz li'n-Neşr, 1413/1992.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Muḳaddimetü İbni's-Şalâh*. nşr. Aîşe Abdurrahman. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1411/1990.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed. *Nefḫü't-ṭîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ḥatîb*. nşr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 1388.
- Melîbârî, Hamza Abdullah. *Ulûmü'l-ḥadîş fi'd-dav'i taṭbîkâti'l-muḥaddîşîne'n-nuḳkâd*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2003.
- Memdûh, Mahmûd Saîd. *et-Ta'rif bi evhâmi men ḳaseme's-sünen ilâ şaḫîḫ ve da'îf*. 7 Cilt. Dübey [Dubai]: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirasâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1421/2000.
- Mustafa Ammâr Muhammed. *el-İmâm el-Ḥattâbî ve eşeruhu fi ulûmi'l-ḥadîş*. Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1410.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Kitâbü't-Temyîz (Menhecü'n-naḳd inde'l-muḥaddîşîn neş'etühü ve târîḫuhü ile birlikte)*. nşr. Muhammed Mustafa el-Azâmî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1410.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ. *İrşâdü tullâbi'l-ḥakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni ḫayri'l-ḫalâ'ik*. nşr. Nüreddîn 'Itr. Dımaşk: Dârü'l-Yemâme, 1413.
- Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim. *Ma'rifetü ulûmi'l-ḥadîş*. nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1397.
- Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim. *el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl*. İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1403.
- Özdemir, Veysel. "Hadislerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadis İstılâhının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (2013), 67-110.
- Rabât, Hâlid vd. *el-Câmî'li ulûmi'l-İmâm Aḫmed*. 22 Cilt. Feyyûm: Dârü'l-Felâh, 1430.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen el-Fârisî. *el-Muḥaddîşü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Fethü'l-muğîş bi şerḫi Elfiyyeti'l-ḥadîş li'l-İrâkî*. nşr. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman. *Tedribü'r-râvî fi şerḫi Takrîbi'n-Nevevî*. nşr. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dârü'l-Yüsr, ts.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru muştalâhi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1417.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf. *Kavâ'id fî ulûmi'l-hadîs*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1392.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk İki Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *Kitâbü'd-Du'afâ'i'l-kebir*. nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- Useym, Abdülazîz b. Abdirrahman b. Muhammed. "Taḥkîku'l-ḳavl bi'l-'amel bi'l-ḥadîsi'd-ḍa'îf". *Mecelletü'd-Dirâseti'l-İslâmiyye* 67, 68 (1405), 9-72.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Mûkıḍa fî ilmi muştalâhi-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1405.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *en-Nüket ala Muḳaddimeti İbni's-Şalâh*. nşr. Zeynülabidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1419.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 213-237

Ignaz Goldziher'in Hadislerin Kitâbetiyle İlgili İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Ignaz Goldziher's Claims About the Composition of Ḥadīths

Ahmet Emin SEYHAN

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Hadith

Afyonkarahisar/Türkiye

ahmeteminseyhan@gmail.com orcid.org/0000-0002-5740-487X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 26.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atf: Seyhan, Ahmet Emin. "Ignaz Goldziher'in Hadislerin Kitâbetiyle İlgili İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 213-237. <https://doi.org/10.52637/kiid.1444713>

Cite as: Seyhan, Ahmet Emin. "An Evaluation on Ignaz Goldziher's Claims About the Composition of Ḥadīths". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 213-237. <https://doi.org/10.52637/kiid.1444713>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Ahmet Emin SEYHAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Ignaz Goldziher'in Hadislerin Kitâbetiyle İlgili İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Sözlü kültürlerin vazgeçilmez malzemesi hafızadır, ancak belleği takviye eden ve bilgileri unutulmaz kılanlar da yazılı kayıtlardır. Zira hafıza-i beşer nisyân ile mâluldür. Sahâbeden bazıları hadisleri Hz. Peygamber döneminde, bazıları da onun vefatından sonra kayıt altına almış, ezberle beraber yazıyı da kullanarak ondan dinledikleri ve gördüklerini kendi aralarında müzâkere etmek için yazmışlardır. Bazı sahâbiler, Kur'ân'ın ihmal edileceği gerekçesiyle hadis kitâbetine karşı çıkarken çoğunluk, Hz. Peygamber'in sözlerinin yazılmasıyla ilgili yasağın umumi olmadığını, hadislerin âyetlerle karıştırılması ihtimali nedeniyle alınmış "geçici bir yasak" olduğunu düşünmüş ve hadisleri yazmışlardır. Tabiîn döneminde de cüz ve sahîfelerde hadisleri kayıt altına alma çabaları devam etmiş, resmî tedvîn faaliyeti gerçekleştirilmiş, tedvînden sonra tasnif dönemine geçilmiş, temel hadis kaynakları telif edilmiş, böylece hadislerin güvenilir bir şekilde gelecek nesillere ulaştırılması sağlanmıştır. Hadisler, iddia edildiği gibi ilk bir asır boyunca sadece şifâhen rivayet edilmemiş, sözlü naklin yanında gittikçe artan oranda yazılı nakle de başvurulmuştur. Hz. Peygamber'in sözlerini Kur'ân-ı Kerîm gibi tedvîn ettirmediği ve bunun için de herhangi bir emir vermediği bilinmektedir. Ancak bu durum, Hz. Muhammed'in hiç hadis yazdığını veya sözlerinin yazılmasına müsaade etmediği manasına da gelmemektedir. Zira hadislerin yazımına izin veren sahîh ve zayıf rivayetler, Resûlullah'ın bir kısım sözlerini bizzat kendisinin yazdığını ve bazı sahâbilerin hadis yazma taleplerine olumlu cevap verdiğini göstermektedir. Hz. Peygamber, Kur'ân ile karıştırılmasını önleme ve bütün gayretlerin Kur'ân'a yönelmesini temin etme amacıyla ilk zamanlarda sözlerinin yazılmasını geçici bir tedbir olarak yasaklamışsa da bu sebepler ortadan kalkınca bazı sahâbîlere özel izin vermiştir. İslâm'a yönelik ve özellikle de hadis alanında yaptığı araştırmalarla tanınan Yahudi oryantalist Ignaz Goldziher (öl. 1921) ise Hz. Peygamber'den "sözlerinin yazılmaması yönünde nakledilen hadisleri" gerekçe göstererek hadislerin ilk dönemlerde yazılmadığını ve sadece şifâhen rivayet edildiğini savunmuştur. Bu makalenin yazılma nedeni Goldziher'in 1907 yılında yayınlanan "Kampfe um die Stellung des Hadit im Islam (İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler)" isimli makalesindeki hadislerin kitâbetine dair iddialarını değerlendirmektir. Araştırmalarımız neticesinde daha önce Goldziher'in söz konusu makalesinde ileri sürdüğü görüşleri müstakil olarak inceleyen başka bir çalışmanın bulunmadığı görülmüş, bu boşluğu doldurmak amacıyla makale yazılmıştır. Araştırma, Goldziher'in adı geçen çalışmasındaki iddialarını tahlil etmekle sınırlandırılmış, makalede veri toplama ve analiz yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın sonunda Goldziher'in hadis rivayet etmekten sakınan sahâbîler olmasına rağmen müsnedlerde sahâbeden nakledilen bol miktarda hadis bulunmasını çelişki gibi gösterip hadis koleksiyonlarına duyulan güveni sarsmaya çalıştığı kanaatine varılmıştır. Aynı şekilde Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hadislere aykırı yaptığı işlerin bilinmesini istemediği için hadis rivayetine sıcak bakmadığı şeklindeki ithamının da ciddi delile dayanmayan, menfi algı oluşturma amaçlı subjektif analizler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Hz. Peygamber'e emniyet içinde ulaşabilen çok az rivayet bulunduğu şeklindeki iddiasının ise hadislerin güvenilirliğine gölge düşürmeyi amaçlayan indî ve keyfî yorumlar olduğu, Hz. Ömer'in Kur'ân'ı terk edecekleri endişesiyle hadislerin yazıldığı sahîfeleri yaktırmasından bahseden rivayeti de tezini destekleyecek şekilde tevîl ettiği tespit edilmiştir. Goldziher'in hadislerin şifâhen rivayetinde tereddüt gösterenlerin yazıyla kayıt altına alınmasına da olumlu bakmadıkları şeklindeki iddiasının ise tespitlerinden ziyade temennilerini yansıttığı, hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlere müspet yaklaşırken yazılmasına izin verenlere karşı menfi bir tutum sergilediği görülmüştür. Bununla birlikte Goldziher'in Hz. Muhammed'e Kur'ân'dan ayrı vahiy verildiğini savunanlara tepki gösterenlerin bulunduğu, Kur'ân ile sünneti aynı değerde görüp sünnetin Kur'ân'ı nesh edebileceğini söyleyen ilahiyatçıları eleştirenlerin olduğu ve ikili vahiy görüşüne karşı çıkanların olduğu şeklindeki tespitlerinin ise kısmen haklılık payı taşıdığı neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ignaz Goldziher, Kitâbet, Tedvîn, Tasnif, Oryantalizm.

An Evaluation on Ignaz Goldziher's Claims About the Composition of Ḥadīths

Abstract

The essential material of oral cultures is memory; however, written records consolidate memory and make information unforgettable. Because the memory of human beings is subject to forgetfulness. Some of the companions recorded ḥadīths during the period of the Prophet Muhammad, and some others recorded them after his death. They used writing as well as memorization to discuss among themselves what they had heard and seen from him. While some of the companions opposed the writing of ḥadīth on the grounds that the Qur'an would be neglected, the majority thought that the prohibition on writing down the Prophet's sayings was not general, but a temporary prohibition due to the possibility of mixing ḥadīths with verses, and they wrote down the ḥadīths. The efforts for recording ḥadīths in parts and pages also continued during the period of successors; a collection activity was carried out with the support of the state; the tasnif period started after the tadvin; main ḥadīth sources were copyrighted; and thus, it was ensured that ḥadīths were reliably transmitted to future generations. Ḥadīths, as claimed, were not narrated only verbally during the first century, but written narration was also increasingly applied along with oral narration. It is known that the Prophet Muhammad did not get his words collected as the Qur'an and did not give any instructions for this. However, this does not mean that the Prophet Muhammad never dictated ḥadīth or did not allow his words to be written down. The accurate and weak narrations that writing of ḥadīths that the Messenger of Allah got some of his words written himself and responded positively to the requests of some of his companions to the write ḥadīths. Although the Prophet Muhammad forbade writing his words as a temporary precaution in the beginning in order to prevent his words from being confused with the Qur'an and to ensure that all efforts were directed towards the Qur'an, he gave special permission to some companions when these reasons were eliminated. Ignaz Goldziher (d. 1921), a Jewish orientalist known for his research on Islam, especially in the field of hadith, argued that hadiths were not written down in the early periods and were only narrated orally, citing "hadiths transmitted from the Prophet Muhammad (pbuh) that his words should not be written down". The reason for writing this article is to evaluate Goldziher's claims related to the composition of ḥadīths in his article "Kampfe um die Stellung des Hadit im Islam (Struggles around the Place of Ḥadīth in Islam)" published in 1907. As a consequence of the research, it was seen that there was no other research independently analyzing the opinions that Goldziher put forward in his mentioned article before, and the present article was written to fill this gap. The research was limited to analysing Goldziher's claims in his mentioned study, and the data collection and analysis method was used in the article. At the end of the research, it was concluded that Goldziher attempted to undermine trust in ḥadīth collections by showing the presence of abundant ḥadīths narrated from the companions musnads as a discrepancy even though there were companions avoiding from narrating ḥadīth. Similarly, it was concluded that his accusation that Hz. Omar (d. 23/644) did not incline toward ḥadīth narration since he did not want his actions against the ḥadīths to be known were also a subjective analyzes which were not based on serious proof and aimed at creating negative perception. It was detected that his claim that there were very few narrations the truth/originality of which could reach the Prophet Muhammad in safety was arbitrary and discretionary comments that aims to undermine the reliability of ḥadīths. It was also detected that he interpreted the narration mentioning that Hz. Omar had the pages on which the ḥadīths were written, burnt with the concern that they would abandon the Qur'an in a way that supported his thesis. It was seen that Goldziher's claim that those who hesitated in the verbal narration of ḥadīths did not also positively view their recording in writing reflected his desires rather than his detections. It was also seen that he had a positive attitude towards the narrations that prohibited the writing of ḥadīths, while he had a negative attitude towards those who allowed it. Additionally, it was concluded that Goldziher's claim that there were people who reacted to those claiming that revelation separate from the Qur'an was given to the Prophet Muhammad, there were people who criticised the theologians considering the Qur'an and sunnah equivalent and remarking that sunnah could abrogate the Qur'an, and there were people who opposed the view of dual revelation were partially justified.

Keywords: Ḥadīth, Ignaz Goldziher, Kitābah, Tadvin, Tasnif, Orientalism.

Giriş

Ignaz Goldziher (1850-1921), Stuhlweissenburg'da dünyaya gelen, Macar Kültür Bakanı Jozsef Eötvös'ün (1813-1871) desteğiyle Budapeşte, Berlin, Leipzig ve Leiden'de eğitimini tamamlayan, 1873 yılında Macar Hükümeti'nin desteğiyle Suriye, Filistin ve Mısır'da araştırmalarda bulunan, oradaki İslâm âlimlerinden dersler alan bir oryantalisttir.¹ Macar Hükümetini ve Macar Bilimler Akademisi'ni birçok uluslararası kongrede temsil eden Goldziher, Abraham Geiger (1810-1874), Reinhart Dozy (1820-1883), Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888), Aloys Sprenger (1813-1893), Heymann Steintal (1823-1899), Moritz Steinschneider (1816-1907), Michael Jan de Goeje (1836-1909) ve Arminius Vámbéry (1832-1913) gibi pek çok oryantalist ve filologla çalışma imkânı bulan bir araştırmacıdır. İslâm ve özellikle de hadislerle ilgili yaptığı araştırmalarla tanınan Goldziher, kendisinden sonra gelen pek çok şarkiyatçı ve bazı Müslüman araştırmacıları etkileyen bir müsteşriktir.

Goldziher, hadislerin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'e ait olmadığını, sonraki nesillerin görüşleri olduğunu iddia eder ve hadislere aşırı şüpheyle yaklaşır. Yazar, genellemeci tavrını terk etmemesi nedeniyle bazı müsteşrik ve Müslüman araştırmacılar tarafından tenkit edilir.² O, hadislerin çok az bir kısmının Hz. Muhammed'e ait olabileceğini, ancak kahir ekseriyetinin sonraki süreçte üretildiğini ileri sürer.³ Goldziher, hadisleri İslâm'ın gençlik devrinin belgeleri değil, birkaç asır devam eden oluşum sürecine katılan politik, sosyal, ekonomik vb. birçok faktörün vesikaları olarak görür.⁴ İslâm'ın ilk yıllarında hadislerin yazıldığını kabul eden Goldziher,⁵ sonra bu görüşünden vazgeçer ve hadislerin hicrî üçüncü asırda yazılmaya başlandığını iddia eder.⁶ Ancak tekrar bu görüşünü de değiştirir, hadislerin tedvîn ile tasnif tarihini Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inden elde ettiği yeni verilere dayanarak öne çeker ve bazı hadislerin sahâbe döneminde de yazıldığını kabul eder. Sistematik tedvînin ilk dönemde olmadığını belirten yazar, tedvînin başlangıç tarihi konusunda açık bilgi vermez, tasnifin ne zaman başladığı konusundaki belirsizliği gerekçe göstererek bunun en erken hicrî üçüncü asrın başlarında olabileceğini ileri sürer.⁷ Goldziher, bilimsel araştırmalarda geçerli bir yöntem olan "metodik şüphecilikten" ziyade "hadisler hakkında şüphe uyandırmayı" amaçlar,⁸ devamlı surette hadislere güvenilemeyeceği yönünde negatif algı oluşturur.⁹ Nitekim Goldziher'in hadislerle ilgili oluşturduğu şüphe Batı'daki hadis araştırmalarının seyrini önemli ölçüde etkilemiştir.¹⁰

¹ Goldziher'in hayatıyla ilgili bk. Mehmet Said Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/102; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 31, 35-40, 56.

² Ignaz Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020); Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/105, 107.

³ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 168, 304-306.

⁴ Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç - Mehmet Said Hatiboğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 2/20; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108-109; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 196-198.

⁵ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/24; M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 24.

⁶ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 24.

⁷ Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, (Giriş), 17, 29; Ayrıca bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 293.

⁸ M. Fuad Sezgin, "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 25.

⁹ İlyas Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 356. Hafize Yazıcı, "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example/Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği", *HADITH* 5 (2020), 136-137.

¹⁰ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 33; Yazıcı, "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example", 136-137. Mesela Goldziher, hadislere duyulan şüpheyi artmıştır. Joseph Schacht (1902-1969) onun teorisini daha da ileri götürerek hiçbir hadisin aslının olmadığını ileri sürmüştür. Bk. Hüseyin Akgün,

Fuad Sezgin, (ö. 1439/2018), Goldziher'in hadislerin kitâbetiyle ilgili İslâmî kaynakların ne dediğine bakmadan konuyla ilgili rivayetleri "Ehl-i hadîs-Ehl-i re'y arasındaki tartışmaların bir ürünü" kabul etmesini ve hadis koleksiyonlarının yazımının başlangıcını hicrî ikinci asrın ilk yarısına yerleştirme çabasını eleştirir. Sezgin, bu iddianın ilmî ve tarihî gerçeklerle örtüşmediğini delilleriyle ortaya koyar ve reddeder.¹¹

Goldziher, zihninde kurguladığı tezlerin çökmesine neden olan tarihî verileri görmezden gelen, tikel örneklerden hareketle genelleme yapan, gerçekleri tahrif eden ve hadislerle itimat edilemeyeceği algısı oluşturan bir şarkiyatçıdır. O, hadislerin kitâbetine de böyle bir zihniyetle yaklaşmış, ısrarla hadislerin yazılı olarak muhafaza edilip nakledildiği gerçeğinin üzerini örtmeye çalışmıştır. Araştırmalarımız neticesinde daha önce Goldziher'in hadislerin kitâbetiyle ilgili iddialarını müstakil olarak inceleyen bir çalışma yahut araştırma makalesine rastlanılmamıştır. Ahmet Yücel, 1999 yılında yazdığı "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi"¹² başlıklı makalesinde bazı müsteşrik ve çağdaş Müslüman araştırmacıların konuyla ilgili görüşlerini tenkit etse de Goldziher özelinde meseleyi incelememiştir. Cemal Ağırman 2001'de yazdığı "Hadîs Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi",¹³ Muhittin Düzenli ise 2023'de yayınlanan "Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri"¹⁴ adlı makalesinde bazı oryantalistlerin iddialarını cevaplandırmışlarsa da her ikisi de Goldziher özelinde konuyu tahlil etmemiştir. Bu araştırma ise Goldziher'in mezkûr iddialarını muhtevi "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler"¹⁵ isimli makalesini esas alması, oryantalist hadis anlayışına yönelik tenkit literatürüne katkı sunması ve bu alandaki boşluğu doldurması açısından özgün ve önemlidir.

Çalışma iki başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta Goldziher'in hadislerin yazılmasıyla ilgili tezlerini içeren makalesi dipnotlarda gerekli atıflar yapılmak suretiyle kısaca özetlenmiş, ikinci başlıkta ise buradaki iddiaları ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir.

1. Goldziher'in Hadislerin Kitâbetine Yaklaşımı

Goldziher, makalesine İslâm'ın ilk devirlerinde pek çok sahâbînin yanlış yapma ve doğru metni tahrif etme endişesiyle hadis rivayetine sıcak bakmadığını ifade ederek başlar, arkasından "Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) hiç de onlar gibi düşünmediğini" belirten imalı bir cümle kurar. Müteakiben yazar, "bununla birlikte bu kabil rivayetler ile pek hacimli müsnedlerde sahâbîlerden nakledilen bol miktarda hadis bulunmasının apaçık bir çelişki olduğunu" ileri sürer.¹⁶ Müellif, ortada bir tenakuz olduğuna dikkat çekip hadisler hakkında negatif algı oluşturduktan sonra makalesine kaldığı yerden devam eder. O, hadislerin umuma bildirilmesine karşı hissedilen endişenin sadece hadislerin anlamının değiştirilmesi korkusundan kaynaklanmadığını, örneğin Hz. Ömer'in de yaptığı bir fiili yasaklayan hadisi herkesin bilmesini istemediği için hadis rivayetine karşı çıktığını iddia eder.¹⁷ Böylece yazar, asılsız bir habere dayanarak Hz. Ömer'i zan ve töhmet altında bırakır. Goldziher; "Hz.

"Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı", *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 75-81, 94.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Emin Seyhan, "Fuad Sezgin'in Goldziher'in İddialarına Reddiyesi (Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Özelinde)", *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin) Bildiriler Kitabı*, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 99-112.

¹² Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 108.

¹³ Cemal Ağırman, "Hadîs Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 157-162.

¹⁴ Muhittin Düzenli, "Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 100.

¹⁵ Goldziher'in bu makalesi 1907 yılında *ZDMG*'nin 860-872 sayfaları arasında neşredilmiştir. Ignaz Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", çev. Cihad Tunç, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto 2020), 91-93.

¹⁶ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 91-93.

¹⁷ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 93.

Peygamber'in sözlerinin şifâhî olarak rivayetinde bile tereddüt gösterenlerin kim bilir bu hadislerin yazıyla tespitinden ne kadar çok çekinmiş olabileceklerinin hayal edilmesi gerektiği..." şeklinde imalı bir cümle daha kurarak¹⁸ yine okuyucuyu negatif anlamda yönlendirir. Yazar, daha sonra "özen ve dikkat sahibi birinin aslını az buçuk bir emniyetle Hz. Peygamber'e götürebildiği çok az malzeme" olduğunu ileri sürer ve hadislere güvenilemeyeceği yönünde menfi algı oluşturmaya devam eder. Diyetle ilgili kuralların hadislerle konulduğunu, Hz. Muhammed'in bu ihtiyacı hissettiğini, kan davası ve diyete dair konularda Kur'an'ın sınırlı hükmünü tamamlamak için o günün ihtiyaçlarına kendi uygulamalarıyla cevap verdiğini ifade eder. Goldziher, sadece diyet ve kan davasıyla ilgili hadislerin otantik olduğunu, bu eski hadis (das alte historische Hadith) hükümlerinin hadis literatürünün orijinal kısımlarını oluşturduğunu ve sıhhati herkesçe kabul edilen bu yazılı vesikalara da karşı çıkılmadığını kaydeder. Buna karşılık muhtevaları muttasıl bir tatbikata erişmemiş bazı hadislerin yazılmasının muhakkik kimseleri telaşlandırdığını, mesela Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-663) bir adamın elinde kendi rivayetlerinden derlenmiş hadis mecmuasını görünce onu bizzat kendisinin yok ettiğini, bu hususta başka misallerin de bulunduğunu ve bu tür yazılı hadislerin sürekli arttığını, böylece mütereddit kimselerin eline daha fazla malzeme verildiğini ileri sürer.¹⁹

Müteakiben vahy-i gayri metlûv konusuna geçen Goldziher, Kur'an ile birlikte Hz. Muhammed'e onun mana ve hacimce bir benzerinin verildiği rivayetini kabul edenler olduğunu, bunların Hz. Peygamber'e ölüm anına kadar vahyin gelmeye devam ettiğine inandığını, oysa bu hususun Kur'an'da olmadığını, vahy-i gayri metlûv ile kastedilenin kutsî hadisler/ilahî hadislerden başkası olduğunu, bu gibi kimselerin akîde ve ibadete dair Hz. Peygamber'in bildirdiği her şeyi vahiy kabul ettiklerini kaydeder.²⁰ Müellif, bazı âlimlerin hadislerin büyük kısmının ilâhî vahye dayandığı düşüncesini savunduğunu, pek çok konuda peygamberin sözüne değil de gerçek Allah kelamının işitildiğine inanıldığını ifade eder. Yazıyla tespite karşı çıkan kimselerin gösterdiği bu ihtimamı haklı çıkartacak tüm sebeplerin mevcut olduğunu, çünkü bütün şüpheli durumlarla ilgili tevsik edilmemiş konuları "ilâhî vahiy hâline getirme" tehlikesine mani olma zaruretinin bulunduğunu ileri sürer.²¹ Goldziher, bu gibi gerekçelerle hadislerin yazıyla kayıt altına alınmasına karşı çıkan Mu'tezile akılcılarının, serbest düşünenlerin, şeriatı Kur'an'dan ibaret sayanların, hadisten çıkartılan dinî ahkâma karşı muhalif cephede yer alan bazı Haricîlerin, ayrıca büyük İslâm cemaatinin muttakî imamlarından bazılarının "yazıyla tespit edilen ve Kur'an'ın otoritesiyle eşit kılınan hadise karşı" gerçekten dehşet duyduklarını ifade eder.²²

Daha sonra müellif, "ilâhî menşeli olarak zuhûr eden hadislerin ret edilmesinde ve bunların yazıyla tespitine karşı çıkışta Yahudiliğin teşriî tekâmülünün uyarıcı bir örnek olarak göz önünde bulundurulduğunu ve Hz. Muhammed'in Âl-i İmrân sûresi'nde yaptığı şikâyetle²³ Müslümanları buna benzer yanlış bir adım atmaktan sakındırdığını" ileri sürer.²⁴ Yazar, bu varsayımını temellendirmek için İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ında geçen bir rivayeti delil olarak kullanır ve Hz. Ömer'in sünnetleri yazmak istediğini, ancak Kur'an'ı terk edecekleri endişesiyle bundan vazgeçtiğini²⁵ ifade eder. O, yine aynı kaynaktaki bir başka rivayete dayanarak Hz. Ömer'in yazılı hadis miktarının çoğaldığını görünce bunları yanına

¹⁸ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 94.

¹⁹ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 94-95.

²⁰ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 95.

²¹ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 96.

²² Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 96.

²³ "Ehl-i kitaptan bir grup okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı (Tevrat'ı) okurken (kendi uydurdukları sözleri âyetler arasına karıştırır, ilâhî üslûbu taklit etmeye çalışarak) dillerini eğip bükerler (ibareye, orijinal olarak kastedilen anlamdan başka bir anlam yüklerler. Böylece, bâtil teviller yaparak ilâhî hükümleri çarpıtırılar. O uydurdukları sözler) Allah katından olmadığı hâlde, 'Bunlar Allah katındandır!' diyerek Allah adına bile bile yalan söylerler." Âl-i İmrân 3/78.

²⁴ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 97.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 3/287.

getirtip yaktırdığını ve "Siz Yahudilerin Mişna'sı gibi bir Mişna mı istiyorsunuz?" dediğini haber veren rivayeti²⁶ kanıt olarak gösterir ve Hz. Ömer'in de hadislerin yazılmasına karşı çıktığını iddia eder.²⁷ Goldziher, Mişna ile ilgili bütün bu rivayetleri naklettikten sonra bu endişelerin sebebinin "yazılı olarak tespit edilmiş hadislerle alakalı" olduğunu, hadislerin de Kur'an'ın yanında Mişna gibi olacağı kaygısını taşıyanların bulunduğu, bu gibi kimselerin hadislerin kitâbetine karşı çıktıklarını, ilâhî otoriteye sahip bir başka kanun kitabının ortaya çıkmasını istemediklerini, ancak onların bu çaba ve endişelerinin hiçbir işe yaramadığını, Mişna ile ilgili bu rivayetlerin kabule şayan görülmediğini, hadis koleksiyonlarının çoğaldığını ve hadislerin yazılmasına karşı çıkanların haklı olduğunu ileri sürer.²⁸

Goldziher, hicrî ikinci ve üçüncü asırda yaşayan Müslüman ilahiyatçıların Kur'an ile hadisi aynı değerde gördüğünü, gerektiğinde Kur'an'ın hükmünün sünnetle kaldırılması imkânını tasdik ve teslim ettiklerini ve her ikisini de "ilâhî vahiy" olarak değerlendirdiklerini ifade eder.²⁹ Müteakiben Goldziher, daha sonraları Kur'an'da yer alan "kitap ve hikmet ikiliğinin" sebep olduğu "ikili vahiy nazariyesinin (vahy-i metlûv-vahy-i gayri metlûv)" umumun tasvibini kazandığını belirtir. O, Kur'an'ın yanında hadise en büyük önemi veren ve re'yin seviyesini her zaman ve her şekilde reddetmese bile olabildiğince aşağı çeken çevrelerin hadisin ilâhî sultasına âyetlerden bir kanıt bulma gayretini kavramanın kolay olduğunu ve kendisini şaşırtmadığını ileri sürer.³⁰ Daha sonra yazar, âyetlerde geçen hikmeti "sünnet ve hadis" şeklinde yorumlayanların olduğunu, bu çevrelerin bilhassa hadise aleni olarak düşük mevki veren Ehl-i re'y'e karşı hadisin değerini yükseltmeye giriştiklerini, bu hâlin hadisin ilâhî menşeyini onaylamaya kadar gittiğini ve bu düşüncenin doğruluğunu Kur'an ile ispatlamayı denediklerini iddia eder.³¹ Bununla beraber İslâm'ın en evvelki tekâmül safhalarında "ikili vahiy görüşünün" her yerde kabul edilmekten çok uzak olduğunu belirten yazar, İslâm'da Yahudi Mesnât'ına (Matinita/Mişna) benzeyecek Kur'an'dan ayrı bir şeriat kaynağının katıyetle reddedildiğinin de görüldüğünü ifade ederek³² hadis ve sünnete güvenilemeyeceği yönünde negatif bir algı daha oluştur, böylece makalesini tamamlar.

Görüldüğü üzere Goldziher, kaynaklarda rastladığı her türlü rivayeti tezini destekleyecek şekilde kullanmakta, mezkûr rivayetlerin söylendiği sosyo-kültürel şartları ve ortamı dikkate almamakta, Hz. Peygamber devrinde hadisleri yazan sahâbilerin varlığından hiç söz etmemektedir. Müellif, ilk zamanlarda hadislerin yazımına karşı çıkan sahâbe ve tabînden pek çok kimsenin sonraki dönemlerde fitnenin yaygınlaşmasıyla birlikte bu görüşlerini değiştirdiklerini, artık hadislerin yazılmasına olumlu baktıklarını, bu hususta bir mutabakatın oluştuğunu, onların da hadislerin kayıt altına alınması ve yok olmaktan kurtarılması çabalarını desteklediklerini bilerek göz ardı etmekte, bu konulardan bahseden rivayetleri ikinci başlıkta ayrıntılarıyla ele alacağımız üzere ısrarla görmezden gelmektedir.

Aşağıda Goldziher'in hadislerin kitâbetiyle ilgili iddia ve tespitlerinin tarihî gerçeklerle örtüşüp örtüşmediği, adı geçen müsteşrikin meseleye objektif bakıp bakmadığı, söz konusu makalesinde neleri amaçladığı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2. Goldziher'in Hadislerin Kitâbetiyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi

Hadislerin yazıyla kayıt altına alınma çabalarına şüpheyle yaklaşan, bu konudaki rivayetleri ya görmezden gelen ya da işine gelecek şekilde yorumlayan müellif, incelediğimiz bu makalesinde de aynı bakış açısını sürdürmektedir. Yazar, meseleye yine aşırı şüpheyle yaklaşmakta ve benzer savlarını tekrarlamaktadır. O, bazı sahâbilerin hadislerin yazılmasına karşı çıktıklarını bildiren rivayetleri kanıt göstererek yazılı hadis malzemesinin yok denecek

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/140.

²⁷ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 97.

²⁸ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 100.

²⁹ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 100-101.

³⁰ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 102.

³¹ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 102.

³² Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 103.

kadar az olduğunu, rivayetlerin büyük bir kısmının şifâhen nakledildiğini ve sadece sözlü olarak nakledilen hadislerle ise güvenilemeyeceğini iddia etmektedir.

2.1. Sahâbenin Hadis Rivayetinden Çekindiği Halde Müsnedlerde Bol Miktarda Hadis Olduğu İddiası

Hadislere ve hadis ilimlerine güveni sarsmaya yönelik kurgular yapmakta başarılı olan Goldziher, birçok sahâbinin; “Hata yaparız ve Resûlullah’ın söylemediğini ona nispet ederiz.” endişesiyle hadis rivayetinden çekinmelerini maksatlı bir şekilde yorumlar ve onların bu sözlerini iddiasını ispat için kullanır. Bilindiği üzere Hz. Muhammed, sözlerini Kur’ân-ı Kerîm gibi bizzat oturup tedvîn ettirmemiş ve bunun için de ashâbına herhangi bir talimat vermemiştir. Ancak onun böyle yapması hiç hadis yazdırmadığı veya sözlerinin yazılmasına müsaade etmediği manasına da gelmemektedir. Nitekim sahîh rivayetler, Resûlullah’ın bir kısım sözlerini kendisinin yazdığını, bazı sahâbîlerin hadis yazma isteklerine olumlu cevap verdiğini de göstermektedir.³³ Hadislerin yazılmasına izin veren sahîh rivayetlerin yanı sıra bu konudaki zayıf hadislerin varlığı, ayrıca hadis kitâbetiyle ilgili delillerin çokluğu³⁴ “hadisleri yazma yasağının genel olmadığını” teyit etmektedir.³⁵ Kaldı ki Hz. Peygamber, Kur’ân ile karıştırılmasını önleme ve bütün gayretlerin Kur’ân’a yönelmesini temin etme amacıyla hadislerin yazımını geçici bir tedbir olarak yasaklamışsa da söz konusu sebepler ortadan kalkınca bazı sahâbîlere özel izin vermiştir.³⁶ Sahâbeden hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar olsa da hadis yazan çok sayıda sahâbinin varlığı³⁷ Hz. Peygamber’in sözlerinin yazılmasına müsaade ettiğinin bir diğer kanıtıdır. Ayrıca hadislerin yazılmasına karşı çıkan sahâbîlerin “yasaklayan hadisi delil göstermemeleri” de bu durumu desteklemektedir.³⁸ Cemal Ağırman, Hz. Peygamber’in sözlerinin yazılmasına onay verdiğini, bunu gösteren pek çok delil olduğunu, hadisleri yazan birçok sahâbinin bulunduğunu, bazı sahâbîlere yazma yasağı getirmesinin sebebinin “âyetlerle hadisleri aynı sayfaya yazarak karışıklığa meydan vermelerini engelleme çabası”³⁹ olduğunu kaydeder. Ağırman, eğer Hz. Muhammed, Kur’ân hakkında ileride şaibeye yol açacak böyle bir durum için çok önceden bu etkin tedbiri almasaydı belki de bugün; “Hadislerin yazıya geçirilişini değil de Kur’ân’ın ne kadarının Allah’ın ne kadarının Hz. Muhammed’in sözü olduğunu tartışıyor olacaktık.” şeklinde haklı bir tespitte bulunur.⁴⁰

Hz. Peygamber’in Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) gibi sahâbîlere hadis yazma yasağı getirmesinin sebebi bu sahâbîlerin o zamanlar henüz on beş yaşına basmamış çocuklar olmaları nedeniyledir. Hz. Peygamber yaşlarının küçüklüğü sebebiyle onları hadis yazmaktan men etmiş olabilir. Fakat aynı kimseler belli bir yaşa gelince hadis yazmaya başlamışlardır.⁴¹ Dolayısıyla bu sahâbîlere hadis yazma yasağından

³³ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İlim”, 3; Abdullah b. Abdîrahman es-Semerkandî ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime”, 43.

³⁴ Ebû Dâvûd, “İlim”, 3, 10; Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İlim”, 7, 12; Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. (Kahire: Mektebû İbn Teymiyye, 1994), 4/276.

³⁵ Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, 108.

³⁶ Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, 110-117.

³⁷ Hadis yazan sahâbîlerle ilgili bk. Muhammed Mustafa el-A’zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz’in Hadisleri’nin Tedvîn Tarihi*, trc. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 34-40; Ali Kaya, “Osman b. Saîd ed-Dârimî’ye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi”, *Usûl İslam Araştırmaları* 23 (Haziran 2015), 134-151.

³⁸ Yücel, “Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi”, 118. Ayrıca Bk. Zişan Türcan, “Sahâbenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitâbet İlişkisinin Yeri”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4 (2019), 455-474, 463.

³⁹ Talat Koçyiğit, yasak kararının sebeplerinden birisinin Kur’ân ile karışma tehlikesi olduğuna dikkat çeker. Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 29-30.

⁴⁰ Ağırman, “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi”, 159.

⁴¹ Muhammed Hamîdullah, “Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvîni”, çev. Nafiz Danışman, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (1955), 4.

bahseden rivayetleri maksatlı yorumlayan Goldziher'in yanıldığı ve " bu yasağı genele teşmil etmesinin" isabetli olmadığı ifade edilebilir.

Muhammed Hamîdullah (1908-2002), hadislerin şifâhen nakledildiği ve iki asır sonra yazıldığı iddiasını ortaya atan müsteşriklere hadislerin nesilden nesile nasıl güvenli bir şekilde aktarıldığını verdiği bir misalle açıklar. Hamîdullah, eğer İmam Buhârî (ö. 256/870) naklettiği rivayetlerin isnadlarını vermeseydi onun hadis uydurduğundan şüphe edenlerin haklı olabileceğini, ama Buhârî'nin naklettiği hadislerin isnadlarını verdiğini, bu nedenle de artık böyle bir şeyin mümkün olmadığını, bu isnad zincirlerini (dipnotları) her zaman kontrol etme imkânının bulunduğunu ifade eder. Hamîdullah, örnek olarak Buhârî'nin *Şahîh*'inde yer alan hadislerden birinin senedini alır ve rivayetlerin güvenilir bir şekilde nasıl nakledildiğini bu isnad üzerinden açıklar. O, Buhârî'nin bu hadisi Ahmed b. Hanbel'den, onun Abdurrezzâk es-San'ânî'den (ö. 211/826-27), onun Ma'mer b. Râşid es-San'ânî'den (ö. 153/770), onun Hemmâm b. Münebbih es-San'ânî'den (ö. 132/750), onun da Ebû Hüreyre'den aldığını belirtir. Hamîdullah, *el-Müsned*'e bakınca Buhârî'nin yalan söylemediğini ve aynı hadisin *el-Müsned*'de de olduğunun görüldüğünü, *el-Muşannef*'e bakınca Buhârî ve İbn Hanbel'in yalan söylemediğini ve aynı hadisin orada da bulunduğunun görüldüğünü ifade eder. Daha sonra o, Abdurrezzâk'ın *el-Muşannef*'ine bakınca aynı hadisi onun Ma'mer b. Râşid'den aldığının görüldüğünü, Ma'mer'in *el-Câmi*'ine bakınca aynı hadisin orada da olduğunu, o hâlde Buhârî, İbn Hanbel ve Abdurrezzâk'ın yalan söylemediğini, bu durumda acaba Ma'mer mi yalan söylemiştir, diye bakıldığında ise Ma'mer'in de aynı hadisi Hemmâm'dan aldığının görüldüğünü kaydeder. Hamîdullah, Hemmâm'ın *eş-Şahîfetü's-Şahîha*'sına bakınca aynı hadisin orada da mevcut olduğunu, Hemmâm'ın da hadisi hocası Ebû Hüreyre'den aldığını, onun da hadisleri hicrî birinci asrın başlarında yazdığı veya yazdırıldığını, bu sahifesini öğrencisi Hemmâm'a ölmeden önce rivayet etmek üzere verdiğini kaydeder. Hamîdullah, temel hadis kaynaklarındaki hadislerin müdekkikleri dehşete düşürecek şekilde birbiriyle çok uyumlu olduğunu, bu uyumun başlıca âmilinin Müslümanların Hz. Peygamber'in hadislerini toplamada gösterdikleri dikkat ve titizlik olduğunu belirtir. Zira onlar hem yazıya hem de ezbere gereken önemi vermiş ve ilk dönemlerden itibaren hadisleri yazarak vazifelerini ifa etmişlerdir.⁴² Kanaatimizce Hamîdullah'ın verdiği bu örnek, hadislerin çok erken dönemde yazılmaya başlandığını, bu faaliyetin artarak devam ettiğini, tedvîn ve tasnif süreçleriyle temel hadis kaynaklarının oluşturulduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim Hamîdullah, daha önce de Hemmâm b. Münebbih'in *eş-Şahîfetü's-Şahîha*'sının tenkitli neşrini yapmış, hadislerin sadece şifâhen aktarılmadığını, yazılı olarak da nakledildiğini ispatlamış, böylece Goldziher'in ortaya attığı rivayetlerin sonradan uydurulup şifâhen nakledildiği tezini çürütmüş, İslâm geleneğinde yazılı rivayetten de destek alan hadis nakil yönteminin bulunduğunu müdellel bir şekilde ortaya koymuştur.⁴³

Hiz. Peygamber zamanında hadislerin yazıldığını haber veren rivayetlere karşı menfi tutum takındığı anlaşılan Goldziher, her ne kadar yumuşak üslubuyla biliniyor olsa da bu tür rivayetlerle karşılaştığında sert tepkiler verebilmiştir. Mesela o, Abdullah b. Ahmed'in (ö. 290/903) Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinin ikinci gününde irad ettiği hutbenin Yemenli sahâbî Ebû Şâh'ın talebi üzerine yazılmasını emrettiğini haber veren rivayete⁴⁴ yaptığı "hadislerin yazılabileceğini gösteren en sağlam vesika"⁴⁵ şeklindeki yoruma sert tepki

⁴² Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvîni", 5-6.

⁴³ Salih Tuğ - M. Kâmil Yaşaroğlu, "Muhammed Hamîdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/532. Hicrî ikinci ortasında "belâğ" sığasıyla hadis nakletme yöntemini Mu'âfâ b. 'İmrân'ın *Vasiyet*'i özelinde ortaya koyan ve eserdeki 259 rivayeti doküman analiz metoduyla inceleyen bir çalışma için bk. Halil İbrahim Doğan, "Hicrî II. Asırda Hadis Rivayeti: Mu'âfâ b. 'İmrân'ın (öl. 185/801) Vasiyet'indeki Belâğ Rivayetler", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 280-307.

⁴⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Diyât", 15; "Lukata", 7; Ebû Dâvûd, "İlim", 3.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/238.

göstermiştir. Goldziher, Abdullah b. Ahmed'in bu şerhini "*el-Müsned*'deki hadislerin yazımını yasaklayan diğer rivayetlere karşı denge unsuru oluşturmak"⁴⁶ ve "*el-Müsned* türü derleme eserlerin varlık sebeplerini meşrulaştırmak"⁴⁷ şeklinde maksatlı ve taraflı yorumlamıştır. Kanaatimizce hadislerin kitâbeti meselesine önyargıyla yaklaşan ve hadislerin çoğunluğunun ilk dönemlerde yazılmadığını ileri süren Goldziher yanılmaktadır. Zira Nabia Abbott (1897-1981), Emevîler döneminden kalma on dört papirüs parçasına ulaşarak erken dönemlerden itibaren hadislerin yazılı kayıt altına alındığını, Hz. Muhammed zamanından beri hem yazılı hem de şifâhî rivayetin birlikte yürütüldüğünü ve Goldziher'in iddiasının asılsız, temelsiz ve gerçek dışı olduğunu ispatlamıştır.⁴⁸ Bu itibarla Goldziher'in hadis rivayetinden çekinen bazı sahâbîlerin sözlerini gerekçe göstererek birçok sahâbînin hadisleri yazarak tanıklıklarının kayıt altına alınması ve bildiklerinin kendileriyle birlikte yok olup gitmesini önleme gayretlerini görmezden gelmesi isabetli değildir. Bu durum, Goldziher'in meseleye art niyetle ve ideolojik baktığını, amacının Hz. Peygamber döneminde yazılı hadis malzemesinin yok denecek kadar az olduğu savını ispat çabası olduğunu, bu yönde negatif algı oluşturmaya çalıştığını ve münferit hâdiselerden hareketle genellemeler yaptığını göstermektedir. Bu nedenle sahâbenin övgüyü hak eden üstün gayretlerini görmezden gelen, hadis rivayetinden çekinen sahâbîlerin sözlerini maksatlı yorumlayan ve hadis kaynakları hakkında şüphe uyandırmayı hedefleyen Goldziher'in tarafsızlığını yitirdiği ve objektif olamadığı söylenebilir.

2.2. Hz. Muhammed'e Emniyet İçinde Ulaşabilen Çok Az Hadis Olduğu İddiası

Goldziher'in bu iddiası da hadisler hakkında şüphe uyandırma amaçlıdır. Nitekim yazar, araştırma konumuz olan bu makalesinde yine eski görüşlerini tekrar etmekte, önceki çalışmalarında yaptığı gibi hadislere aşırı şüpheyle yaklaşmakta, hadislerin sonraki süreçlerde üretilip Hz. Muhammed'e nispet edildiği iddiasını tekrarlamaktadır. Ona göre hadis metinlerinin sınırlı sayıdaki birkaç örneği hariç Hz. Peygamber ile doğrudan bir alakası yoktur. Kitaplarda hadis olarak nakledilenler, Müslümanlar arasındaki politik kavgalar ve fırka ihtilaflarında tarafların kendi görüşlerini Resûlullah'ın otoritesiyle destekleme çabalarının bir sonucudur.⁴⁹ Goldziher, önceleri sahâbenin dine hizmet gayesiyle hadis uydurduğunu iddia ederken daha sonra bu görüşünü değiştirip hadislerin onlara isnad edilmiş olma ihtimalinden söz etmeye başlamış,⁵⁰ ancak sahâbenin Hz. Peygamber'den işittikleri ve gördüklerini rivayet ettikleri hakikatini bir türlü kabul etmek istememiştir. Nitekim Goldziher, sahâbenin tamamını ya hadis uydurmakla ya da hadislere ilave yapmakla itham etmiştir.⁵¹ Ancak o, iddiasını ikna edici delillerle ispatlayamamıştır.⁵² Goldziher, tabînin bu yöndeki gayretlerini de itibarsızlaştırmaya çalışmıştır. Örneğin o, İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) nakledilen; "Yöneticiler zorlayana kadar hadisleri yazmayı doğru bulmazdık." ifadesini bilinçli bir şekilde tahrif etmiş, Zührî'nin Emevî yöneticilerin emriyle uydurma hadisler yazmak zorunda kaldığını, Emevîlerin hadis uydurmak için onu görevlendirdiklerini öne sürmüştür. Oysa Zührî'nin yukarıdaki sözünde "uydurma hadis yazmak veya yazdırmakla" ilgili herhangi bir ifade yoktur. Ayrıca Emevî idarecilerinin hadis yazma talepleri şahsa özeldir. Dolayısıyla Goldziher'in istediği sonucu elde etmek için konuyla ilgili metnin tamamını değil de işine yarayan kısmını alması, üstelik metni tahrif ederek genel bir hükme varması ilmî ve etik değildir.⁵³ Nitekim Talat Koçyiğit (ö.

⁴⁶ Ignaz Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", çev. Hüseyin Akgün, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto, 2020), 79.

⁴⁷ Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 80.

⁴⁸ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qur'anic Commentary and Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 2/6-7.

⁴⁹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/20; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108-109; Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 46.

⁵⁰ Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, (Giriş), 29.

⁵¹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/243.

⁵² Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 128-129.

⁵³ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 135-136.

1432/2011), Goldziher'in Zührî'nin Emevî halifeleri lehine hadis uydurduğu iddiasının⁵⁴ tarihî gerçeklerle örtüşmediğini, tamamen hayal mahsulü olduğunu, bu kadar ünlü bir müsteşrikin hakikatleri görmezden gelerek ilmîni hayal, yalan ve iftira üzerine kurmasını aklın kabul etmekte zorlandığını kaydetmiştir.⁵⁵ Goldziher'in bilinçli tahrifine şu husus da örnek olarak verilebilir: Goldziher, kurgusunu temellendirmek için yine bir başka hakikati gizlemiş, Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen*'inde "hadislerin kitâbetini men eden rivayetlere" kasıtlı olarak yer vermediğini ileri sürmüş ve kaynak olarak da *Sünen*'deki bir sayfayı göstermiştir.⁵⁶ Ancak onun işaret ettiği yere bakıldığında Ebû Dâvûd'un "hadislerin kitâbetini yasaklayan rivayete yer verdiği"⁵⁷ görülmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla Goldziher'in iddiasını ispat için bu şekilde bilinçli tahriflere başvurması "ortaya attığı teze" aslında kendisinin de inanmadığını ve negatif algı faaliyeti içinde olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir. Oryantalistlerin hadislerle ilgili çalışmalarını inceleyen Muhittin Düzenli, onlar arasından hadis ilmîne gerçekten hizmet edenler olmakla birlikte pek çoğunun kendi görüşlerini destekleyen bilgileri İslâmî literatürden seçerek aldıklarını, tezlerini çürüten rivayetleri görmezden geldiklerini, metinleri tahrif ettiklerini, her ne kadar tarafsız ve objektif olduklarını iddia etseler de istisnalar dışında ekserisinin Hz. Peygamber söz konusu olduğunda objektif olamadıklarını ifade eder.⁵⁹ Bekir Kuzudişli de Goldziher'in görüşlerini ispatlayabilmek için her türlü vasıtaya başvurduğunu, tezini destekleyen rivayetleri tevil ederek aldığını, bazen de yanlış şekilde naklettiğini kaydeder.⁶⁰ Nevzat Aydın da Goldziher'in sahip olduğu ideolojiye hizmet amacıyla hadis tarihini yanlış okuduğunu, bilimsellik ile objektiflikten uzaklaştığını belirtir.⁶¹

Goldziher'in; "Hz. Muhammed'in sözlerinin şifâhen rivayetinde tereddüt gösterenlerin yazıyla tespit edilip nakledilmesinden de çok çekinmiş olabilecekleri..."⁶² şeklindeki iddiası da hadislere duyulan güveni sarsmayı amaçlayan art niyetli bir söylemdir. Nitekim Düzenli'nin tespitlerine göre hadislerin yazımına yönelik oryantalist iddianın temelinde "rivayetlerin güvenilemezliğini ispatlama gayreti" vardır. İstisnalar hariç müsteşriklerin temel düşüncesi hadislerin Hz. Muhammed zamanından beri şifâhen rivayet edildiği, geç dönemlerde yazıya aktarıldığı, dolayısıyla birçok mevzû hadisin temel kaynaklara girdiği yönündedir.⁶³

Netice olarak, Goldziher'in "emniyet içinde Hz. Peygamber'e kadar ulaşan çok az malzeme"⁶⁴ olduğu şeklindeki iddiası hadislere aşırı şüpheli ve peşin hükümlü yaklaşımının bir sonucudur. O, sahâbe ve tabiîn döneminde hadislerin yazıyla kayıt altına alınmasına karşı çıkan bazı kimselerin endişe ve hassasiyetlerinin sebeplerini yeterince araştırmadan, meseleyi çok yönlü analiz etmeden yüzeysel bir şekilde değerlendirmiş, duyguları onu yanıltmış, böylece yanlış ve hatalı sonuçlara ulaşması kaçınılmaz olmuştur.

⁵⁴ Mustafa el-A'zamî, Goldziher'in bu iddiasının temelsiz olduğunu delilleriyle ortaya koymuştur. Bk. A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvîn Tarihi*, 261-263.

⁵⁵ Talat Koçyiğit, "İbn Şihâb ez-Zuhrî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1973), 76-84.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, "İlim", 3.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, "İlim", 3, (4/61), nr: 3647.

⁵⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/273, 20 nolu dipnot.

⁵⁹ Düzenli, "Kitâbetü'l-Hadis'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri", 100.

⁶⁰ Bekir Kuzudişli, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 7 (2003), 152.

⁶¹ Nevzat Aydın, "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Mayıs 2011), 204, 209, 216.

⁶² Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 94.

⁶³ Düzenli, "Kitâbetü'l-Hadis'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri", 104. Dilek Tekin, Batılı araştırmacıların ilgi gösterdikleri hadislerin yazılı-şifâhî rivayeti konusunu "sıhhat ile ilişkilendirmeksizin" hadis musannefatının yazılı kaynakları olup olmadığını "metin mukayeseleriyle tahlil etmek" gerektiğini ifade eder. Bk. Dilek Tekin, "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine Bakışları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 60.

⁶⁴ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 94-95.

2.3. Hz. Ömer'in Hadislere Aykırı Yaptığı İşlerin Bilinmesini İstemediği İçin Hadis Rivayetine Karşı Çıktığı İddiası

Goldziher'in Hz. Ömer'i itibarsızlaştırmayı hedefleyen mezkûr ithamı gerçeklerden tamamen uzak hissî değerlendirmelerdir. Şîf kaynaklardan etkilenen Goldziher'in temel hadis kaynakları yerine ravilerle ilgili bilgiler içeren İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında geçen problemleri bir rivayete dayanarak Hz. Ömer'in hadislere aykırı yaptığı işlerin bilinmesini istemediği için hadis rivayetine sıcak bakmadığını ileri sürmesi önyargılı ve taraflı analizlerdir. İbn Sa'd, başta hocası Vâkıdî'nin (ö. 207/823) kitap ve rivayetleri olmak üzere kendinden önceki eserlerden ve çağdaşlarından şifâhen topladığı hadisler ile ahbâr ve ensâba ait bilgilerden faydalanarak eserini yazmıştır.⁶⁵ İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ı şiddetli zayıf, asılsız ve uydurma rivayetler de içeren bir kitap olup Hz. Ömer'in ne Kur'ân'a ne de sahîh sünnete aykırı davranışlar içinde olması söz konusudur. Goldziher'in güvenilir olmayan haberlere dayanarak, diğer kitapların ne dediğini hiç araştırmadan Hz. Ömer hakkında menfi algı oluşturmaya çalışması bilimsel araştırma ilkelerine aykırıdır. Çünkü o dönemin iki büyük imparatorluğundan birisi olan Sâsânî İmparatorluğu'nu yıkan İslam Devleti'nin başındaki lider Hz. Ömer'den nefret eden Fars ırkçısı aşırı Şîf fırkaların ürettiği dedikoduları delil olarak kullanmak, bu gibi yalan haberlere "güvenilir bilgi" muamelesi yapmak, kitaplara girmeyi başarmış bu tür rivayetlerin doğruluğunu sorgulamaksızın bunlar üzerine hüküm bina etmek ilmi bir tavır değildir. Dolayısıyla Goldziher'in "*et-Tabakât* gibi kaynağı belirsiz anonim şehâdetlere önem veren tarih ve terâcim kitaplarındaki asılsız rivayetlere dayanarak" Hz. Ömer'i zan altında bırakmaya çalışması meseleye bilimsel değil, ideolojik yaklaştığını göstermektedir. Kaldı ki Goldziher, Hz. Muhammed'e bile ağır ithamlarda bulunmaktan, onu da yalan ve iftiralarla itibarsızlaştırmaktan çekinmemiş bir oryantalisttir. Nitekim o, Hz. Muhammed'i bir hayalperest,⁶⁶ peygamber olmayı başaran bir siyâsî deha,⁶⁷ ayrımcılığı⁶⁸ ve ırkçılığı/kabileciliği normal karşılayan,⁶⁹ eşlerini kıskanmayan,⁷⁰ kendine seksen deve kıymetinde mücevher satın alan,⁷¹ inzivaya çekildiği mağarada yoğunlaşan halüsinasyonlar gören⁷² ve epilepsi nöbetleri geçiren birisi⁷³ olarak tanıtmıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'i böyle yanlış tanıtan birinin Hz. Ömer'e atılan iftiraları, tezini temellendirmek için kullanması pek de şaşırtıcı gelmemektedir. Nitekim onun bu art niyetli tutumunu ve maksatlı analizlerini fark eden ve kayıtlara geçiren pek çok tarafsız araştırmacı vardır. Mesela M. Zâhid el-Kevserî (1879-1952), Goldziher'i "beğendiği kitaplardan tercih ettiği metinlere onların taşımadıkları manaları yükleyen, gerçekleri çarpıtıp istediği neticeleri elde eden",⁷⁴ Mustafa es-Sibâî (ö. 1383/1964), "hadis alanında araştırmacıları en çok ifsat eden",⁷⁵ M. Tayyip Okıç (ö. 1397/1977), "mümkün merteye kendini tarafsız göstermeye çalışan"⁷⁶ ve Talat Koçyiğit, "Müslümanların hadislere güvenini sarsma gayesiyle kelimelerin anlamını tahrif eden"⁷⁷ biri olarak tanıtmıştır. Goldziher ile ilgili doktora tezi yazan Talal Maloush da onu "görüşlerini talî kaynaklara dayandıran, Emevî aleyhtarlığıyla maruf Şîflerin kaleme aldığı eserlere daha çok itimat eden, bilimsel araştırmalarda

⁶⁵ Mustafa Fayda, "İbn Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/296.

⁶⁶ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/47.

⁶⁷ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/51.

⁶⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126.

⁶⁹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126, 162.

⁷⁰ Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-44.

⁷¹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/515-516.

⁷² Aysun Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021), 96.

⁷³ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 117.

⁷⁴ M. Zâhid el-Kevserî, "Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış", çev. Seyit Bahçıvan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 23 (2007), 191-192.

⁷⁵ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânethuhâ fî't-teşri'î'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1398/1978), 189.

⁷⁶ Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", 14/103.

⁷⁷ Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", 46-47.

kullanılmasına müsaade edilmeyecek kaynakları kullanan”,⁷⁸ Tahsin Görgün, “kafasında kurguladığı neticeyi elde etmek için amacına uygun malzemeyi Şîf-Sünnî tartışmalarını inceleyerek elde eden, önermesini destekleyecek rivayetler bulamadığı zaman indî yorumlara başvuran”,⁷⁹ İbrahim Kutluay, “tezini destekleyen haberin tikel bir olayla alakalı olup olmamasına aldırmayan, sağlam rivayetleri bile mevzû sayan, hatta işine yarıyorsa âyetlere aykırı hadisleri bile kanıt olarak kullanan”,⁸⁰ Harald Motzki (1948-2019), “bir hadisin kökeni hakkında delillerden ziyade sezgilerine dayanarak keyfî görüşler öne süren”,⁸¹ Johann Fück (1894-1974), “kaynakları tek taraflı kullanan”,⁸² Abdülmecit Okcu, “meselelere kusur ve açık aramak amacıyla yaklaşan, çürük rivayetler üzerine hüküm bina eden, konuları öznel ve yanlı olarak değerlendiren”,⁸³ Ahmet Yücel, “teorisine uymayan haberleri gerçek dışı sayan, birkaç misale dayanarak genellemeler yapan”,⁸⁴ İlyas Canikli, “hadis külliyyatının tamamının mevzû olduğu algısını oluşturmak için çabalayan”⁸⁵ ve Hüseyin Akgün de “genellemeci ve aşırı şüpheli yaklaşım içinde olan”⁸⁶ biri olarak tanıtmıştır.

Sonuç olarak, tüm bu araştırmacıların müşterek tespitlerinden de anlaşılacağı üzere Goldziher, her ne kadar tarafsız olduğunu iddia etse, objektif görünmeye çalışsa ve gerçek niyetini ustalıklı gizlemeyi başarsa da tahrifleri, bilinçli çarpıtmaları ve menfî algı oluşturma faaliyetleri hem bir kısım insafı şarkiyatçı hem de bazı İslâm araştırmacıları tarafından tespit edilmiş ve kayıtlara geçirilmiştir. Bu bakımdan onun Hz. Ömer’i itibarsızlaştırmayı hedefleyen mezkûr ithamının asılsız haberlere dayandığı, gerçeklerden tamamen uzak, hissî ve maksatlı değerlendirmeler olduğu ve ciddiye alınır tarafının bulunmadığı ifade edilebilir.

2.4. Hz. Ömer’in Kur’ân’ı Terk Edecekleri Endişesiyle Hadislerin Yazılı Olduğu Sahîfeleri Yaktığı İddiası

Hz. Muhammed’in yol ve dava arkadaşlarının büyük bir kısmı Hz. Peygamber’e yanlış şeyler nispet etme, onun sözlerini azaltma veya artırma korkusuyla hadis rivayet etmekten çekinmiş, ancak bazıları, ümmeti aydınlatma mesuliyeti gereği duydukları, gördükleri ve diğer sahâbîlerden işittikleri ve öğrendiklerini Müslümanlara anlatmak için gayret sarf etmişlerdir. Hz. Ömer’in o dönemin şartlarında sahâbîlerden hadis rivayet ederken dikkatli olmalarını ve hadis rivayetini ve kitâbetini azaltmalarını istemesini doğru anlamak gerekir.⁸⁷ Zira onun bu tavrı hadisleri koruma ve doğru nakledilmesini temin hususunda ne kadar hassas olduğunu göstermektedir.⁸⁸ Nitekim; “İlmi yazı ile tespit edin.”⁸⁹ diyerek hadislerin yazıya geçirilmesine olumlu yaklaşan Hz. Ömer, ashâbın hadis rivayeti ve kitâbeti konusunda ihtiyatlı olmalarını, önceliği Kur’ân’a vermelerini istemiş, fakat hadis rivayetine ve kitâbetine de tamamen karşı çıkmamıştır.⁹⁰ O, ilk dönemlerde yazı malzemesinin yetersizliği ve

⁷⁸ Talal A. H. Maloush, *Early Hadith Literature and the Theory of Ignaz Goldziher* (Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2000), 358-373.

⁷⁹ Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/105-106.

⁸⁰ İbrahim Kutluay, “Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yöneltilmiş Tenkitleri: Fuat Sezgin’in Goldziher Eleştirisi Özelinde”, *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin) Bildiriler Kitabı*, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 291-291.

⁸¹ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 277.

⁸² Hacı Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 440.

⁸³ Abdülmecit Okcu, “Ignace Goldziher’in Taberî’den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 139, 142-143.

⁸⁴ Yücel, *Hadis Tarihi*, 202.

⁸⁵ Canikli, “Ignaz Goldziher’in ‘İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II’ Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış”, 356.

⁸⁶ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 305.

⁸⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebubekir Sifil, *Hz. Ömer’in Sünnet Anlayışı*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 76-131.

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Karakaş, “Hz. Ömer’in Hadis Rivayeti Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1233-1234.

⁸⁹ Dârimî, “Mukaddime”, 43.

⁹⁰ M. Yaşar Kandemir, “Ebû Hüreyre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/164; Ali Çelik, “Hz. Ömer’in Hadisçiliği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 260-261.

hadislerin âyetlerle aynı sayfaya yazılarak karıştırılması ihtimali nedeniyle hadis kitâbetine ihtiyatlı yaklaşmış,⁹¹ mushâfın sayfaları üzerine Kur'ân dışında başka bir şey yazılmasını kati surette yasaklamıştır.⁹² Hz. Osman (ö. 35/656) zamanında mushâflar çoğaltılmak üzere yedi bölgeye gönderilince ve bu endişe ortadan kalkınca sahâbenin çoğunluğu hadis yazımına müsnet bakmış, hadisler cüz ve sahîfelere yazılarak kayıt altına alınmaya başlanmıştır.

Beş yüz otuz dokuz kadar hadis rivayet eden ve bunların tamamı *Kütüb-i Sitte*'de yer alan Hz. Ömer'in⁹³ Ebû Hüreyre'den hadis rivayetini azaltmasını istemesini de maksatlı yorumlayan bazı müsteşrikler bulunmaktadır. Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'den bu talebinin sebebi onun hadisleri bağlamından kopartarak doğru anlaşılmasını ve kavranmasını engelleyecek tarzda peş peşe rivayet etmesiyle ilgilidir.⁹⁴ Hz. Ömer'in bu uyarısını yanlış anlayarak "onu sanki hadis rivayetine tamamen karşıymış gibi" göstermek art niyetli bir yaklaşımdır. Zira Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'ye uyarısı onun hadis rivayet usûl, yöntem ve tarzına yöneliktir.⁹⁵ Diğer taraftan Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) beş yüz hadis içeren sahîfesini yaktırmasının sebebi, hadis aldığı kimselerin Hz. Peygamber'in sözlerini onun ağzından çıktığı şekilde nakledip nakletmediklerinden emin olamaması ve bu sorumluluğu üzerine almaktan çekinmek istemesidir.⁹⁶ Nitekim Hz. Ömer'in de hadisleri toplamak istediği, lakin daha sonra bundan vazgeçtiği iddia edilmiştir.⁹⁷ Hz. Ömer'in fikir değişikliğinin nedeni, hadis yazımının genel bir yasak olmasından değil, Kur'ân ile karıştırılması endişesinden kaynaklanmaktadır. Zira her iki halife de hadisleri yazma yasağının umumi olmadığını, bu yasağın belirli zaman ve belirli şahıslara mahsus olduğunu düşünmüşlerdir.⁹⁸ Binaenaleyh daha sonraki süreçte hadis yazan sahâbilerin varlığı ve ashâbın çoğunluğunun hadis yazanlara itiraz etmemesi bu görüşü doğrulamaktadır.⁹⁹ Öte yandan hem Hz. Ebû Bekir hem de Hz. Ömer hadis ve sünnete çok büyük önem veren, hayatları boyunca ve hilafetleri döneminde Kur'ân'dan sonra sünnete müracaat eden ve binlerce meselede "sünnet ve hadis" amel eden iki halifedir. Hz. Ebû Bekir'in yazdırdığı beş yüz hadisi ölmeden önce yaktırdığı, Hz. Ömer'in bazı kimselere hadis rivayet etme yasağı getirdiği¹⁰⁰ ve sahâbeden

⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Sifil, *Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı*, 76-79; Çelik, "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", 259-260.

⁹² Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini", 4. Muhittin Düzenli de "Kur'ân dışında benden hiçbir şey yazmayınız" rivayetiyle ilgili yaptığı araştırmada bu rivayetin hadislerin Kur'ân ile aynı sayfaya yazılmasının yasaklanması alakalı olduğunu, ayrıca yasağın genel olmadığını ve sahâbenin de böyle anlamadığını ifade eder. Bk. Muhittin Düzenli, "Kur'ân dışında benden hiçbir şey yazmayınız" Rivayeti ile Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Diğer Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkidi", *Tefsiri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan, 2023), 36.

⁹³ Hz. Ömer'in naklettiği 539 kadar hadis *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır. Bunların 81 tanesi Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiü's-Şâhih* adlı eserlerindedir. Onun rivayet ettiği 26 hadis *Şâhihayn*'de ortak olarak geçerken yalnız Buhârî'nin *Şâhih*'inde 34, yalnız Müslim'in *Şâhih*'inde ise 21 hadisi vardır. Hz. Ömer'den *Kütüb-i Sitte* dışında da rivayet edilen hadisler bulunmaktadır. Bk. Karakaş, "Hz. Ömer'in Hadis Rivayeti Açısından Değerlendirilmesi", 1234-1236, 1242.

⁹⁴ Ayrıntılar için bk. Abdulvahap Özsoy, "Ebû Hüreyre'ye Yönelik İksârü'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 247-249.

⁹⁵ Özsoy, "Ebû Hüreyre'ye Yönelik İksârü'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış", 252-253. Ayrıca bk. Sifil, *Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı*, 127-130.

⁹⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/5. Ayrıca bk. Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini", 4.

⁹⁷ Hz. Ömer'e nispet edilen; "Ben sünnetleri yazmayı istiyordum, ama sonra sizden önce çeşitli kitaplar yazan ve akabinde de Allah'ın Kitabı'nı terk ederek bunlara dalan kavimleri hatırladım. Allah'a yemin ederim ki, Allah'ın Kitabı'na ebediyen hiçbir şeyi karıştırmayacağım" şeklindeki rivayeti tahlil eden araştırmacılar, bu rivayetin munkatı' bir senedle geldiği, senedde yer alan Yahyâ b. Ca'de ve Urve b. Zübeyr'in Hz. Ömer'den hadis işitmedikleri, dolayısıyla isnâdındaki inkıta ve cerh edilmiş raviler nedeniyle bu rivayetin "zayıf ve illetli kabul edilmesi gerektiği" sonucuna ulaşmışlardır. Bk. Mutlu Gül - Hüseyin Kahraman, "Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in Hadis Tedvini Bakışları ile İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2015), 144-150.

⁹⁸ Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini", 4.

⁹⁹ Hz. Ömer'in hadis rivayeti konusundaki tutumunun ayrıntıları için bk. Sifil, *Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı*, 80-106.

¹⁰⁰ Hz. Ömer'in teşri' değeri olmayan, hüküm ve sünnet ifade etmeyen hadislerin rivayetine sınırlama getirdiğiyle alakalı bazı tespitler için bk. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (Samsun, Etüt Yayınları, 2001), 107-148.

bazılarını hadis rivayet ettikleri gerekçesiyle hapse attığı¹⁰¹ şeklindeki ahbârı esas alan, bunları maksatlı yorumlayan ve buradan hareketle hadis ve sünnet karşıtlığı yapanlar vardır. Bu kimseler hadislerin hem ezber hem de yazıyla korunarak nakledildiği gerçeğinin üzerini örtmeye ve zihinleri bulandırmaya çalışan Ehl-i Kur'ân'dır. Mehmet Görmez, hem Ehl-i Kur'ân'ın hem de bazı oryantalistlerin her iki halifeyle ilgili bu tür rivayetleri dillerine dolmalarını ve onların "Kur'ân'ı merkeze alan sünnet anlayışlarını, hadis rivayetlerini Kur'ân'a arz etme çabalarını ve bir hadisin Resûlullah'a isnad edilmesinde ne kadar titiz ve hassas davrandıkları gerçeğini" görmezden gelmelerini tenkit eder.¹⁰² Görmez, Kur'âncıların Müslümanların Kur'ân ile birlikte "sünnet ve hadis adını taşıyan" ikinci bir kaynak ihdas etmekle yanlış bir din telakkisine saptığı iddialarını haksız ve mesnetsiz bulur. Görmez'e göre bu tefrit düşünce biçimi böylesi bir neticeye Kur'ân'ın bütünlüğünü, sahâbenin şehâdetini, ümmetin icmâını bir kenara itip "resûl" ve "nebi" kavramlarının "sözde linguistik analizlerinden hareketle" ulaşmıştır.¹⁰³

Özetle, Goldziher'in Hz. Ömer hakkındaki iddiası peşin fikirli analizler olup gerçekleri yansıtmamaktadır. Zira beş yüzden fazla hadis rivayet eden Hz. Ömer'in hadislerin Kur'ân âyetleriyle aynı sayfaya yazılmaması yönündeki talimatını genelleştirip onu hadis kitâbetine ve rivayetine tamamen karşı gibi göstermek taraflı ve maksatlı analizlerden başkası değildir.

2.5. Hadislerin Yazımına Karşı Çıkanların Haklı Olduğu İddiası

Goldziher'in hadislerin yazılmasını istemeyenlerin haklı olduğu iddiası ve bunu temellendirmeye yönelik kurgusu da ciddi temelden yoksundur. Çünkü ilk zamanlarda Kur'ân âyetleriyle karışır endişesiyle Hz. Peygamber tarafından yasaklanan hadis yazımı¹⁰⁴ daha sonraları bazı sahâbîlere verilen özel izinle zaten ortadan kaldırılmıştır. Vahyin ilk temsilcileri, hadislerin nakledilmesinde son derece dikkatli davranmış, ezberle beraber yazıyı da kullanmış, Hz. Muhammed'in hadislerin yazılmasıyla ilgili yasağının genel bir emir olmadığını, bunun hadislerin âyetlerle karıştırılması ihtimali nedeniyle alınmış "geçici bir tedbir" olduğunu düşünmüşlerdir. Bu itibarla hadisler ilk bir asır boyunca sadece şifâhen nakledilmemiş, sözlü naklin yanında gittikçe artan oranda yazılı nakil de gerçekleştirilmiştir. Sahâbe nesli henüz hayattayken Emevî Devleti kapsamlı bir tedvîn faaliyeti başlatmış, bu tedvînden sonra da çeşitli amaçlarla değişik tasnif türü eserler vücuda getirilmiştir.¹⁰⁵ Muhammed Hamîdullah, yaptığı bir araştırmada Hz. Peygamber zamanında yazılan hadislerin sayısının yirmi bini,¹⁰⁶ hadisler dışında yazılan vesikaların sayısının ise üç yüzü geçtiğini kaydeder.¹⁰⁷ Subhî es-Sâlih (1926-1986) de, Goldziher'in ilk dönemlerde hadislerin yazıyla kayıt altına alınmadığı şeklindeki iddiasını tenkit eder, sahâbîlere ait sahîfeleri delil göstererek hadislerin Resûlullah hayattayken yazılmaya başlandığını, hadislerin hıfz ve zabt bakımından da müteselsil olduğunu ifade eder.¹⁰⁸ Benzer şekilde Fuad Sezgin de, Buhârî'nin *Şahîh*'inin yazılı kaynaklarını izini ararken onun eserini cüz ve sahîfeler başta olmak üzere yazılı müdevvenattan faydalanarak oluşturduğu tespitini yapar.¹⁰⁹ Sezgin, Goldziher'in hadis edebiyatının gelişim safhalarına dair verileri görmezden gelmesini, hadis kaynaklarının başlangıçlarını hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısına yerleştirme çabasını ve bu hadis

¹⁰¹ İbn Hazm (ö. 456/1064), Muhammed Ebû Şehbe (ö. 1403/1983) ve Mustafa es-Sibâî, Hz. Ömer'in bazı sahâbîleri hapse attığından bahseden hadisin munkatı olduğunu kaydetmişlerdir. Bk. Çelik, "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", 262. Sifil de, Hz. Ömer'in hadis rivayet eden bazı sahâbîleri göz hapsinde tuttuğu ya da hapse attığından bahseden rivayetlerin tartışmalı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bk. Sifil, *Hz. Ömer'in Sünnet Anlayışı*, 106-131.

¹⁰² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 49.

¹⁰³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 46.

¹⁰⁴ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Şahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Zühd", 72; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/12, 21, 39, 56.

¹⁰⁵ Ağırman, "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi", 167.

¹⁰⁶ Ayrıntılar için bk. Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvîni", 4.

¹⁰⁷ Hamîdullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvîni", 2.

¹⁰⁸ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, trc. M. Yaşar Kandemir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 26-29.

¹⁰⁹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 88, 126-127.

koleksiyonlarının mevcut bir literatürden seçilmiş hadis kitapları olmayıp uzun yolculuklarda toplanan sözlü rivayetlerden oluştuğu iddiasını reddeder. O, Goldziher'in tedvîn ve tasnif kavramları arasındaki nüansı gözden kaçırmamasını ve tedvîn'in tasniften önce geldiği hakikatini görmemekteki ısrarını eleştirir, onun bu iddiasının tamamının ilmî ve tarihî gerçeklerle örtüşmediğini kanıtlarıyla ortaya koyar.¹¹⁰

Görüldüğü üzere tüm dikkatler Kur'ân-ı Kerîm ve onun muhafazasına teksif edildiği için hadisleri yazma yasağı ilk zamanlarda vuku bulmuş, Kur'ân-ı Kerîm'in muhafazasıyla alakalı hassas durum ortadan kalkınca önceki emir kaldırılmış ve hadislerin yazımına izin verilmiştir.¹¹¹ İbn Kuteybe (ö. 276/889), Râmhürmüzî (ö. 360/971), Hattâbî (ö. 388/998), Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi âlimler Hz. Muhammed'in bazı nedenlerle hadislerin kitâbetini geçici olarak yasakladığını, daha sonra bu yasağı kaldırdığını ifade etmişlerdir.¹¹² İsmail Cerrahoğlu (ö. 1443/2022) da; "kitâbete müsaade rivayetinin müteahhar olup nehy haberini nesh ettiği" kanaatindedir.¹¹³ Nitekim kimi sahâbîler, hadisleri Hz. Peygamber zamanında kimileri de onun vefatından sonra yazmıştır. Sahâbîler arasından Yahudilerin yaptığı gibi Tevrat'ı bir tarafa bırakıp kendi elleriyle yazdıkları kitaba dalıp helak olacaklarını düşünenler ve hadis kitâbetine karşı çıkanlar bulunsa da Hz. Peygamber'den dinlediklerini ve gördüklerini müzakere edip hatırlamak¹¹⁴ için şahsî hatırlatıcı notlar tutanlar da olmuş, tutulan bu notlar geliştirilmiş, tabî'n döneminde de bu gayretler artarak devam etmiştir.¹¹⁵ Bu itibarla Goldziher'in "Hz. Peygamber'den sözlerinin yazılmaması yönünde nakledilen mensûh rivayetleri" delil gösterip hadislerin ilk dönemlerde yazılmadığını, sadece şifâhen nakledildiğini iddia etmesi isabetli değildir. Zira mezkûr yasak genel olmayıp Hz. Peygamber'in "bazı sahâbîlere özel olarak hadis yazma izni verdiği" bilinmektedir.¹¹⁶

Hicrî ikinci asrın sonlarına kadar devam eden hadislerin yazımına karşı çıkışın arka planında hâlâ sözlü kültürün egemen olması, Arap yazısının yazılı belgelerden bilgi artıracak düzeye erişmemesi, bu nedenle de sözlü kültürün daha güvenilir addedilmesi, liyakatsiz kimselerin hadis kitâbetiyle meşgul olup hadisleri aslına uygun aktaramayacakları gibi

¹¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Seyhan, "Fuad Sezgin'in Goldziher'in İddialarına Reddiyesi (Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Üzerinde)", 99-112. Ayşe Mutlu Özgür ise, Sezgin'in hicrî birinci asırdaki sınırlı sayıda yazım örneğini genelleştirip yazılı rivayet sürecinden bahsettiğini, bunu yaygın bir uygulama olarak gösterdiğini, oysa bunun savunmacı bir yaklaşım olup ikna edici olmadığını iddia eder. Bk. Ayşe Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvîli Tarikler Üzerinde Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 109-110, 119. Kanaatimizce Özgür'ün iddiası isabetli değildir. Çünkü Sezgin'in yaptığı nadir örnekler bakılarak yapılan bir genelleme değil, hicrî birinci asırda sözlü rivayet eşliğinde gelişen bir yazım geleneği olduğuna dikkat çekmektir. Kaldı ki Sezgin'in tespit ettiği cüz ve sahîfelerin sınırlı sayıda olmasının nedeni, bu sahîfelerin tedvîn sürecinde hadis kaynaklarında yerlerini almalarıyla artık onlara ihtiyaç kalmamış olmasıdır. Nitekim tasnif devrinde vücuda getirilen eserler ün kazanınca tedvîn devrinde oluşturulan eserlere nasıl ilgi azaldıysa tedvîn devri eserlerine kaynaklık eden cüz ve sahîfeler bu kitaplarda yerlerini alınca artık onlara ihtiyaç kalmamıştır. Bu, gayet tabii bir durumdur. Hadisleri yazan, bunları ders halkalarında nakleden ve ilk bölgesel sistematik tedvîni gerçekleştiren müellifler, gerçek bir rivayet süreciyle bir hadisi hangi tabî'den, onun da hangi sahâbîden aldıklarını yazarak kayıt altına almışlardır. Bu bakımdan şifâhî kültürden yazılı kültüre geçilirken hadis kitâbetine gösterilen tepkilerden bahseden ahbârı esas alarak yazım karşıtlığını genelleştirmek ve o dönemde cüz ve sahîfelerin yok denecek kadar az olduğunu iddia etmek resmin tek karesine bakarak analiz yapmak ve büyük resmi gözden kaçırmak demektir. Dolayısıyla Sezgin'in yaptığı sınırlı sayıda örnek üzerinden bir genelleme değil, konuya bütüncül bakarak o dönemin rivayet mantığına ve hadis edebiyatının erken dönem gelişim safhalarına dikkat çekmek, hadis koleksiyonlarının sadece şifâhî nakle dayanmadığını, tam tersine yazılı müdevvenattan seçilerek oluşturulduğunu ortaya koymaktır.

¹¹¹ Ağırman, "Hadîs Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi", 159.

¹¹² Ahmet Yücel, "Kitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/82.

¹¹³ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir ve Hadis Kitâbetine Karşı Peygamber ve Sahabe'nin Durumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 44.

¹¹⁴ İbn Abbâs'ın hadisleri müzâkere etmenin önemine yaptığı vurguyla alakalı bk. Dârimî, "Mukaddime", 51.

¹¹⁵ Mehmet Sait Toprak, "Hadislerin Rivayeti ve Korunmasında Şahsî Kayıtlar", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 8/2 (2008), 117-120.

¹¹⁶ Ağırman, "Hadîs Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi", 157-162; Yücel, "Kitâbet", 26/82.

endişeler gelmektedir.¹¹⁷ Bu bakımdan hadislerin yazımına olumsuz bakışın nedeni Goldziher'in iddia ettiği gibi sırf Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadisleri değildir. Çünkü Hz. Muhammed'in ahirete irtihali sonrası hem sahâbe hem de tabiîn arasında görülen hadis yazım karşıtlığının hiçbirinde "Resûlullah'ın sözlerini yazmayı yasaklayan rivayetlere" atıfta bulunulmamış, aksine itirazlar "şahsî görüşlere" veya "başka sosyolojik gerekçelere" dayandırılmıştır. Bu sosyolojik gerekçelerin en başında da sözlü kültürün hâkim olduğu Arap toplumunda "ezberin bilgi nakli açısından en sağlam yol görülmesi", şifâhî kültürün yaygın olduğu cemiyetlerde yazılı olmayan hususların değerinin yazılı olana göre çok daha fazla olması ve yazılan hadislerin ehil olmayan kimselerin eline geçip tahrife uğraması ihtimali gelmektedir.¹¹⁸ Bu nedenle erken dönemde yazıya fazla itimat edilmemiş, sözlü rivayet eşliğinde gelişen bir yazım geleneği olmuş, yazı, sadece hafızaya yardımcı olmak için kullanılmış,¹¹⁹ dolayısıyla âyetlerde ve hadislerde yazı teşvik edildiği halde şifâhî kültürün terk edilmesi yaklaşık bir buçuk asır sürmüştür. Havâric ve Gâliyye gibi politik gruplar ile hicrî birinci asrın sonlarından itibaren Kaderiyye ve Mürcie, daha sonra da Cehmiyye ve Müşebbihe gibi itikâdî mezhepler ortaya çıkınca, bu fırkalar işlerine gelmeyen hadisleri reddedip kendi görüşlerini desteklemek amacıyla hadis uydurmaya başlayınca muhaddislerin de hadislerin kitâbetine bakışı büyük ölçüde değişmiştir. Bunun üzerine halife Abdülazîz b. Mervân'ın (ö. 86/705) gerçekleştirmek isteyip de bir türlü yapamadığı hadisleri tedvîn fikrini oğlu halife Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) hayata geçirmiş, önde gelen âlimlerin hadis yazımına karşı çıkmayacaklarını anlayınca tedvîn işini resmen başlatmış; valilere, Medine halkına, tanınmış âlimlere yazı göndererek hadislerin yok olup gitmesinden duyduğu endişeyi dile getirmiş, onlardan hadisleri yazmalarını talep etmiştir.¹²⁰ Nitekim Nabia Abbott da bu tarihî hakikati tespit etmiş, Hz. Ömer'in vefatı ve Hz. Osman'ın Kur'ân'ı toplatmasından sonra "hadis kitâbetinin önündeki iki önemli engelin" ortadan kalktığını ileri sürmüştür. O, hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren hadis kitâbetinin hız kazandığını, hadislerin Mekke ve Medine başta olmak üzere belirli merkezlerde öğretilmeye başlandığını, bu sürece fakihlerin de dâhil olduğunu ifade etmiştir. Abbott, sadece Ömer b. Abdülazîz'in değil, Muâviye'den (ö. 60/680) başlayarak Emevî halifeleri Mervân b. el-Hakem (ö. 65/685) ile Abdülmelik b. Mervân'ın da hadis rivayetiyle ilgilendiğini, Ömer b. Abdülazîz'in bu işe özel ihtimam gösterdiğini, Zührî'nin de, Ebu Bekir b. Hazm'ın (ö. 120/738) başlattığı hadis tedvînini büyük ölçüde tamamladığını belirtmiştir. Ayrıca Abbott, yazılı ve sözlü rivayetin başından itibaren beraber ilerlediğini, sahâbe ve tabiîn tarafından nakledilen nebevî hadislerin muhaddisler tarafından titizlikle toplanıp analiz edildiğini kaydetmiştir.¹²¹

Görüldüğü üzere Goldziher'in en temel yanlışı, hadisleri oluş halindeki bir dinin tarihî verileri olarak görmesi ve yöntemini bu temel anlayış çerçevesinde şekillendirmesidir. O, bu anlayışı esas alarak teorilerine uymayan haberleri gerçekdışı saymış, bazı kaynakları görmezden gelmiş, birkaç örneğe bakarak genelleme yapmıştır. Yazar, bu anlayış çerçevesinde hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetleri Ehl-i re'y'in, izin verenleri ise Ehl-i hadîs'in uydurduğunu bile ileri sürmüştür. Oysa Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Takyîdül-'ilm* adlı eserinin tenkitli neşrini yapan Yûsuf el-İş'in (ö. 1387/1967) tespitine göre söz konusu dönemde Ehl-i re'y'den olup hadislerin kitâbetine taraftar olanlar olduğu gibi Ehl-i hadîs'ten olup hadislerin yazılmasına karşı çıkanlar bulunmaktadır.¹²² Dolayısıyla müellifin bu temel anlayış ve yönteminin hiçbir işe yaramadığı ve onu çok yanlış sonuçlara

¹¹⁷ Muhittin Düzenli, "Hadis Kitâbeti Karşıtlığının Tarihî Arka Planı", *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 525-530, 541, 545-546. Sözlü kültürün hâkim olduğu toplumlarda genellikle yazılı belgeye itimat edilmediğiyle alakalı bazı tespitler için bk. Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvili Tarikler Özelinde Bir İnceleme*, 103-106.

¹¹⁸ Düzenli, "Hadis Kitâbeti Karşıtlığının Tarihî Arka Planı", 545.

¹¹⁹ Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvili Tarikler Özelinde Bir İnceleme*, 107-109.

¹²⁰ Yücel, "Kitâbet", 26/82.

¹²¹ Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvili Tarikler Özelinde Bir İnceleme*, 111-112.

¹²² Subhi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*, 28-29.

götürdüğü anlaşılmaktadır.¹²³ Nitekim Motzki, Goldziher'in hadisleri tarihlendirirken çoğu zaman sezgilerine göre hareket ettiğini ve önemli ölçüde keyfi davrandığını kaydetmiştir.¹²⁴

Netice olarak, Goldziher'in "hadislerin yazımına karşı çıkan sahâbî ve tabîinden bazı kimselerin sözlerini gerekçe gösterip" hadislerin ilk iki asır boyunca yazılmadığı iddiası isabetsizdir. Zira tarihî veriler onun bu tezini yanlışlamaktadır. Yazarın bu iddiayı ortaya atmasının sebebi, hadislerin sahâbe döneminden itibaren yazıldığı, cüz ve sahîfelerde toplandığı, hicrî birinci asrın sonlarından itibaren tedvîn ve tasnif süreçleriyle temel hadis musannefâtının oluşturulduğu gerçeğini perdelemektir. Ayrıca hadislerin ilk üç asır boyunca şifâhen nakledildiği düşüncesini zihinlere yerleştirip yazıyla kaydedilmeyen ve asırlarca sözlü nakledilen hadislere güvenilemeyeceği algısını oluşturmaktır. Zira ona göre şifâhî nakil kırılığandır ve bu naklin süresi uzadıkça orijinal lafızlar tahrif olur. Goldziher'in daha önceki çalışmalarında da benzer fikirleri savunduğu, aynı görüşü ısrarla bu makalesinde de sürdürdüğü, hadislerle ilgili negatif algı oluşturma faaliyetinden hiçbir zaman vazgeçmediği anlaşılmaktadır.

2.6. Hz. Muhammed'e Kur'an'dan Ayrı Vahiy Verildiğini Savunanları Eleştirenler Olduğu Tespiti

Goldziher, Hz. Muhammed'in de tıpkı Hz. Mûsâ gibi Yüce Allah'ın seçtiği elçilerden bir elçi olduğunu kesinlikle kabul etmemiş, İslâm'ın tevhîd konusunda Yahudilikten, diğer konularda da Hıristiyanlıktan etkilenen "dinî bir reform hareketi" olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre İslâm dini Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik'ten etkilenmiş, inanç esaslarının oluşumunda Yunan düşüncesi, fıkın teşekkülünde Roma hukuku, politik düzenin oluşumunda İran, tasavvufun şekillenmesinde ise Yeni Eflâtunculuk ve Hint düşüncesi etkili olmuştur. Goldziher, İslâm hukukçularının hadis uydurduklarını ve zamanla hukukun kaynağı olarak sünneti Kur'an ile aynı seviyeye çıkarmaya çalıştıklarını iddia etmiştir.¹²⁵

Goldziher, Hz. Muhammed'e Kur'an'dan ayrı vahiy verildiğini savunanlara yönelik tepkiler olduğu tespitinde¹²⁶ kısmen haklı olsa da hadislerin yazılmasına veya şifâhen rivayet edilmesine karşı çıkanların gerekçeleriyle onun ileri sürdüğü farklı şeylerdir. Goldziher'in ilerleyen dönemlerde hadis ve sünneti vahy-i gayri metlûv gören Ehl-i hadîs'e tepki gösteren Ehl-i re'y ekolünün bazı söylemlerini esas alarak "bunu hadislerin şifâhen nakledilmesine ve kitâbetine karşı çıkanlarla ilişkilendirmesi" isabetli değildir. Bu ikisi, birbirinden farklı hususlardır. Hicrî ikinci asrın ortalarında ve üçüncü asrın başlarında yapılan tartışmaların argümanlarını hicrî birinci asrın sonlarındaki tartışmaları analiz ederken delil olarak kullanmak anakronizme düşmektir. Ayrıca hadislerin hicrî üçüncü asrın ilk yarısında yazıldığı iddiasının altyapısını oluşturmak için tarihî gerçekleri bu şekilde tahrife kalkışmak bilimsel araştırma ilkelerine de aykırıdır. Bununla birlikte Müslümanların zihninde "yazılmamış vahiy fikrinin" oluşmasında "Hz. Mûsâ'ya Tevrat'tan ayrı bir de şifâhî Tevrat verildiği şeklindeki Yahudi görüşünün" tesiri olabileceği tespitinde¹²⁷ haklılık payı olduğu söylenebilir. Nitekim yazar, daha önceki bir çalışmada da sünnet malzemesiyle Yahudi Mişnası arasında benzerlik olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁸ Sait Toprak da, hadislerin yazıya geçirilmesi veyahut metinleşme sürecinin kısmen İbranî gelenekteki Talmud'un derlenmesiyle benzerlik arz ettiği kanaatine ulaşmıştır.¹²⁹

¹²³ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 181-182.

¹²⁴ Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*, çev. Bekir Kuzudişli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 73.

¹²⁵ Sabri Çap, "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair Görüşlerinin Kökenleri", *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, ed. İbrahim Özçöşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 248. Özgür, Goldziher'in Roma hukukunun İslâm hukukunu etkilediği iddiasının isabetli olmadığı kanaatindedir. Bk. Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvîli Tarikler Özelinde Bir İnceleme*, 136-137.

¹²⁶ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 103.

¹²⁷ Goldziher, "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler", 96-97.

¹²⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/287.

¹²⁹ Toprak, "Hadislerin Rivâyeti ve Korunmasında Şahsî Kayıtlar", 111.

Goldziher'den önce de bazı müsteşrikler, İslâm'ın Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer din veya kültürlerden alınan unsurlardan oluşturulduğunu, hadislerin de Talmud'dan alındığını, Kur'ân ve sünnetin Yahudilikteki Mikra ve Mişna'ya benzediğini iddia etmişlerdir. "Suna (Sünnet)" adıyla hadis ve sünnet mevzularına ve hadis kitaplarına yer veren Heinrich Hottinger (1620-1667), hadislerle Yahudi kaynakları arasında benzerlik kuran, hadis ve sünneti Yahudilikteki Mişna'ya benzeten ilk kişidir. Hottinger'den önceki şarkiyatçılar sadece "sünnet" kavramını kullanırken o, hadis ve sünnet kavramlarının her ikisine de kullanmıştır. Ancak Hottinger, hadis ve sünnet ile Talmud arasında bir benzerlikten veya iktibastan söz etmemiştir. Hottinger, sünnet kavramının Arap toplumlarında istimalinin Yahudilerdeki "Mişna" gibi olduğunu ve "yazılı olmayan sözlü kanun" anlamına geldiğini söylemiş, "Kur'ân ve sünnetin" İbrânîce'deki "Miqrâ ve Mişna" gibi olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁰

Kanaatimizce Goldziher'in bu mevzuyla alakalı düşüncesini doğru tespit etmek, yaptığı genellemenin yanlışlığını ortaya koymak ve meseleyi vuzûha kavuşturmak için sünnetin mahiyetiyle ilgili tartışmalara kısaca işaret etmemizde fayda vardır. Bilindiği üzere sünnet ve hadis vahy-i gayri metlûv olup olmadığıyla alakalı âyetlerde ve sahîh hadislerde açık ve net bir bilgi yoktur. Günümüzde de devam eden bu tartışmalarda başlıca üç görüş mevcuttur. Birinci gruptakiler, "sünnetin tamamının vahiy mahsulü" olduğunu, ikinci gruptakiler "sünnette vahiy mahsulü hiçbir şey olmadığını", üçüncü gruptakiler ise "sünnetin bir kısmının vahiy mahsulü, büyük bir kısmının ise Hz. Muhammed'in içtihatlarının ürünü" olduğunu ifade ederler. Bize göre üçüncü görüşü savunanların delilleri daha makul, mantıklı ve isabetlidir. Zira birinci gruptakilerin Hz. Peygamber'in her söz ve davranışının vahiyyle bildirildiğini kabul etmeleri "sünneti bütünüyle ilâhî kaynaklı" hâle getirmiş, Kur'ân hükümlerinin sünnetle neshine onay veren bir anlayışı doğurmuştur. Bu anlayış, Hz. Peygamber'i insani özelliklerinden tamamen arındırmış ve onu ümmetine örnek/model olma konumundan uzaklaştırmıştır.¹³¹ Oysa böyle bir yaklaşım ifrat olup sünnetin tamamının vahiy mahsulü olması söz konusu değildir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in bazı hatalar yaptığını, bunların düzeltildiğini,¹³² onun da insan olduğunu, "görevi dışındaki konularda" hata ettiğini haber vermektedir.¹³³ Eğer onun tüm davranışları vahiy mahsulü olsaydı hiçbir konuda yanılmaması gerekirdi. Bu bakımdan Kur'ân'da onun yanıldığı haber verilmesi sünnetin tamamının vahiy kaynaklı olmadığını en güçlü delildir. Bu itibarla onu insani özelliklerinden soyutlayarak beşer üstü bir varlık konumuna yükseltmek nasıl yanlışsa her söz, karar ve davranışının "vahiyyle belirlendiğini" iddia etmek, onu kendi iradesiyle hareket edemeyen robot konumuna indirgemek de aynı şekilde yanlıştır. Zira kıyamete kadar gelecek tüm insanlara gönderilen,¹³⁴ müjdeci, uyarıcı ve şahit/model/tanık olan Hz. Peygamber'in risâlet görevi haricindeki konularda yanılması normaldir. Nitekim bazı hadislerde de tıpkı âyetlerin bildirdiği gibi Hz. Peygamber'in içtihatlarında yanıldığı haber verilmektedir. Bu rivayetler her ne kadar Kur'ân kadar kesinlik arz etmese de onun her söz veya davranışının vahiy ürünü olamayacağını bir diğer delildir. Çünkü onun insan olarak yaptığı bu tercihler sünnetin tamamının vahiy mahsulü olmadığını gösterir. Mesela Hz. Peygamber, Bedir Savaşı öncesi aldığı karardan Hubâb b. Münzir'in (ö. 20/641[?]) uyarısı üzerine vazgeçmiş,

¹³⁰ Çap, "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair Görüşlerinin Kökenleri", 245-246.

¹³¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 141-170; Faik Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 52-188; Hasan Maçın, "Kur'an Dışı Vahyin İmkân ve Vukuûna Dair Farklı Bir Bakış", *Mecmua* 6/12 (2021), 133-148; Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu, *Kur'an Dışı Vahyin İmkânı/Zorunluluğu -Kur'an'ın Anlaşılması için Sünnetin Gerekliği-* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2023); Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 401-403.

¹³² el-Enfâl 8/67.

¹³³ Peygamberlerin görevleri dışındaki konularda hata ettiklerini haber veren bazı âyetler için bk. et-Tâhâ 20/115; el-Enbiyâ 21/87; el-Kasas 28/15.

¹³⁴ Hz. Muhammed'in tüm insanlara gönderilen son elçi olduğuyla alakalı bazı âyetler için bk. en-Nisâ 4/79; el-A'râf 7/158; el-Enbiyâ 21/107; es-Sebe' 34/28; eş-Şûrâ 42/7. Ayrıca bk. el-En'âm 6/19; Yasîn 36/6.

Hubâb'ın teklifini daha isabetli görüp uygulamıştır.¹³⁵ Görüldüğü üzere Hz. Muhammed vahiyle yönlendirilmediği hususlarda şahsî görüşüyle hareket etmektedir.¹³⁶ Dolayısıyla içtihatlarında hata ihtimali nedeniyle Hz. Peygamber'in de diğer insanlardan bir farkı yoktur ve bu, sünnetin tamamının vahiy mahsulü olmadığına bir diğer kanıtıdır. Hz. Peygamber'in içtihatlarının mahiyeti ve niteliği tartışılabilir da pek çok İslâm âlimi onun "içtihat ettiği gerçeğini" kabul etmişlerdir. Nitekim "Allah seni affetsin! Kimin doğru, kimin yalan söylediğini iyice araştırıp ortaya çıkarmadan onlara niçin (öyle kolayca) izin verdin?"¹³⁷ âyeti Hz. Peygamber'in zaman zaman içtihat ettiğini, bazen bu içtihatlarında yanıldığını gösterir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in içtihat etmesi sünnetin tamamının vahiy mahsulü olamayacağına bir diğer güçlü delildir. Bu bakımdan zikredilen tüm bu kanıtlar "sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu şeklindeki görüşün" isabetli olmadığını ortaya koyar.¹³⁸

İkinci görüşü savunanlar ise sünnetin hiçbir şekilde vahy-i gayri metlûv olmadığını ileri sürer, Kur'ân'ı merkeze alır, hadis ve sünneti toptan reddederler. Bu kimselere göre Kur'ân açık ve anlaşılır bir hitaptır, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in açıklamasına da ihtiyacı yoktur. Hz. Muhammed'e Kur'ân dışında hiçbir vahiy gelmemiştir, onun tek görevi Kur'ân'ı insanlara ulaştırmaktır. Ayrıca ona ittibâ etmeye de gerek yoktur. Çünkü Kur'ân; "Size indirilene (Kur'ân'a) tabi olun!"¹³⁹ demektedir. Ehl-i Kur'ân'a göre Hz. Peygamber'e içtimaî mevzularda değil, dinî fiillerinde ittibâ etmek yeterlidir. Hz. Muhammed'in açıklamaları kendi devrine özeldir, bunlarla sadece o dönemde amel edilebilir ve ölümüyle de artık bu uygulama tamamen sona ermiştir. Görüldüğü üzere Ehl-i Kur'ân, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının güvenilir bir şekilde nakledilmediğini iddia ederek hadisi ve sünneti devre dışı bırakmış, Hz. Muhammed'e münasip görmedikleri Kur'ân'ı anlama ve açıklama yetkisini kendi uhdelere almakta tereddüt etmemiş, Kur'ân'ı kendi arzularına göre te'vil etmekten de çekinmemişlerdir.¹⁴⁰ Bu itibarla "sünnetin hiçbir şekilde vahiy mahsulü olamayacağı şeklindeki bu tefrit görüş" meseleye bütüncül değil parçacı/lafızcı yaklaşımın, muhakeme noksanlığının ve olumsuz örneklerle bakılarak yapılan genellemelerin tabii bir sonucudur.

Üçüncü görüşü savunanlar ise Cenâb-ı Hakk'ın Peygamber'iyile Kur'ân dışında başka yollarla da iletişim kurabileceğini ifade etmiş, bazı âyet¹⁴¹ ve hadisleri¹⁴² iddialarına delil getirmişlerdir. Onlar, Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ ile Kur'ân dışında başka yollarla da iletişim kurabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim ilk Hanefî usulcülerinden Cessâs (ö. 370/981) da Hz. Peygamber'in sünnetinin bir kısmının vahiy, bir kısmının ilham ve bir kısmının onun içtihatları (ilâhî iradenin keşfi çabası) olduğunu kaydetmiştir.¹⁴³ Dolayısıyla Yüce Allah, son Peygamber'iyile Kur'ân dışında başka yollarla da iletişim kurmuş olup sadık rüya veya kalbe gelen ilham bu iletişim yollarından sadece ikisidir; ancak bizim bilmediğimiz başka iletişim kanallarının da olması kuvvetle muhtemeldir. Bu bakımdan sünnetin bir kısmının vahy-i gayri metlûv olması imkân dâhilindedir. Ancak sünnetin tamamının Kur'ân dışı vahiy olduğunu söylemek de doğru değildir. Kanaatimizce Kur'ân dışı vahiy "belirli konularla sınırlı kabul etmek" daha isabetli görünmektedir.¹⁴⁴ Sünnetin küçük bir kısmı vahy-i gayri metlûv (sadık rüya, ilâhî ilham, vs.) iken büyük bir kısmı Hz. Peygamber'in içtihatlarının

¹³⁵ M. Yaşar Kandemir, "Hubâb b. Münzir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/264.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 7.

¹³⁷ et-Tevbe 9/43.

¹³⁸ Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 403-404.

¹³⁹ el-A'râf 7/3.

¹⁴⁰ Ayrıntılar için bk. Enbiya Yıldırım, *Kur'ân Bize Yeter Söylemi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 17-28, 34-97.

¹⁴¹ el-Bakara 2/144; el-Enfâl 8/7; el-Fetih 48/27; et-Tahrim 66/3.

¹⁴² Buhârî, "Şehâdât", 15; Ta'bîr", 39; "Menâkıb", 25; Müslim, "Rü'yâ", 20.

¹⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt, y.y., 1414/1994), 3/239-244.

¹⁴⁴ Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 406-407. Daha ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 169-324; Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi*, 190-474.

ürünüdür. Dolayısıyla Goldziher'in yaptığı tespit birinci gruptakiler için geçerli olsa da Müslümanların tamamının düşüncelerini yansıtmadığı için isabetli değildir.

Goldziher'in vahy-i gayri metlûv düşüncesinin oluşumunda "hadislerin kitâbetinin etkili olduğu" iddiası da isabetsizdir. Hadisler şifâhen nakledilmeye devam edilseydi de zaten onların tamamının vahy-i gayri metlûv olduğunu ileri sürenler olabilecekti. Kaldı ki kitap ve hikmetten bahsedilen âyetlerde geçen hikmet ile kastedilenin "hadis ve sünnet" olduğunu düşünen birisinin farklı davranmasını beklemek doğru olmazdı. Hz. Peygamber, özellikle geceleri Kur'ân üzerinde sağlıklı tefekkür yaparak¹⁴⁵ ve Hz. Cebrail'in (a.s.) manevî desteği, yardımı ve yönlendirmesiyle böyle bir hikmeti elde etmiştir. O, meseleleri çok yönlü değerlendirmiş, mantık kurallarına uygun davranmış, istişareyi elden bırakmamış, ortak aklı devreye sokmuş, olayları sebep ve sonuçlarıyla birlikte analiz ederek içtihatlar yapmış, Kur'ân'ın hayata açılımı olan nebevî sünnetini Müslümanlara miras bırakmış ve onların da "hikmet sahibi muttakî müminler" olmalarını istemiştir.

Goldziher'in Kur'ân ile sünneti aynı değerde görüp Kur'ân'ın hükmünün sünnetle kaldırılabilceğini söyleyen Müslüman ilahiyatçılar olduğu tespiti malumu ilan kabildir. Goldziher'in bu tespitinde haklılık payı olsa da bu duruma hadislerin kitâbetinin yol açtığı düşüncesi isabetsizdir. Zira bunun nedeni Ehl-i hadîs zihniyeti ve onların hadislerle yaklaşımlarıdır. Bu ekolün temsilcilerinin büyük bir kısmının hadislerin tamamını vahy-i gayri metlûv görmelerinin nedeni hadislerin kitâbeti değil, onların hadise ve sünnete yüklediği anlam ile Yahudiliğin Mişna geleneğinden menfi anlamda etkilenmiş olmalarıdır. Burada Goldziher'in "hadislerin kitâbetinin vahy-i gayri metlûv düşüncesinin oluşmasına neden olduğu" şeklindeki iddiası ciddi temele dayanmayan yüzeysel analizlerdir. Zira bu düşüncenin oluşmasında etkin ve belirleyici olan Ehl-i hadîs'in Kur'ân'ı açıklarken aklı ve yorumu devre dışı bırakmaları ve rivayetlere önem ve öncelik vermeleridir. Onların bu hatasına dikkat çekerek hadislerin yazılmaması gerektiğini savunmak, bu yanlış düşünelere hadis kitâbetinin yol açtığını ileri sürmek Goldziher'in doğru, gerçekçi ve tutarlı analizler yapamadığını göstermektedir. Bize göre Goldziher'in yanılmasının en temel sebebi, hadislerin asırlar boyunca şifâhen nakledildiği ve yazılarak kayıt altına alınmamış rivayetlere güvenilemeyeceği şeklindeki kurgusunun alt yapısını temellendirmeye çalışırken duygularının esiri olması, bütüncül bir perspektifle meseleyi ele alamaması, tikel örneklerden hareketle genelleme yapması ve zorakî yorumlara yönelmesidir.

Sonuç

Hz. Peygamber zamanında ve sonrasında bilgiyi korumada hafıza her zaman yazıdan önce gelmiş, Kur'ân'ın muhafazasında da aynı durum söz konusu olmuştur. Nitekim noktalama işaretlerinin henüz teşekkül etmediği bir dönemde ezber olmaksızın yazıları tahrif etmek ve metni yanlış okumak mümkündür. Bu nedenle hadisler sahâbe tarafından ezberlenerek muhafaza edilmiş, bazı sahâbiler de ilave olarak hadisleri yazmışlardır. Sahâbe ve tabiînden bazılarının hâlâ hadislerin yazılmasına taraftar olamamalarının en önemli sebeplerinden birisi de onların bu hassasiyetleridir. Onlar, hadisleri korumak amacıyla yazıya güvenenlerin ezberi ihmal edeceklerini düşünmüş, bu yüzden de hadislerin kitâbetine sıcak bakmamışlardır. Ancak hadislerin yazılmasını onaylayan ve karşı çıkmayan pek çok sahâbî de vardır. Dolayısıyla o dönemin sosyolojik şartlarını dikkate almadan yapılan değerlendirmeler anakronizme düşmekle sonuçlanır ve anlaşılana o ki, Yahudi oryantalist Ignaz Goldziher anakronizme düşmekten kurtulamamıştır.

Goldziher'in hadis ve sünnetle bu kadar çok ilgilenmesinin nedeni, her ikisinin Müslümanların hayatlarını şekillendirmede belirleyici bir role sahip olmalarıdır. Zira İslâm'ın üç kitada çok kısa sürede yayılmasının arkasındaki en büyük sır, Resûlullah'ın hayatı hakkında bilgiler veren hadisler ile Kur'ân'ın nebevî tefsiri olan sahîh sünnettir. Goldziher, hadis ve sünneti değersizleştirmek için hadislerin Yahudiliğin yazılı-sözlü kaynaklarına dayandığını, her türlü mezhep, siyasî eğilim ve fırkaya mensup Müslümanların Yahudilik ve

¹⁴⁵ el-Müzzemmil 73/1-4, 20.

Hıristiyanlık başta olmak üzere muhtelif din ve kültürlerden aldıkları sözleri değiştirip Hz. Peygamber'e söylediğini ve bunu da hadis olarak rivayet ettiklerini iddia etmiştir. Müellifin hadislerin yazıyla kayıt altına alınması faaliyetlerine şüpheyle yaklaşmasının, bu konudaki rivayetleri görmezden gelmesinin veya işine yarayacak şekilde yorumlamasının arkasındaki temel saik de budur. Bu bakımdan onun birkaç örnek üzerinden hadisler ve hadis literatürü hakkında genel bir hükme varması ilmî ve etik değildir. Yazar, kurgusal yaklaşımının bir sonucu olarak meseleye ön kabulle ve aşırı şüpheyle yaklaşmış, bazı sahâbîlerin hadislerin yazılmasına karşı çıktıklarını haber veren rivayetleri kalkan olarak kullanıp yazılı hadis malzemesinin yok denecek kadar az olduğunu iddia etmiş, bu yüzden de hadislerin büyük bir kısmının sonraki süreçte uydurulup şifâhen nakledildiği tezini ısrarla savunmuştur.

Goldziher, referans gösterdiği kişilerin görüşlerine bütüncül değil, parçacı yaklaşmış, işine yarayan rivayetleri tezini destekleyecek şekilde kullanmış, söz konusu rivayetlerin söylendiği toplumsal şartları dikkate almamış ve Hz. Peygamber devrinde hadisleri yazan sahâbîleri görmezden gelmiştir. Bu nedenle o, hadislerin yazımına karşı çıkan sahâbe ve tabînin ileri gelenlerinin özellikle fitnenin yaygınlaşmasıyla ve birçok fırkanın ortaya çıkmasıyla bu görüşlerini değiştirdiklerini, artık hadislerin kitâbetine karşı çıkmadıklarını, hadislerin yazılması çabalarını desteklediklerini bilerek göz ardı etmiştir. Goldziher'in, sahâbenin övgüsü hak eden bu gayretlerini görmezden gelmesi, hadis rivayetinden çekinen sahâbîlerin sözlerini maksatlı yorumlaması ve hadis kaynakları hakkında şüphe uyandırmaya çalışması ilmî tarafsızlığını yitirdiğini ve objektif olamadığı göstermektedir.

Müellifin, hadis rivayet etmekten çekinen sahâbîler olmasına rağmen müsnedlerde sahâbeden nakledilen bol miktarda hadis bulunmasını alaycı bir dille ifade etmesi, hadis koleksiyonlarına duyulan güveni sarsmaya çalışması ve bu iddiasını sanki tam bir tümevarım ve titiz bir çalışma sonucu elde edilmiş genel bir hüküm gibi sunması yanlıştır. Aynı şekilde Hz. Ömer'in hadislere aykırı yaptığı işlerin bilinmesini istemediği için hadis rivayetine karşı çıktığını iddia etmesi ilmî değeri bulunmayan analizlerdir.

Goldziher'in Hz. Peygamber'e güvenilir bir şekilde ulaşabilen çok az rivayet bulunduğunu ileri sürmesi, Hz. Ömer'in Kur'ân'ı terk edecekleri endişesiyle hadislerin yazılı olduğu sahifeleri yaktığından bahseden asılsız rivayetleri tezini destekleyecek şekilde istimali de maksatlıdır. Yazarın hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlere müspet yaklaşırken yazılmasına izin verenlere karşı menfî bir tutum takınması art niyetinin ve önyargısının bir sonucudur. Zira o, varsayımlarını ön kabullere, eksik veya göz ardı edilmiş verilere ve bilimsel olmayan analizlere dayandırmış ve yanılmıştır.

Netice olarak, Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethettikten sonra yaptığı konuşmanın Ebû Şah için yazılmasını emrettiğini haber veren rivayet "hadislerin yazılabileceğini gösteren" en sağlam delillerden sadece bir tanesidir. Vahyin ilk temsilcilerini takip eden kuşakların hadislerin kitâbetine izin veren bu tür rivayetleri esas alarak ve meseleye bütüncül yaklaşarak şifâhî kültürden yazılı kültüre geçerken Hz. Muhammed'in sünnet ve hadislerini, ashâbın söz ve fiillerini gelecek nesillere aktaracak şekilde yazıyla kayıt altına almaları sırf kendi adlarına değil tüm insanlık adına takdiri ve alkışı hak eden üstün çaba ve gayretlerdir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qur'anic Commentary and Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Ağırman, Cemal. "Hadîs Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 155-168.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akcaoğlu, Faik. *H. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Akgün, Hüseyin. "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı". *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 75-97.
- Aydın, Nevzat. "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Mayıs 2011), 199-230.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvîn Târîhi*. trc. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Bağcı, Hacı Musa. *Hadis Tarihi ve Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Canikli, İlyas. "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 339-364. <https://doi.org/10.33460/beuifd.787286>
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir ve Hadis Kitabetine Karşı Peygamber ve Sahabe'nin Durumu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 39-46. <https://doi.org/10.1501/ilhfak.0000001211>
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fî'l-uṣûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: y.y., 1414/1994.
- Çap, Sabri. "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair Görüşlerinin Kökenleri". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*. ed. İbrahim Özçoşar vd. 233-262. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Çelik, Ali. "Hz. Ömer'in Hadisçiliği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 253-276.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkindî. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Doğan, Halil İbrahim. "Hicrî II. Asırda Hadis Rivayeti: Mu'âfâ b. 'İmrân'ın (öl. 185/801) Vasiyet'indeki Belâğ Rivayetler". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 280-307. <https://doi.org/10.52637/kiid.1271654>
- Düzenli, Muhittin. "Hadis Kitâbeti Karşıtlığının Tarihî Arka Planı". *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 521-550.
- Düzenli, Muhittin. "Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 97-118. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1249866>
- Düzenli, Muhittin. "Kur'ân dışında benden hiçbir şey yazmayınız" Rivâyeti ile Hadislerin Yazılmasını Yasaklayan Diğer Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkîdi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan 2023), 20-42. <https://doi.org/10.31121/tader.1231250>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Fayda, Mustafa. "İbn Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/294-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

- Goldziher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları*. çev. Cihad Tunç - Mehmet Said Hatiboğlu. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller". çev. Hüseyin Akgün. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. 31-81. Ankara: Otto, 2020.
- Goldziher, Ignaz. "İslâm'da Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler". çev. Cihad Tunç, *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. 91-105. Ankara: Otto, 2020.
- Görgün, Tahsin. "Goldziher, Ignaz (Metodu)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Gül, Mutlu - Kahraman, Hüseyin. "Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in Hadis Tedvînine Bakışları ile İlgili Rivayetlerin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2015), 137-156. <https://doi.org/10.1501/llhfak.0000001428>
- Hamîdullah, Muhammed. "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvîni". çev. Nafiz Danışman. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (1955), 1-7. <https://doi.org/10.1501/llhfak.0000000305>
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eş-Şabâkâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/161-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hubâb b. Münzir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/264. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karakaş, Ali. "Hz. Ömer'in Hadis Rivayeti Açısından Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/ 63 (2019), 1230-1244. <https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3312>
- Kaya, Ali. "Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi". *Usûl İslam Araştırmaları* 23 (Haziran 2015), 127-160.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış". çev. Seyit Bahcivan. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 23 (2007), 185-194.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Koçyiğit, Talat. "İbn Şihâb ez-Zuhrî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1973), 51-84. <https://doi.org/10.1501/llhfak.0000000543>
- Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55. <https://doi.org/10.1501/llhfak.0000001262>
- Kutluay, İbrahim. "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde". III. *Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin) Bildiriler Kitabı*. ed. Adem Yerde. 288-306. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Kuzudişli, Bekir. "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 7 (2003), 141-172.
- Maçin, Hasan. "Kur'an Dışı Vahyin İmkân ve Vukuûna Dair Farklı Bir Bakış". *Mecmua* 6/12 (2021), 133-148. <https://doi.org/10.32579/mecmua.958270>
- Malaoush, Talal A. H. *Early Hadith Literature and the Theory of Ignaz Goldziher*. Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2000.
- Motzki, Harald. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. çev. Bekir Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. *Kur'an Dışı Vahyin İmkânı/Zorunluluğu -Kur'an'ın Anlaşılması için Sünnetin Gerekliliği-*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2023.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Şahîhu Müslim*. 3. Cilt. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mutlu Özgür, Ayşe. *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvili Tarikler Özelinde Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Okcu, Abdülmecit. "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 137-151.
- Özsoy, Abdolvahap. "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadîs Eleştirisine Farklı Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 239-255.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Fuad Sezgin'in Goldziher'in İddialarına Reddiyesi (Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Özelinde)". *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihiçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin) Bildiriler Kitabı*. ed. Adem Yerinde. 99-112. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Sezgin, M. Fuad. "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 19-36.
- Sıbâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1398/1978.
- Sifil, Ebubekir. *Hiz. Ömer'in Sünnet Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Subhî es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. trc. M. Yaşar Kandemir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebû İbn Teymiyye, 1994.
- Tekin, Dilek. "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine Bakışları". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 41-62.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-şahîh*. 5. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Toprak, Mehmet Sait. "Hadislerin Rivâyeti ve Korunmasında Şahsî Kayıtlar". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 8/2 (2008), 101-126.
- Tuğ, Salih - Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Muhammed Hamîdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/531-534. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Türcan, Zişan. "Sahabenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitabet İlişkinin Yeri". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4 (2019), 455-474. <https://doi.org/10.30622/tarr.634048>
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. Samsun, Etüt Yayınları, 2001.
- Yaşar Dilek, Aysun. *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hiz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.
- Yazıcı, Hafize. "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example/Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği". *HADITH* 5 (2020), 105-147.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'ân Bize Yeter Söylemi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 91-121.
- Yücel, Ahmet. "Kitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/81-83. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences
e-ISSN: 2757-8399
cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 238-256

Taaddüd-i Zevcât Bağlamında Babanzâde'nin Mansûrîzâde'ye Usul Açısından Yönelttiği Eleştiriler

*Babanzâda's Methodological Critique of Mansûrîzâda on
the Subject of Polygamy*

Yavuz GÖNAN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Gümüşhane, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Gümüşhane/Türkiye

 yavuzgonan@gumushane.edu.tr  orcid.org/0000-0003-4420-4112

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 28.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Gönan, Yavuz. "Taaddüd-i Zevcât Bağlamında Babanzâde'nin Mansûrîzâde'ye Usul Açısından Yönelttiği Eleştiriler". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 238-256. <https://doi.org/10.52637/kiid.1458695>

Cite as: Gönan, Yavuz. "Babanzâda's Methodological Critique of Mansûrîzâda on the Subject of Polygamy". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 238-256. <https://doi.org/10.52637/kiid.1458695>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Yavuz GÖNAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Taaddüd-i Zevcât Bağlamında Babanzâde'nin Mansûrîzâde'ye Usul Açısından Yönelttiği Eleştiriler

Öz

Usûl-i fıkıh, İslâm hukukunun kapsamında yer alan konuların belli bir yöntem ve hiyerarşi doğrultusunda incelenmesini hedefleyen bir bilim dalıdır. Genel ve geleneksel kabule göre bu hiyerarşi, edille-i şer'îyye/ edille-i erba' olarak adlandırılan kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan oluşmaktadır. Bu düşüncede olanlara göre hukûkî bir meseleye çözüm üretilirken bu hiyerarşi dikkate alınmalıdır. Mezkûr hiyerarşi İslâm hukukunun epistemolojik anlayışını, yani bilginin kaynağı ve kullanılma yöntemini de yansıtmaktadır. Buna göre bilginin kaynağı vahiy olup akıl, vahyin yansması olan âyet ve hadislerin anlaşılmasında bir yöntem işlevi görmektedir. Vahiy statik, toplumsal talep ve ihtiyaçlar değişken/dinamik olduğuna göre bu yeni durumlara çözüm üretilebilmesi için akli kullanacak kişilere, yani müctehidlere/fakihlere önemli görevler düşmektedir. On dört asırlık İslâm hukuk tarihi dikkate alındığında ortaya çıkan yeni durum, talep ve ihtiyaçlara yönelik müctehidler tarafından üretilen çözümleri, çözüm üretirken kullanılan usulün/yöntemin niteliğini gösteren pek çok örnek görülecektir. İslâm tarihi boyunca Müslüman toplumlar Haçlı Seferleri ve Moğol istilası gibi toplumsal kurumlarını ve dinamiklerini etkileyen pek çok olay yaşamış; bu olayların etkisiyle Müslüman toplumlarda değişim ve dönüşümler gerçekleşmiş; İslâm hukuku da bunların ortaya çıkardığı problemlere çözüm bulmaya çalışmıştır. İslâm toplumlarının karşı karşıya kaldığı en büyük dönüştürücü (travmatik) güçlerden biri de Batılılaşma olgusu ve beraberinde getirdiği toplumsal talep ve ihtiyaçlardır. Osmanlı'nın son dönemlerinde –özellikle I. ve II. Meşrûtiyet dönemlerinde- Batılılaşma'nın da etkisiyle hakkında en fazla tartışma yapılan toplumsal sorunlar arasında “aile” ve “kadın” konuları yer almaktadır. Hukûkî boyutu da bulunan bu sorunun en fazla tartışılan, lehinde ve aleyhinde ciddi miktarda yazı kaleme alınan meselesi “taaddüd-i zevcât” konusudur. Dönemin medenî kanunu mesabesinde kabul edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de aile hukukuyla ilgili yasal düzenleme bulunmadığı için bu eksikliğin giderilmesi yönünde beklenti ve talepler söz konusu olmuştur. Bu beklentilere cevap mahiyetinde 1917 tarihinde Hukûk-ı Aile Kararnâmesi hazırlanıp yürürlüğe girmiştir. Kararnâme yürürlüğe girmeden önce aralarında Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ile Mansûrîzâde Sa'id Bey'in (1848-1921) de bulunduğu Osmanlı mütefekkirleri arasında özellikle taaddüd-i zevcât konusunda ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalarda çıkartılacak bir kanun ile tek eşle evliliğin mecburi kılınıp taaddüd-i zevcâtın yasaklanabileceğini savunanlar bulunduğu gibi buna karşı çıkanlar da olmuştur. Babanzâde'nin iddia ettiği şekliyle taaddüd-i zevcâtı medenileşmenin önünde engel olarak gören Mansûrîzâde; ülü'l-emrin, tek eşle evliliği yasal düzenleme ile mecburi tutarak taaddüd-i zevcâtı yasaklama hakkına sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre taaddüd-i zevcât konusu cevâz kapsamında yer almakta; ülü'l-emrin de cevâz kapsamına giren bir konuyla ilgili yasal düzenleme yapma yetkisi bulunmaktadır. Buna karşın Babanzâde bu konunun cevâz kapsamında değerlendirilemeyeceğini; dolayısıyla ülü'l-emrin taaddüd-i zevcâtın kısıtlanması yönünde yasal düzenlemede bulunamayacağını dile getirmektedir. Aslında aralarındaki tartışma bir usul, yöntem tartışmasıdır. Her iki mütefekkirin de kendi görüşlerini serdederken kamuoyunu ikna çabası içinde oldukları ve bu amaçla kaleme aldıkları makalelerinde görüşlerini ispatlama noktasında belli yöntemler kullandıkları görülmektedir. Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcâtın yasal düzenleme ile kısıtlanması noktasında yöntem olarak mantık ilmindeki kıyası/kıyâs-ı istisnâîyi kullanmaktadır. Babanzâde'ye göre böyle bir yöntemin kullanılması edille-i şer'îyye hiyerarşisini ters yüz etmektir. Dolayısıyla Mansûrîzâde'nin ulaştığı hüküm, yani tek eşle evliliğin yasal düzenleme ile mecburi tutulacağı iddiası problemlidir. Çünkü ona göre taaddüd-i zevcât; kitap, sünnet ve icmâ yoluyla belli bir düzenlemeye tabi tutulmuş olup Mansûrîzâde'nin iddia ettiği şekliyle yeni bir düzenlemeye tabi tutulabilecek bir konu değildir. Aksi halde ülü'l-emr, yetkisini aşarak şeriat tarafından yasal olarak düzenlenen alana müdahil olacaktır. Bu ise kabul edilebilir bir durum değildir. Mevcut çalışmada Babanzâde'nin, Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcâtın yasal düzenleme ile kısıtlanabileceği yönündeki iddiası için esas aldığı argümanları kullanma yöntemine usûl-i fıkıh açısından getirdiği eleştirilere ışık tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh Usulü, Taaddüd-i Zevcât, Babanzâde Ahmed Naim, Mansûrîzâde Sa'id Bey.

Babanzâda's Methodological Critique of Mansûrîzâda on the Subject of Polygamy**Abstract**

Uşûl al-Fiḫ is a branch of science that aims to analyze the subjects within the scope of Islamic law according to a certain method and hierarchy. According to general and traditional acceptance, this hierarchy consists of the kitâb, sunna, idjmâ' and kiyâs, which are called al-adilla al-shar'iyya / al-adilla al-arba'a. According to those who hold this view, this hierarchy should be taken into account when finding a solution to a legal problem. The above hierarchy also reflects the epistemological understanding of Islamic law, i.e., the source of knowledge and the method of its application. Accordingly, the source of knowledge is revelation, and reason functions as a method for understanding the verses and ḥadīths that reflect revelation. Since revelation is static and social demands and needs are variable or dynamic, people who will use reason, i.e. muḍjtahids or jurists, have important tasks to perform in order to find solutions to these new situations. If we look at the history of Islamic jurisprudence, we will see many examples of the solutions that the muḍjtahids developed for the new situations, demands, and needs that arose, as well as the quality of the method they used to develop these solutions. Throughout Islamic history, Muslim societies have experienced many events, such as the Crusades and the Mongol invasion, which have affected their social institutions and dynamics. These events have led to changes and transformations in Muslim societies, and Islamic law has tried to find solutions to the problems arising from these events. One of the greatest transformative (traumatic) forces facing Islamic societies is the phenomenon of Westernization and the social demands and needs it brings with it. During the final decades of the Ottoman Empire, particularly during the First and Second Constitutional Periods, the topics of 'family' and 'women' constituted some of the most pressing social concerns of the era. These issues, which were shaped by the process of Westernization, prompted considerable debate within the social sphere. The issue of polygamy, which has a legal dimension as well, is the most debated issue of this problem and has been the subject of a considerable number of articles both for and against it. Given the absence of legal regulation on family law in the Medjelle, which was regarded as the Civil Code of the period, there was a clear expectation and demand for the elimination of this deficiency. In response to these expectations, the Ḥuḳûḳ-i 'Âile Qarâr-nâmesi was prepared in 1917 and entered into force. Prior to the decree's enactment, there were significant discussions among Ottoman intellectuals, including Babanzâda Aḥmad Na'im (1872-1934) and Mansûrîzâda Sa'îd Bey (1848-1921), particularly regarding polygamy. In these debates, there were those who argued that a law could be enacted to make monogamous marriage compulsory and prohibit polygamy. Conversely, there were also those who opposed this. Mansûrîzâda, who considers polygamy to be an impediment to societal advancement as Babanzâda asserts, posits that the legislative authority has the prerogative to prohibit polygamy by making monogamous marriage obligatory through legal regulation. He posits that the issue of polygamy falls within the purview of djâ'iz, and that the legislator is thus empowered to enact legal regulations pertaining to a subject that falls within the scope of djâ'iz. On the contrary, Babanzâda posits that this matter is not within the purview of djâ'iz, and thus the legislator is unable to enact legislation to restrict polygamy. In essence, the debate between them is a debate of method. It is evident that both intellectuals sought to persuade the public while presenting their views and employed certain methods to substantiate their views in the articles they wrote for this purpose. Mansûrîzâda employs the syllogism method in the science of logic as a means of regulating polygamy through legal means. According to Babanzâda, the use of such a method is to reverse the hierarchy of the al-adilla al-shar'iyya. Therefore, the assertion put forth by Mansûrîzâda, namely that marriage with one spouse would be legally mandated, is problematic. He maintains that polygamy is subject to regulation through the kitâb, sunna, idjmâ', and that it cannot be subjected to a new regulation using the method employed by Mansûrîzâda. Otherwise, the legislator would be exceeding his authority and intervening in an area that is legally regulated by the Shari'ah. This is an untenable state of affairs. The present study will elucidate Babanzâda's critiques of Mansûrîzâda's methodology, which was predicated on the premise that polygamy could be constrained by legal regulation on the basis of uşûl al-fiḫ.

Keywords: Islamic Law, Uşûl al-Fiḫ, Polygamy, Babanzâda Aḥmad Na'im, Mansûrîzâda Sa'îd Bey.

Giriş

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin hükümette bulunduğu II. Meşrûtiyet döneminde Batılılaşma yönündeki girişimlerin her alanda olduğu gibi fıkıh/İslâm hukuku alanında¹ da hız kazandığı görülmektedir. Cemiyet üyeleri veya bu cemiyete müzahir aydınlar, Batılılaşma önündeki en büyük engelin "ictihad kapısının kapalı olduğu" savının toplum nezdinde baskın olmasını görmekteydiler. Dönemin gazete ve dergilerinde bu konunun uzun uzadıya ele alınıp tartışılması bu durumu destekler mahiyettedir.

II. Meşrûtiyet Dönemi'ndeki² Osmanlı aydınlarının Batılılaşmaya/modernleşmeye verdikleri tepkiye bakıldığında genel olarak üç yaklaşım görülmektedir. Bunlardan biri Batı'nın tüm kurum ve değerlerinin aynen alınmasını, ikincisi tümüden reddedilmesini, üçüncü grup ise bu kurum ve değerlerin güzel ve faydalı olanlarının alınmasını, olmayanlarının ise reddedilmesini savunmaktadır. Özellikle üçüncü yaklaşımın sınırlarının çizilmesi oldukça zordur. Hangi kurum ve değerlerin faydalı/zararlı olacağını tespit etmeye kadar bunlardan hangisinin/hangilerinin ne ölçüde alınıp alınmayacağına nasıl karar verileceğinin belirlenmesi de güçlük barındırmaktadır.³

Batı'ya ait toplumsal kurum/değerlerin alınması yönündeki beklentilere cevap verenlere bakıldığında dönemin "belli başlı fikir akımları olan Batıcılar, Türkçüler ve İslâmcıların önemli rolü(nün)"⁴ bulunduğu görülmektedir. "Modernleşmenin, meşruiyet krizi ile birlikte ortaya çıkardığı İslâm'ın yeniden yorumlanması ihtiyacı(na)"⁵ cevap bulma noktasında bu üç akımın ortak bir yönü de fitrî, aklî ve tabiî bir din olarak gördükleri İslâm'ın "icâbât-ı asra muvafık bir şekilde" uygulanmasını sağlamak için ictihad müessesesine işlerlik kazandırılması gerektiği fikrinde birleşmeleridir. Ancak esas kritik safha burada başlamaktadır. İctihada işlerlik kazandırılması için klasik fıkıh ve usul literatüründeki metotların "yeniden" uygulanması yeterli midir? Yoksa bu literatürün kavramlarına eleştirel açıdan yaklaşarak "sosyolojik unsuru ağır basan yeni anlamlar yüklemek mi gereklidir?" Bu iki soru etrafında yaşanan tartışmalar entelektüel değerini bugün de koruyan bir düzeyde cereyan etmiştir.⁶ Çalışmamızdaki değerlendirmeleri bağlamında bakıldığında Babanzâde Ahmed Naim'in⁷ verdiği cevapların birinci soruya, Mansûrîzâde Sa'id Bey'in⁸ cevaplarının ise ikinci soruya denk düştüğü söylenebilir.

¹ Genel olarak hukuk alanındaki Batılılaşma nedenleri ve sonuçları hakkında bilgi için bk. Mehmet Âkif Aydın, "Batılılaşma (Hukuk)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 162-167.

² Niyazi Berkes, II. Meşrûtiyet Dönemi'ni "1700'lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün sorunları sanki 1908 ile 1918 arasındaki on yılın içine" sıkıştırıldığı dönem olarak nitelendirmektedir. bk. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 429.

³ Bu güçlüğü dile getirenlerden biri de Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmî'dir (ö. 1865/1914). Konuyla ilgili tedirginlikleri ve yaklaşım tarzı hakkında bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 25.

⁴ Abdullah Kahraman, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 5.

⁵ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme: 1839-1939* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2008), 186.

⁶ Kaşif Hamdi Okur, "II. Meşrutiyyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)", *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 259.

⁷ 1872 yılından Bağdat'ta dünyaya gelen Babanzâde Ahmed Naim, Bağdat Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Galatasaray Sultânisi ve Mülkiye Mektebi'nden 1894 yılında mezun olmuş, aynı yıl Hariciye Nezareti Tercüme Kalemî'nde çalışmaya başlamıştır. II. Meşrûtiyyet'in ilanından hemen sonra yayına başlayan *Sirât-ı müstakim – Sebîlürreşâd* mecmuası yazarları arasında yer alan yazar dönemindeki tartışmalara katıldı. 1911-1933 yılları arasında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde müderrislik yapan yazar, burada felsefe, ruhiyat (psikoloji), ahlâk, mantık, metafizik derslerini okuttu. Bir süre Dârülfünun'da rektörlük de yapan yazar 1934 yılında vefat etti. Bazı eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1*, 321-364.

⁸ Öğrenimini İzmir'in "Hâtûniye Medresesi"nde yapan, burada Arap ve İran dilleri ile İslâmî bilimleri çok iyi öğrenen Mansûrîzâde özellikle fıkıh (İslâm Hukuku) ve maânî (dilbilgisinin bir kolu) üzerinde derinleşmiş, bir süre sonra da bu medresede ders okutmuştur. İzmir idâdîsinin açılmasında büyük emeği geçen ve bu bilim ocağında ders veren Said Bey aynı dönemde İzmir İstinaf Mahkemesi üyeliğinde de bulunmuştur. İttihat ve Terakkî Cemiyetinin İzmir şubesinde de görev alan Said Bey bu cemiyetin Saruhan (Manisa) milletvekili olarak

Batılılaşma sürecinde yeni kurum ve değerlerin alınması hususunda Osmanlı münevverlerini çözüm arayışlarına,⁹ dolayısıyla imâl-i fikre yönelten en önemli nedenlerden biri *ictihad kapısının kapalı olup olmadığı* tartışmasıdır. Özellikle yenilik taraftarları ictihad kapısının kapalı olduğu iddiasıyla mevcut fikhî birikim ve usûl anlayışının, yani *geleneğin*, Modernleşmenin önünde büyük bir engel oluşturduğunu savunmaktaydılar. Onlara göre Osmanlı toplumunun karşı karşıya bulunduğu yeni durumlara eski usul anlayışı ile yeni çözümler sunulması mümkün değildi. Çünkü usûl-i fıkhîdeki yerleşik ictihad yapma şartları¹⁰ onlara çok ağır ve çözüm üretmekten uzak görünüyordu. Özellikle oryantalistlerin ictihad kapısının kapalı olduğu iddiasını gündeme getirmeleri; hadislerin sahihliği, hatta Kur'an'ın mevsûkiyeti konusunda şüpheler ortaya atmaları; Câhiliye devri Arap kültürüne ağırlık vermeleri, İslâm hukuku ve tasavvuf başta olmak üzere İslâmî ilimlerin, kültür unsurlarının orijinallik taşımadığını; Roma'dan, Bizans'tan, İran'dan veya Hint'ten alındığını ileri sürmeleri; naslara bağlı kalmasını söz konusu ederek İslâm'ın genel olarak statik bir yapıya sahip olduğunu iddia etmeleri¹¹ gibi hususlar kimi Osmanlı münevverlerini böyle bir kabule sevk eden nedenler arasında sayılabilir. Buna karşın bu iddia ve söylemleri hatalı ve eksik bulanlar da –kaynaklarda “ulemâ”¹² olarak adlandırılmaktadırlar- ictihad kapısının kapalı olmasından ziyade içinde buldukları dönemde “ictihad yapma şartlarını hâiz kimselerin bulunmadığı”¹³ gerekçesini savunmaktaydılar. Dönemin toplumsal sorunlarının hukûkî çözümlerine yönelik farklı hükümlere ulaşmalarının temel nedeni bu kesimlerin ictihad yönteminin kullanılmasına dair benimsedikleri metodolojik farklılıktır.

İctihad kapısının muhakkak açılması gerektiğini savunanlara göre “ictihad ulemâyâ verilmiş bir hak, bir yetki idi ve İslâm dini değişen zamanlar ve gelişen olaylar karşısında varlığını, canlılığını, geçerliliğini ancak onunla koruyabilir, garanti altına alabilirdi.”¹⁴ Bu kişiler İslâm'ın karşı karşıya kaldığı yeni meselelere zamanın şartlarına uygun çözümler getirme niyetindeydiler.¹⁵ Çünkü onlara göre Batı medeniyetinden yeterince faydalanabilmek, gerekenleri alabilmek ve Batı tarafından yöneltilen tenkitleri bir ölçüde karşılayabilmek için de ictihad kapısının sonuna kadar açık olması gerekiyordu.¹⁶ Bunun yapılabilmesi ne yazık ki geleneksel ictihad yöntemi ile mümkün değildi, yeni bir yönteme ihtiyaç vardı. Kendi ictihad anlayışları ve yöntemlerine bakıldığında “nasları oldukları gibi kavramaya niyetli olmaktan çok kafalarında kurdukları veya kuracakları dünyayı, fikirleri destekleyecek şekilde algılamaktan, en azından aklileştirmekten yana oldukları”¹⁷ anlaşılmaktadır. Yöntemlerini kullanırken “geçmiş ulemâyâ ya devirlerine hapsederek veya cehaletle, dini anlamamakla, hatta dinî hükümleri saptırmakla itham ederek dışta bıraktılar.”¹⁸ Aralarında Babanzâde'nin de bulunduğu “gelenekçi-muhafazakârlar”¹⁹ ise bu şekildeki bir ictihad anlayışı ve yönteminin

seçilmiştir. Milletvekili olarak İstanbul'da bulunduğu sırada İstanbul Üniversitesinde “Fıkah Tarihi” dersi de vermiştir. bk. Mecduud Mansuroğlu, “Mansurizade Sait Bey”, *İş ve Düşünce Dergisi* 27/233 (1961), 3-11 akt. Neşet Çağatay, “Mustafa Nuri Paşa ve Eseri”, *Türk Tarih Kurumu* 42/167 (Temmuz 1978), 447-448.

⁹ Çözüm arayışları yolunda benimsedikleri tavır hakkında bk. İsmail Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 16.

¹⁰ İctihadda bulunma şartları hakkında bk. H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Y, 2018), 327-333; H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 432-445

İctihad yapma şartlarıyla ilgili olarak Mansûrîzâde ile aynı dönemde yaşayan İskilipli Mehmed Âtîf'in değerlendirmesi için bk. Mehmet Âtîf İskilipli, “Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidîn”, *Mahfel* 2/19 (1340), 110-111.

¹¹ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 21.

¹² bk. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 449.

¹³ bk. İskilipli, “Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidîn”, 111.

¹⁴ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 55.

¹⁵ bk. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 55.

¹⁶ bk. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 55.

¹⁷ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 53.

¹⁸ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 53.

¹⁹ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 1, 35.

İslâm'ın umdelerine, şer'î hükümlere zarar vereceği endişesi ile bu kesimle ciddi tartışmalar içine girmişlerdir.

II. Meşrûtiyet döneminin dikkat çeken ve pek çok kişinin makaleleriyle²⁰ veya risaleleriyle²¹ iştirak ettiği tartışma konularından biri taaddüd-i zevcâttır. Bu tartışmayı hararetlendiren ilk çalışmalardan biri Mansûrîzâde'nin kaleme aldığı makedir.²² Mansûrîzâde bu makalesinde taaddüd-i zevcâtın hükümet tarafından bir kanun vasıtasıyla yasaklanabileceğini, böylece evliliğin tek eşle sınırlandırılabilceğini savunmaktadır. Konuyla ilgili icthadını temellendirmek için usûl-i fikhın cevâz bahsini esas almaktadır. Mansûrîzâde'nin yaptığı şekliyle meselenin cevâz kapsamında değerlendirilmesinin imkânı noktasında -yaşadığı dönem içinde- Mansûrîzâde ile İzmirli İsmâil Hakkı (1869-1946) ve Babanzâde gibi mütefekkirler arasında ciddi polemikler²³ yaşanmıştır. Mansûrîzâde'nin, tartışmalı cevâz teorisiyle ilgili araştırmaları²⁴ bulunduğundan bu çalışmada Babanzâde'nin, Mansûrîzâde'nin cevâz anlayışına yönelik eleştirilerinden ziyade onun taaddüd-i zevcât bağlamında ortaya koyduğu icthad ve istinbât anlayışı ve bu anlayışını temellendirme noktasında delilleri kullanma tarzına getirdiği eleştiriler ele alınacaktır.

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin yayımlanmasından yaklaşık dört yıl önce Babanzâde ile Mansûrîzâde arasında taaddüd-i zevcât konusunda yaşanan tartışmaların asıl nedeni Batılılaşma/modernleşme teşebbüsüne yönelik benimsedikleri metodolojik tavrıdır. Tartışmalarında birbirlerine karşı kullandıkları kavramların niteliği bu tavırlarını izhar edici özelliktedir. Yazdığı ilk makalesine yönelik Babanzâde'nin yönelttiği eleştiriler ve sorular²⁵ karşısında Mansûrîzâde'nin, kendisini: "Taaddüd-i zevcâtın men' olunabilmesine müeddî oluyor havf ve dehşetiyle cehl ve taassubun velvele-i inâd ve mükâberesi vardır." sözleriyle itham etmesi; Babanzâde'nin de kendisini: "Taassuba gelince; eğer ahkâm-ı şer'iyeden birinin tahrîf olunmasından korkmak, ricine fazlaca muhabbet etmek manasına ise beni en koyu bir taassubla ithâm etmenizi ricâ ederim."²⁶ sözleriyle savunması meseleyi hangi bakımdan ele alıp değerlendirdiklerini, yani metodolojik tavırlarını yansıtmaktadır. Mansûrîzâde *yenilik* adına taaddüd-i zevcâta yönelik bir teklif getirirken ve icthadda bulunurken; Babanzâde konuyla ilgili âyet, hadis ve icmâ dikkate alınmadan böyle bir teklife teşebbüs edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu unsurlar dikkate alınmadan yapılan teklifin -Mansûrîzâde'nin tek eşle evliliğin mecbur kılınması yönündeki teklifinin- usul açısından geçerliliği bulunmamaktadır. Babanzâde'nin şu sözleri kullanarak metot açısından Mansûrîzâde'yi eleştirmesi dikkat çekicidir: "Ma'a't-teessüf sizin hadis, fikh, mantık

²⁰ bk. Mustafa Sabri, "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâilden Ta'addüd-i Zevcât", *Beyânü'l-Hak* 1/11 (1324), 226-231; Ömer Nasuhi, "Ta'addüd-i Zevcât Müessesesi-i İctimâ'iyyesi -I", *Sebilürreşâd* 23/590 (1340), 274-277; Ahmed Hamdi Akseki, "İslâmiyet ve Ta'addüd-i Zevcât -I", *Sebilürreşâd* 11/275 (1329), 226-228.

²¹ bk. Mahmud Esad b. Emîn Seydişehrî, *Ta'addüd-i Zevcât* (Konstantiniye, 1316), 1-60; Mahmud Esad b. Emîn Seydişehrî - Fatma Aliye, *Taaddüd-i Zevcât: Zeyl* (Konstantiniye, 1316), 1-81.

²² Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", *İslâm Mecmûası* 1/8 (1332), 233-238. Berkes, Mansûrîzâde'nin bu makalesini "Türk hukuk tarihinde şeriâtın sonunun başı olarak" nitelendirmektedir. bk. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 448.

²³ Mansûrîzâde ile İzmirli İsmail Hakkı arasında yöntemsel olarak taaddüd-i zevcât konusunun cevâz kapsamında değerlendirilmesine yönelik yaşanan polemikle ilgili bir çalışma hakkında bk. Abdullah Küskü, "II. Meşrutiyyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûli Zemini Cevaz Meselesi: Mansûrîzâde Said ve İzmirli İsmail Hakkı Polemiği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 361-388.

²⁴ Okur, "II. Meşrutiyyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)", 255-284; Kahraman, "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler", 223-262; Ayşegül Yılmaz, "Usûl-Furû' Etkileşimine Son Dönemden Bir Örnek: Mansûrîzâde Sa'îd ve Cevâz Meselesi", *Dergiabant* 3/6 (2015), 100-129; Ayşegül Yılmaz, "Fer'î Meseleler Çerçevesinde Mansûrîzâde Sa'îd Bey'in Fıkıh Anlayışı", *Dergiabant* 6/12 (2018), 498-521; İbrahim Yılmaz, "Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması İle İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması İle İlişkilendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (15 Haziran 2020), 206-239.

²⁵ Bu sorular hakkında bk. Ahmed Naim Babanzâde, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? - Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-", *Sebilürreşâd* 11/298 (1332), 220-221.

²⁶ Ahmed Naim Babanzâde, "İ'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil -Yine Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-", *Sebilürreşâd* 12/304 (1332), 310.

ilimlerdeki nazariyyât ve mütâla'atınız kimseninkine benzemediği gibi usûl-i fıkıh hakkındaki tetebbu'âtınız (araştırmalarınız) da ulemâdan hiçbirinin malûmu olmayan sahalarda vâki oluyor. Vâcib, sünnet, mubâh, mekruh, harâm denilen ahkâm-ı hamseyi zıtlarına nisbet ve izâfetle tarife kalkışıyorsunuz."²⁷

Mansûrîzâde'nin böyle bir ictihadda bulunması anlaşılabilir bir husustur. Çünkü kendisi kararname statüsünde kalan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ni hazırlamakla görevli komisyonun üyelerinden biridir ve yazdığı makale²⁸ vasıtasıyla "kodifikasyon sırasında yasama gücünün manevra kabiliyetini genişletebilmek için kamuoyu oluşturmaya"²⁹ teşebbüs etmiştir. Buna karşın Babanzâde ise: "Teklif ettiğiniz kânûn nesh-i şeri'ata, tahrîm-i helâle, men'-i sünnete müeddî olur."³⁰ şeklindeki itirazı ile onun bu teşebbüsünün eksiklerini ve yanlışlarını göstermeye çalışmıştır.³¹ Bu çalışmada Babanzâde'nin, benimsediği usul anlayışı ve kullandığı ictihad yönteminden hareketle Mansûrîzâde'ye yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır.

1. İctihad Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Babanzâde ile Mansûrîzâde arasındaki tartışmanın odak noktası taaddüd-i zevcâtın hangi kapsamda değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu mesele "şeriat" kapsamında mı yoksa "sıradan toplumsal gelenekler" kapsamında mı görülmelidir? Berkes'in iddiasına göre İslâmcı yazarlar sıradan toplumsal gelenekleri bile din kuralları olarak şeriatın içine doldururlarken ve Müslüman halka eylemlerinde hiçbir özgürlük alanı bırakmamaya çalışırlarken; Mansûrîzâde Sa'îd, geleneksel olarak şeriatın kapsadığına inanılan birçok sorunu bile şeriatın dışına çıkarmıştır.³² Bu iddiaya göre Babanzâde gibi İslâmcı yazarlar, taaddüd-i zevcât meselesini Berkes'in algıladığı şekliyle değişmez niteliğe sahip şeriatın kapsamına dâhil ettikleri için çözüm üretme yanlısı olmaktan uzaktırlar. Burada Mansûrîzâde'nin yaptığı şekliyle üretilmek istenen ve gerekli olduğuna inanılan çözüm, taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasıdır. Bunun yapılabilmesi için de bu meselenin şeriat kapsamında değil, sıradan toplumsal gelenekler kapsamında değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Çözümün

²⁷ Ahmed Naim Babanzâde, "Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dair - Yine Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-", *Sebilürreşâd* 12/308 (1332), 378.

²⁸ Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 233-238.

²⁹ Okur, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)", 268.

³⁰ Babanzâde, "Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dair", 378.

³¹ Mansûrîzâde'nin yanlışlarını göstermeye çalışan Babanzâde'nin, onun böyle bir yasa teklifinde bulunmasını "dinimizi -daha doğrusu kendisini- Frenklere beğendirme arzusu" şeklinde psikolojik bir nedene bağlaması dikkate değerdir. Zira buradaki "Frenklere beğendirme arzusu" ifadesi izaha muhtaçtır. Şöyle ki; Hukûk-ı Âile Kararnâmesini ortaya çıkartan pek çok faktör vardır. Bunlar arasında toplumsal, kültürel, ekonomik faktörler bulunduğu gibi belki de en önemlisi siyasal faktördür. Bu noktada özellikle Batılı devletlerin Osmanlı'daki kanunlaştırma teşebbüslerine özel ilgi duydukları görülmektedir. "Özellikle medenî kanunların alınması konusunda (Sadrazam) Âlî Paşa'ya (Fransız) büyükelçi Bourrée tarafından sürekli telkin ve baskıda" (Aydın, "Batılılaşma (Hukuk)", 5/165.) bulunduğu bilinmektedir. Âlî Paşa'nın girişimlerine rağmen "Cevdet Paşa, Fuad Paşa ve Mütercim Rüşdü Paşa'nın ısrarları sonucunda Batı'dan iktibas yerine millî bir medenî kanun hazırlanması cihetine gidilmiş" (Aydın, "Batılılaşma (Hukuk)", 5/165.) ve bu amaçla "medenî hukukun önemli bir kısmı Arazi Kanunnâmesi (1858) ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile (1868-1876) kanunlaştırılmış, ancak aile hukukuna sıra gelmemiştir." (Mehmet Âkif Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/314.) Aile hukuku alanında var olduğu düşünülen bu hukûkî boşluğun doldurulması gerektiğini düşünenler bulunmaktaydı. Böyle bir siyasal ve toplumsal atmosferde Mansûrîzâde'nin aile hukukuna yönelik kanunlaştırma yapılmasını talep etmesi doğaldı. Ne var ki Babanzâde'nin özellikle karşı çıktığı husus, taaddüd-i zevcât ile ilgili Mansûrîzâde çözüm önerisi sunarken edille-i şer'iyye hiyerarşisi yerine mantıktaki kıyas delilini dikkate almasıdır. Babanzâde, onun bu tavrını "kendini Frenklere beğendirme arzusu" şeklinde nitelendirmekte ve bu durumun oluşturacağı zararları şöyle ifade etmektedir: "Özetle Frenk'e yaranmak şer'î bir maslahat olamaz. Aklımızı başımıza devşirip maslahat ve menfaatlerimizi Şâri'-i A'zam'ın çizdiği dâire dâhilinde arayalım. Düşmanımızın doğru olmayan re'yi ile kendimizi dünyevî ve uhrevî hüsrâna sokmak akıl kârı değildir." Babanzâde, "İ'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahill", 313.

³² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 450.

ortaya konması adına Mansûrîzâde'nin yaptığı da bu meseleyi cevâz alanına, böylece icthad yapılacak bir alana dâhil etmek olmuştur.

Babanzâde'ye göre ise taaddüd-i zevcât, bir icthad meselesi olmaktan çok icmâ³³ meselesidir ve "mevrîd-i nassda icthâda mesağ yoktur"³⁴. Berkes'in iddiasına göre Mansûrîzâde bu anlayışa şu şekilde karşı çıkmaktadır:

"Basit mantık sorunlarını bir yana bırakarak her konunun hadislerle yorumlanması yöntemi yüzünden bir dizi icthad yanlışının şeriat ve fikhın baştanbaşa yanlış anlaşılması geleneğini yerleştirdiğini iddia etmektedir. Ona göre bu, sadece icthad kapısının kapalı olmasından değil, icthadın geleneklere –burada muhtemelen geleneksel usûl anlayışını kastediyor– dayandırılmasından, icthad yetkisinin sadece ulemâ tabakasının tekelinde olmasından doğmuştur."³⁵

Buna karşı Babanzâde; icthad kapısının açık olduğunu, ancak haramı helale dönüştürecek olan bu gibi meselelere kıyamet gününe kadar bu kapının kapalı olduğunu savunmaktadır. Ona göre o rahmet kapısından girebilecek meselelerin hangi türden ve özellikle olacağını bilenler de icthad konusundaki uzmanlardan olmalıdır.³⁶

Babanzâde, Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcâtın hükümet eliyle yasaklanmasının imkânına dair ileri sürdüğü gerekçelerin geçerliliğini tartıştığı bir makalesinde onun icthad ve istidlâl anlayışı ve yöntemini şu sözlerle eleştirmektedir:

"Tervîc-i maksad için hakikatleri bî-pervâ tağyîr ve tahrîf ve mevzu'âtı kalb etmeyi câiz görüyorsunuz. Netâyici mukaddimâtına küskün kıyâsâtı mubâh sayıyorsunuz... 'işte, bizde böyle bedîhiyyâta karşı muğâlatalar, safsatalarla mukâbele edilir de orta yerde hakâyik-i 'ilmîyye mahv u zâil olur.'³⁷ diye şikâyet ediyorsunuz da sonra yine muğâlataların, safsataların a'lâsını müselsel, muttasıl bir sûrette yapmaktan çekinmiyorsunuz. Maksadınız 'ilm-i safsatada izhâr-ı hüner ise kârilere olan ümmet-i Muhammed'e acıyınız. Günahdır. Çünkü mesele bir mesele-i şer'iyedir. Bir mesele-i dîniyedir."³⁸

Yukarıdaki sözleriyle Babanzâde; Mansûrîzâde'nin, gayesine³⁹ ulaşmak amacıyla hakikatleri değiştirme ve konuyla ilgili mevzuatı ters yüz etme teşebbüsünün ilmî bir yöntem olmayacağını vurgulamaktadır. Babanzâde'nin ilgili mevzuattan kastettiği şey ise taaddüd-i zevcât konusunda kitap ve sünnetteki delillerin yanı sıra fukahâ arasında günümüze kadar oluşan icmâdır.

Babanzâde, dine ve şeriata hasım olanlar tarafından ileri sürülen itirazların Mansûrîzâde'nin gözünü yıldırması olma ihtimalini serdederek din konusundaki gayretkeşliğinin kendisini böyle bir icthada sevk eylediğini, icthadını takviye amacıyla hayli çaba sarf ettiğini, iddiasını desteklemek amacıyla da Nisâ sûresinin 59. ayetini⁴⁰ ve usul kâidelerini kullanmak istediğini ancak meseleyi henüz layıkıyla tetkik etmediği için icthadının

³³ bk. Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 298.

Mansûrîzâde'nin yaklaşımını doğru bulan Berkes, her ikisinin yaklaşımını şöyle değerlendirmektedir: "Fıkıh profesörünün (Mansûrîzâde'yi kastediyor) fıkhıtan bu kadar radikal bir yargı çıkarmasına karşın Sebîlû'r-reşâd yazarlarının hiddeti o dereceyi bulmuştu ki bu yazıya karşılık veren bir yazar (Babanzâde'yi kastediyor) poligaminin fıkıh profesörünün sandığı gibi bir içtihat sorunu değil bir icmâ sorunu olduğunu iddia etmek hatasını işledi. İslâm fıkıh literatürüyle biraz tanışık olan herkes bilir ki, gerçekte bu ne bir icthad sorunu ne de bir icmâ sorunu olmuştur. Tartışma, fıkhıta cevazın bir şeriat kuralı olup olmadığı gibi teknik bir alana çıktı." Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 449.

³⁴ Bu kâide için bk. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 58; Ali Haydar Efendi Hocaeminefendîzâde, *Dürrü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/70.

³⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 443.

³⁶ bk. Babanzâde, "li'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil", 311.

³⁷ Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât Münâsebetiyle -Cevâba Cevâb-", *İslâm Mecmûası* 1/9 (1332), 280.

³⁸ Babanzâde, "li'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil", 310.

³⁹ Kendisi hükümet tarafından kanun marifetiyle çok eşliliğin yasaklanabileceğini, tek eşliliğin mecbur tutulabileceğini savunmaktadır. bk. Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 233-238.

⁴⁰ İlgili âyetin metni şu şekildedir: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)

olgun sayılacak seviyeye ulaşmadığını dile getirmektedir.⁴¹ Bu bağlamda usûl-i fikhî terminolojisine bir miktar aşinalığı bulunuyorsa da Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete dair ilimler ile o kadar da ünsiyet kesbetmediği için Mansûrîzâde'nin, sırtına pek ağır bir yük aldığını ifade ettikten sonra şöyle devam etmektedir: "Şurût-ı ictihâdı usûl kitâblarından elbette nazârî olarak öğrenmiş olacaksınız. Lâkin tatbîkâtta ve 'amelîyâtta herhâlde müsâheleyi vâsî' mikyâsda tecvîz ediyor gibi görünüyorsunuz."⁴² Bu sözlerinden Babanzâde'nin, ictihad şartları dikkate alınmadan yapılacak yorumun eksikliği/yanlılığını vurguladığı ve toplumsal bir meselenin çözümünde nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği yönündeki tavrı anlaşılmaktadır.

Babanzâde'nin, Mansûrîzâde'yi müsâheleyi geniş ölçüde câiz görmeye eleştirilmesi dikkat çekicidir. Çünkü ona göre, lafzının delaletinden de anlaşılacağı üzere ictihad kolay bir iş değildir. Bir müctehidin ilk kez meydana gelen bir olay karşısında kitap ve sünnete, nasların delâletlerine, ahvâl ve şartların muktezasına, Müslümanların durumlarına ve kabiliyetlerine bakarak ictihad faaliyetinde bulunmak, her türlü olasılığı dikkate almak zahmetine katlanması gerektiği gibi; başka müctehitler tarafından haklarında hüküm verilmiş konularda da onların görüşlerini, gösterdikleri şer'î illetleri araştırması gerekmektedir. Durum böyle iken o, Mansûrîzâde'nin böyle bir zahmet katlanmak şöyle dursun makalesinde delil olarak kullandığı âyetin tefsir ve tevillerine, konuyla ilgili rivayet edilen hadislerle, fukahânın ictihadına hatta âyetin siyâk ve sibâkına bakmak gibi başlangıç itibarıyla yapılması gerekenleri dahi dikkate almadığını söylemektedir.⁴³

Babanzâde; kitap, sünnet ve icmâ ile kesinliği ortaya konmuş bir meseleyi Mansûrîzâde'nin ictihad sermayesi edinmesine itiraz etmektedir. Ona göre kitap, sünnet ve on üç buçuk asırdan beri karşı çıkılmamış bir icmân yanı sıra peygamberlik döneminden şimdiki kadar dâimî bir mütevâtir nakil ile kesinliği ortaya konmuş meselede ictihad meşakkatini tercih edecek müctehidin varlığı düşünülmemeyeceği gibi icmâyâ karşı çıkmak da hiçbir müctehidin kârı değildir. Babanzâde'nin burada icmâ kavramıyla kastettiği, icmâ-ı re'y⁴⁴ değil icmâ-ı nakildir. Ona göre icmâ-ı nakil nassa dayalı hükmün mütevâtir yolla aktarılması anlamına geldiği için icmâ-ı re'yden daha kuvvetli bir delildir. Dolayısıyla icmâ-ı nakle karşı çıkılması kitap ve sünneti reddetmeye varacaktır.⁴⁵

2. Kıyas Yöntemine Yönelik Eleştirileri

Mantıkta kullanılan kıyas (mantıkî kıyas) ile fıkhîta/usûl-i fıkhîta kullanılan kıyas (fikhî kıyas) delili/yöntemi arasında pek çok yönden farklılık bulunmaktadır.⁴⁶ Özellikle öncüllerinin niteliği bakımından mantıkî kıyasın öncülleri tamamen aklî olup, fikhî kıyasınkıler ise dinî metinlerdir. Mantıkî kıyasın öncülleri gerçeğe/dış dünyadaki olgulara aykırı olduğunda sonuçlar şeklen doğru olsa bile içerik bakımından geçersiz olacaktır. Hâlbuki fikhî kıyasın öncülleri dinî metinler⁴⁷ olduğu için geçerliliği dış dünyadaki olgularla örtüşmesinden çok nasların sübût ve delâlet yönünden kat'îliğine bağlıdır. Dolayısıyla çıkartılacak olan hükmün mahiyeti de buna göre değişkenlik gösterecektir. Babanzâde'nin Mansûrîzâde'yi eleştirdiği temel nokta, konuyla ilgili şer'î bir hükme ulaşırken onun asırlar boyunca oluşan fikhî literatürü dikkate almadan mantıkî kıyası -özellikle kıyâs-ı istisnâiyi- "tek yöntem/delil"⁴⁸ olarak kullanmasıdır. O, bu yöntemi kullanırken ve kendisine yöneltilen eleştirilere karşı yazdığı diğer makalelerinde gerekçelerini ortaya koyarken Mansûrîzâde'nin

⁴¹ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 216.

⁴² Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 216.

⁴³ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 216.

⁴⁴ Babanzâde "icmâ-ı re'y" ile neyi kastettiğini açıkça belirtmemektedir. Muhtemelen re'y yoluyla ulaşılan görüşler üzerinde mezhep içi veya mezhepler arasında oluşan icmâyî kastetmektedir.

⁴⁵ Babanzâde, "İl-Bâtli Savletun Sümme Yezmahil", 311; Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 216.

⁴⁶ Bu farklılıklar hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin Çaldak, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 235-262.

⁴⁷ Çaldak, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi", 258.

⁴⁸ Babanzâde, "Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir", 377.

tenâkuza düştüğünü belirtmekte ve “Bu gibi tenâkuzlar acaba ‘ilm-i mantığın hangi bâbında... câiz ve mubâh kabul edildiğini sorarım.”⁴⁹ diyerek onun metodolojik tutarsızlık içinde olduğunu, kendi mantıkî delillerini kullanırken dahi çelişkiler içinde bulunduğunu iddia etmektedir.

Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcâtta bahsedilen (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) âyetini⁵⁰ birinci öncül, ülü’l-emre itaatin vücûbundan bahsettiğini iddia ettiği (أطيعوا الله وأطيعوا (الرسول وأولي الأمر منكم) âyetini⁵¹ de ikinci öncül olarak kullanmaktadır.⁵² Bu âyetler bağlamında o kıyâs-ı istisnânin bitişik şartlı kıyas türünü⁵³ delil olarak kullanmak suretiyle: “Eğer ülü’l-emr’in câiz olan şeylerde salâhiyeti inkâr edilirse... artık şer’an ülü’l-emr’in hiçbir şeyde emr ve nehyetmeye salâhiyeti olmaz ve âyet-i celîle-i mezkûrenin hüküm ve ma’nâsı kalmazdı.”⁵⁴ demektedir. Babanzâde ise câiz veya mubâh olduğu, şer’î nas ile sâbit olan hususları yasaklama hakkının yöneticilerde bulunduğu iddiasını Mansûrîzâde’den başka kimsenin ileri sürmediğini belirtmekte; bu şekilde düşünmesini ise hükümet kavramından ne anlaşılması gerektiği yönündeki bilgisizliğine bağlamaktadır.⁵⁵

Mansûrîzâde’nin kullandığı delillerden bir diğeri (وإذا حللتم فاصطادوا) âyetidir.⁵⁶ O, kendi iddiasını ve yöntemini savunmak adına şöyle demektedir:

“Cenâb-ı Hak Kur’ân-ı Kerîm’inde (وإذا حللتم فاصطادوا) âyet-i celîlesiyle ihrâmı iken harâm olan saydın, ihrâmıdan çıktıktan sonra câiz olduğunu beyân buyuruyor. Hâlbuki hükümet mevâsimin birçok kısımlarında berrî ve bahrî saydın men’ için nizâm ve kânûn vaz’ ediyor. İşte böyle nas ile cevâzı sâbit olan bir fi’li ülü’l-emr men’ ediyor. Fikrinize göre Cenâb-ı Hak’ın helâl ettiği tayyibâtı tahrîm ediyor. (فانكحوا) ve (فاصطادوا) emirlerinin mâhiyet i’tibârıyla ne farkı vardır? Cevâz, her iki âyet-i celîlede aynıdır. Hâl böyle iken (فاصطادوا) emrine karşı ülü’l-emr kânûn vaz’ ettiği hâlde buna karşı lisân-ı şer’î at sâkit ve ebkem kalıyor da aynı mâhiyeti hâiz olan ta’addüd-i zevcât hakkındaki âyete karşı bir mütâla’a-yı ‘ilmiyye ve fıkhiyyede bulunuldu mu buna başka bir renk verilerek hücum ediliyor, bilmem bu doğru mudur?”⁵⁷

Mansûrîzâde bu sözlerinde her iki emir kipinin cevâz bildirdiğini iddia ederek birbirine kıyaslamaya çalışmaktadır. Fakat bunu yaparken usûl-i fikhın emir kipiyle ilgili kurallarını, yani emir kipinin hangi durumlarda vücûb hangi durumlarda ibâha ifade ettiğine yönelik kuralları dikkate almak yerine mantıkî kıyas yöntemini kullanmayı tercih etmektedir.

Babanzâde ise onun bu iddiasını çürütmek için hükümetin resmî vergileri artırmak amacıyla belirlediği engelleyici kayıtların bir şeyi helal ya da haram kılma teşebbüsü ile hiçbir ilişkisinin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre hükümetin bazı mevsimlerde hapis veya

⁴⁹ Babanzâde, “Yine Ta’addüd-i Zevcâta Dâir”, 377.

⁵⁰ en-Nisâ 4/3.

⁵¹ en-Nisâ 4/59.

⁵² Mansûrîzâde Sa’îd, “Ta’addüd-i Zevcât Münâsebetiyle - Cevâba Cevâb-”, 281.

Mansûrîzâde’nin, âyetteki (فانكحوا) emir kipinin cevâz anlamı taşıdığını, (أطيعوا) emir kipinin vücûbiyet ifade ettiğini iddia etmesi dikkat çekicidir. Ne var ki o bu emir kiplerinin neden cevâz ya da vücûb ifade ettiğini gerekçeleriyle birlikte izah etmemiştir. Aksine sıklıkla kullandığı kıyâs-ı mantıkîyi devreye sokarak (أطيعوا) emir kipinin vücûb ifade ettiğini şu sözleriyle delillendirmeyi tercih etmektedir: “Yoksa (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) âyet-i celîlesi bir emr-i vücûbî de (وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) âyet-i kerîmesi vücûbu ifâde etmiyor mu? Bir emre itâ’at şer’an vâcib olur da me’ûrunun bih vâcib olmaz mı?” bk. Mansûrîzâde Sa’îd, “Ta’addüd-i Zevcât Münâsebetiyle -Efkâr-ı ‘Umûmiyyeye-”, *İslâm Mecmûası* 1/11 (1332), 328.

⁵³ Bu kıyas türü hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm (İlmin ölçütü)*, çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 186.

⁵⁴ Mansûrîzâde Sa’îd, “Ta’addüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir”, 236.

⁵⁵ Hükümet kavramından ne anlaşılması gerektiği ve dolayısıyla Mansûrîzâde’nin çıkarımının eksik yönleri hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Babanzâde, “Ta’addüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁵⁶ el-Mâide 5/2.

⁵⁷ Mansûrîzâde Sa’îd, “Ta’addüd-i Zevcât Münâsebetiyle - Cevâba Cevâb-”, 284.

para cezası türünden cezalarla avlanmayı yasaklaması, ilgili âyetin tazammun ettiği helallik ve mubahlık hükmünü takyid veya tahsis etmemektedir. Hükümetin bu yasaklaması ile av hayvanı etinin haram veya mekruh olabileceğini tasavvur ya da tahayyül etmek mümkün değildir. Dolayısıyla her hâlükârda Mansûrîzâde'nin yapmaya çalıştığı kıyas, kıyâs ma'a'l-fâriktir. Çünkü hazineye gelir bulmak amacıyla düşünülmüş bir tedbir ile Müslümanların nikâh ve talâk gibi hükümleri/konuları arasında vech-i şebeh, yani kıyas yapılmasını sağlayacak ortak illet bulunmamaktadır.⁵⁸

Mansûrîzâde'nin kullandığı delillerden bir diğeri ise taaddüd-i zevcâtı nikâh konusu ile mukayese etmesidir. Mansûrîzâde şöyle demektedir:

“Nikâh yapmak sünnettir” demek nakîzi olan ‘nikâhın terkedilmesi, yani bekâr bulunmak sünnet değildir. Nikâh yapılmasının, nikâhın terkedilmesi fi'line rüchânı vardır.’ demektir. Şüphe yoktur ki ta'addüd-i zevcâtın karşıtı ‘adem-i ta'addüd-i zevcâttır ki (tek eş evli olmak) demektir. Binâen ‘aleyh ta'addüd-i zevcât sünnettir’ demek ‘tek eşle evli olmak sünnet değildir. Ta'addüd-i zevcâtın, tek eşle evli olmak üzerine rüchânı vardır’ demek olur.”⁵⁹

Görüldüğü üzere Mansûrîzâde ispatta bulunurken bir şeyin varlığını nakîzi, yani mefhûm-ı muhâlifi ile belirlemeye çalışmakta, taaddüd-i zevcâtın sünnet olması önermesinden “tek eşle evli olmak sünnet değildir.” şeklinde bir sonuç elde etmektedir. “Tek eşle evlilik sünnet değildir.” önermesindeki “sünnet değildir” ifadesi ile tek eşle evliliği cevâz alanına taşıyarak hükümete bunu kanun haline getirme yetkisi tanımaktadır. Ona göre cevâz, usûl-i fikihta genel kabul gören ve ahkâm-i hamse olarak da bilinen şer'î hükümler arasında değerlendirilemez. Çünkü bir şeyin “hüküm” özelliği taşıyabilmesi (o şeyin) “takyid” edip edememesine bağlıdır. Cevâz da fiil ve hareketlerin serbestisinden ibaret olup takyide hizmet edemediği için şer'î hükümlerden değildir.⁶⁰ Bu noktada Mansûrîzâde şöyle demektedir: “Şer'î hükümlerden olmayan cevâza doğal olarak şeriat müdahale etmeyeceğinden ta'addüd-i zevcât, nikâh ve talâk gibi câiz olan şeyler hakkında hükümet, milletin vicdanına ve 'asra uygun bir şekilde ahkâm ve kanûnlar vaz' ve te'sîs edebilir.”⁶¹

Babanzâde ve Mansûrîzâde'nin yaptığı gibi bir meselenin “sünnet” veya “câiz/mubah” kategorisinde değerlendirilmesi bir metottur ve doğal olarak sonuçları da farklılık gösterebilmektedir. Hükümetin taaddüd-i zevcâtı yasaklama/kısıtlama yetkisinin bulunmadığını söyleyen Babanzâde, meseleyi “sünnet” kapsamında değerlendirirken⁶² Mansûrîzâde onu “cevâz” kapsamına dâhil etmek suretiyle cevâzın sünnet gibi “hüküm” özelliği taşımadığını iddia etmekte ve bu açıdan hükümete yasaklama yetkisi tanımaktadır.

3. İstidlâl Yöntemine Yönelik Eleştirileri

Babanzâde'nin, Mansûrîzâde'nin istidlâl yöntemine yönelik eleştirileri aşağıdaki gibi iki noktada toplanmaktadır. Eleştirdiği meselelere geçmeden önce Babanzâde; Mansûrîzâde'nin iddiasını ispat sadedinde aslî delil olarak kullandığı (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) âyetinde mükerrer olan (وأطيعوا) ifadesinin kullanılmasındaki inceliğe şöyle işaret etmektedir:

“Allâh ‘azîmü's-şân bi'l-asâle mutâ'dır. Vâsita-i Resûl ile emr-i ilâhî olduğu sâbit olan her emr ve nehy bilâ i'tirâz mutâ' ve müttebe'dir. İkinci (وأطيعوا) Resûl'ün emr ve nehyi ile ülü'l-emrin emr ve nehyi beynindeki fark-ı ‘azîmi mübeyyindir. (وأطيعوا) emrinin tekerrüründen ve sığa-i emrin ülü'l-emr için tekerrür etmeyişinden anlıyoruz ki Resûl'ün emr ve nehyi, emr ve nehy-i ilâhî gibi bi'l-asâle mutâ' ve müttebe'dir... Hâsılı emr ve nehy-i Resûl 'ayniyle Allâh 'azîmü's-şânın emr ve nehyi

⁵⁸ Ahmed Naim Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-”, *Sebilünnecât* 12/300 (1332), 250.

⁵⁹ Mansûrîzâde Sa'îd, “Ta'addüd-i Zevcât Meselesi Münâsebetiyle - Cevâba Cevâb-”, *İslâm Mecmûası* 2/13 (1332), 399.

⁶⁰ Mansûrîzâde Sa'îd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir”, *İslâm Mecmûası* 1/10 (1332), 296.

⁶¹ Mansûrîzâde Sa'îd, “Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir”, 303.

⁶² Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 378.

gibidir. Ülü'l-emr ise böyle değildir. Onlara itâ'at, Resûl'e itâ'at zımında dâhildir. Ya'nî 'Allâh'a ve Resûl'üne itâ'ati emrederlerse itâ'at ediniz' demektir."⁶³

Yukarıdaki sözlerinde belirttiği incelikten hareketle Babanzâde, ülü'l-emrin Hz. Muhammed (s.a.s.) gibi re'sen hüküm belirleme yetkisinin bulunmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Mansûrîzâde'nin iddia ettiği⁶⁴ şekliyle dönemin kamu otoritesinin böyle bir yetkiyi kullanarak özellikle taaddüd-i zevcât konusunda kısıtlama yoluna gidemeyeceğine dikkat çekmektedir.⁶⁵

3.1. Ülü'l-Emr Lafzının Kapsamı Bağlamında

Mansûrîzâde, Nisâ sûresinin 59. âyetinde geçen (وأولي الأمر) terkiibini "hükümet"⁶⁶ olarak yorumlamaktadır. Babanzâde böyle bir yorumda bulunmasını hatalı görmemekle birlikte ulemâ ve fukahâ arasında bu terkip ile kastedilenin Mansûrîzâde'nin iddia ettiği gibi yönetim/ yasama erki olduğu yönünde bir ittifak bulunmadığını ifade etmektedir. Bir bakıma konuyla ilgili ihtilafları dikkate almadan böyle bir çıkarımda bulunmasını, dolayısıyla taaddüd-i zevcât konusunda hükümetin kısıtlama yetkisinin bulunduğu savını ileri sürmesini yönlemsel açıdan geçerli bulmamaktadır.⁶⁷

Babanzâde ilk olarak ülü'l-emr lafzından tam olarak kimlerin kastedildiğini bir mesele olarak ele almakta ve bu bağlamda Şîa dışında⁶⁸ beş farklı görüşün varlığından bahsetmektedir. Ona göre Mansûrîzâde'nin araştırmaya gerek görmediği ve önemli sonuçları bulunan bu farklı görüşler şunlardır:⁶⁹

a) Bu lafızdan maksat müfessir İkrime'ye göre⁷⁰ (ö. 105/723) Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Hz. Ömer (ö. 23/644) iken, müfessir Kelbî'ye göre⁷¹ (ö. 146/763) dört halifeye ilave olarak İbn Mes'ûd'dur (ö. 32/652-53).⁷²

b) İkinci görüşe göre bu lafızdan maksat seriyye kumandanları veya bugünkü tabirle ordu kumandanlarıdır. Bu görüşte olanlar ilgili âyetin Abdullah b. Huzâfe (ö. 35/655-56) veya Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) seriyyelerini müteakip nâzil olduğu hakkındaki rivayete⁷³ dayanmaktadır.⁷⁴

c) Mücâhid (ö. 103/721) ile Dahhâk'ın (ö. 105/723) yorumuna göre ülü'l-emr'den maksat, Hz. Peygamber'in ashâbidir. Mücâhid'e göre burada zikredilen ashâbdan maksat ehl-i fıkıh ve'd-dîn olanlar, Dahhâk'a göre ise ruvât-ı ümmet⁷⁵ olanlardır.⁷⁶

d) Aralarında İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Mücâhid, Atâ (ö. 114/732), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Ebû'l-Âliye'nin (ö. 90/709) bulunduğu müfessirlere göre ülü'l-emr'den maksat ehl-i ilimdir, ulemâ ve fukahâdır. Yani müctehidlerdir. Ülü'l-emr'in ehl-i fıkıh ve'd-dîn

⁶³ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁶⁴ Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 233-238.

⁶⁵ Kamu otoritesinin mubahı sınırlama yetkisiyle ilgili görüş ve değerlendirmeler hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Yılmaz, *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması* (Ankara: Fecr Yayın, 2020).

⁶⁶ bk. Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir", 237. İlgili makalesinde şöyle demektedir: "Binâ'en 'aleyh ülü'l-emr ya'ni hükümet bi'l-külliye ta'addüd-i zevcâtı men' etmeğe veyâhut ba'zı kuyûd ve şurût ile takyîd etmeğe salâhiyet-i tammesi vardır."

⁶⁷ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁶⁸ Babanzâde, Şîa'ya göre ülü'l-emrin masum imamlar olduğunu belirttikten sonra Hz. Peygamber'den (s.a.s.) başka masum imam olmayacağı gerekçesiyle bu bahse girmemek gerektiğini söyler. bk. Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁶⁹ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 219.

⁷⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015), 10/430.

⁷¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/575.

⁷² Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁷³ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/573.

⁷⁴ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

⁷⁵ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/575.

⁷⁶ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 218.

olduğunu söyleyen İbn Abbâs şöyle demektedir: “Allah’a mutî olup halka dinlerinin manasını talim eden, ma’rûf ile emr, münkerden nehyeden kimselerdir.”⁷⁷ Ebü'l-Âliye ise: “Ehl-i ilimdir. Görmez misin ki diğer âyette: ‘Hâlbuki onu Resûlullah’a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlardı.’⁷⁸ buyrulmuştur.”⁷⁹ demektedir. Babanzâde’ye göre ise kullandıkları lafızlar farklı olsa bile bu görüş sahipleri ile üçüncü görüş sahiplerinin açıklamaları benzerdir.⁸⁰

e) Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Mekhûl (ö. 112/730), Übey (ö. 33/654) gibi zevâtın benimsediği bu görüşe göre ülü’l-emr tabirinden maksat mutlak anlamda İslâm yöneticileridir.⁸¹ Babanzâde, Mansûrîzâde’nin benimsediği görüş ile bu son görüş arasında uyum bulunduğunu belirtmektedir.⁸²

Babanzâde, bu görüşleri aktardıktan sonra (وأولي الأمر) ifadesini dil bilgisi açısından analiz etmektedir. Özellikle âyette geçen (أمر) kelimesinin kapsamını tespit etmeye çalışmaktadır. Bunu yapmaktaki amacı ise yukarıda bahsi geçen farklı görüşler dikkate alınmadan bunlar arasında sadece biri esas alınarak icthadda bulunulmasının yanlışlığını ortaya koymaktır. Bu durumu da: “Araştırmadığınız yahut araştırmaya lüzum görmediğiniz bu ihtilâfâta ...”⁸³ sözleriyle dile getirmekte ve dolaylı olarak Mansûrîzâde’nin yaklaşımını tenkit etmektedir. Dil bilgisi yönünden analizine gelince şöyle demektedir:

“ (وأولي الأمر) ifâdesi ‘emrin ehli’ demektir. Bu emir nedir? Başta lâm-ı ‘ahd⁸⁴ olduğu için ma’nâ ‘ma’hûd olan emrin ehli’ demek olup bu tarz ifâdeye göre nede itâ’at olunmak lâzım geleceğini zikre de hâcet kalmaz. Ma’hûd olan emr sarâhaten anlaşılacağı üzere taraf-ı ‘âli-i risâletten tebliğ edilen emrden ‘ibârettir ki gerek (أوامر) ve gerek (أمور)un müfredi olması beyninde fark yoktur. Ve herhâlde ‘umûr veya evâmîr-i şer’iyyenin ehline itâ’at ediniz!’ demek olur. Her iki takdîre göre (أولي) kelimesinin (أمر)’e izâfeti taraf-ı risâletten tebliğ edilen umûr veya evâmîri bilip istinbâta kâdir veya icrâ ile mükellef olanlara itâati müfîd olmuş olur ve başka türlü ma’nâyâ hamledilemez.”⁸⁵

Yukarıdaki açıklamasında Babanzâde, ülü’l-emr terkinin kapsamını Mansûrîzâde’den geniş tutmaktadır. Ona göre bu terkipten hem yürütme erkinin hem de mütehitlerin emirlerine uyulmasının gerekliliği anlaşılmalıdır. Yoksa Mansûrîzâde’nin anladığı ve yorumladığı şekliyle sadece yürütme erki anlaşılmalıdır.

⁷⁷ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menşûr*, 2/575.

⁷⁸ İlgili âyetin metni şu şekildedir: (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم). en-Nisâ 4/83.

Babanzâde’nin makalesinde ilgili âyette bir yazım yanlışı mevcuttur. (والى أولي الأمر منهم) olması gerekirken makalede muhtemelen baskı hatası olarak yahut yanlışlıkla Nisâ sûresinin 59. âyetindeki kısım esas alınarak (والى أولي الأمر منكم) şeklinde yer almaktadır.

⁷⁹ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menşûr*, 2/575.

⁸⁰ Babanzâde, “Ta’addüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir mi imiş?”, 218.

⁸¹ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-menşûr*, 2/574.

⁸² Babanzâde, “Ta’addüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir mi imiş?”, 218.

⁸³ Babanzâde, “Ta’addüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁸⁴ (ال العهدية): Nekre bir kelimenin önüne gelen ve o kelimeyi bir nebze ma’rife kılan harftir. Bu harf, kapsamlı bir belirsizliğin ardından nekre kelimenin medlûlünü muayyen bir fert kılar. Örneğin (نزل مطر فأتعش المطر زروعنا) denildiğinde (مطر) kelimesi cümlede iki kez kullanılmıştır. (مطر) şeklindeki kullanımda nekrelik/belirsizlik aynen devam etmektedir. Görevi iki nekre kelime arasında manevî bir bağ kurmak olan (ال) harfinin başında bulunduğu (المطر) kelimesinde ise mana bir fert ile sınırlanmış olmaktadır. İkinci kelimenin manası ve medlûlü ilk kelimenin bizatihi kendisidir. Abbâs Hasan, *en-Nahvü’l-vâfi* (Kahire: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 1/423. Nisâ 4/83. âyetinin ilk kısmında (وأولي الأمر...) şeklinde kelime nekre olarak gelmiş, delil olarak kullanılan kısım ise (وأولي الأمر) şeklinde başında (ال) takısı olmak suretiyle ma’rife olarak zikredilmiştir. Babanzâde de lâm-ı ‘ahd ifadesiyle bunu kastetmektedir.

⁸⁵ Babanzâde, “Ta’addüd-i Zevcât İslâmiyette Men’ Olunabilir mi imiş?”, 219.

Babanzâde, Mansûrîzâde'nin yukarıdaki yorumunu sakıncalı bulmaktadır. Şöyle ki; Mansûrîzâde'nin iddiasına göre ülü'l-emr, yani hükümet, taaddüd-i zevcâtı tamamen yasaklama veya bazı kayıt ve şartlarla takyid etme noktasında tam yetkilidir. İslâm şeriatında bu konuda hiçbir engel yoktur. Çünkü genel olarak câiz olan şeylerle ilgili emretme, yasaklama ve kanun koyma konusunda ülü'l-emrin şeriat nazarında geniş yetkisi bulunmaktadır.⁸⁶ Mansûrîzâde'nin bu ifadelerinde ulemâdan bahsedilmemesi bir yana, yönetim erkine geniş bir yetki alanı tanınmaktadır. Babanzâde'nin itiraz ettiği temel noktalardan biri de budur. Konuyla ilgili olarak şöyle demektedir:

“Nasıl ki müctehid konumunda bulunanlar Resûlullâh'ın (s.a.s.) ve şerî'atın emrini tebliğle me'mûr iseler, ümerâ denilen yönetim erki de 'aynen bunları icrâya memurdurlar. Bu i'tibarla her iki tarafa itâ'at vâcibdir. 'Ulemâya olsun ümerâya olsun itâ'at etmek dolaylı olarak Resûlullâh'ın (s.a.s.) emrine itâ'at demektir. Yoksa âyetten gerek 'ulemâ gerek ümerâ adı altındaki belli kişilere her şeyde itâ'at etme anlamı anlaşılmaz.”⁸⁷

Böyle bir durumda maslahat-ı şer'î kaydı ihmal edilerek “her şeyde” itâatin gerekli olduğu şeklindeki bir düşünce doğru değildir.⁸⁸ Öyle ki; Mansûrîzâde'nin: “Şerî'at ülü'l-emre o derece salâhiyet bahşediyor ki onların emr ve nehyini kendi emr ve nehiyleri mesâbesinde 'adediyor.” şeklindeki sözlerini Babanzâde “cür'et 'alallâh” olarak kabul etmekte ve bu bağlamda onun müctehidliğini tanımadığını beyan etmektedir. Ona göre bugüne kadar kendi emir ve yasaklarını Allah'ın emir ve yasakları mesâbesinde kabul eden hiçbir Müslüman hükümet gelmemiştir.⁸⁹

Babanzâde, bu hakikate rağmen Mansûrîzâde'nin hâlâ kendi iddiasında⁹⁰ ısrarcı olmasına şaşırmakta ve bu fikrine karşı hiçbir muhalif görüş bulunmadığını söyleyerek bu hususta icmâ-ı müslimînin kesin olduğunu iddia etmesine ve bunu ispatlamaya çalışmasına karşı çıkmaktadır.⁹¹ İspat ederken ülü'l-emr terkihiyle ilgili ilk dönemdeki görüşleri dikkate almadan “Müslümanların icmâi” bulunduğu şeklinde salt bir iddiada bulunmasını eleştirmektedir. Bu terkihi “ulemâ” şeklinde tefsir eden pek çok sahâbî ve tâbiîn isimlerini saymasına rağmen Mansûrîzâde'nin: “Ülü'l-emrin ma'nâsından gaflet ediyorsunuz. Ülü'l-emr ta'bîri ma'nâ-yı lügavî ve hakîkîsi i'tibâriyle 'ulemâ-yı şerî'ata itlâk olunamaz.”⁹² şeklindeki cevabına karşılık şöyle demektedir:

“Lisân-ı Kur'ân'ın anlar 'ulemâ-i müctehidînden ve e'imme-i metbû'înin eslâfından olan İbn 'Abbâs, Mücâhid, 'Atâ, Dahhâk, 'İkrime, Ebû'l-'Âliye, Câbir gibi kibâr-ı ümmeti farz edelim ki tanımadınız. Selefin rivâyet tefsirlerine bakmadınız. Nüsah-ı matbû'ası hemen herkesin elinde tedâvül eden Râzî, Keşşâf, Beyzâvî, Ebüssu'ûd tefsirlerine de mi muttali' olmadınız?”⁹³

3.2. Takyid ve Tahsis Anlayışı Bağlamında

Babanzâde'nin yönelttiği eleştirilerden bir diğeri, Mansûrîzâde'nin âyetin nassını mutlak bulması hatta mutlak dediği âyeti itlâkından çıkartıp âyete âm hükmünü vermesidir. Bununla da yetinmeyip âyeti, delâlet-i aklî ile takyid ve tahsis etmeye çalışmasıdır.⁹⁴ Hâlbuki tahsis edici delillere bakıldığında bu deliller muttasıl ve munfasıl olmak üzere iki kısma ayrılmakta; delâlet-i aklî munfasıl muhassıslardan kabul edilmektedir.⁹⁵ Böyle olmasına

⁸⁶ Mansûrîzâde Sa'îd, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir”, 237.

⁸⁷ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁸⁸ Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 377.

⁸⁹ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?”, 220.

⁹⁰ Bu iddiasını re'y-i bâtil olarak nitelemektedir. bk. Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-”, 248.

⁹¹ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-”, 248.

⁹² Mansûrîzâde Sa'îd, “Ta'addüd-i Zevcât Münâsebetiyle - Cevâba Cevâb-”, 283.

⁹³ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-”, 249.

⁹⁴ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁹⁵ Muttasil ve munfasıl tahsis edici delillerle ilgili detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 197-346; Yavuz Gönan, *İslâm Hukukunda İstisna Kuralı ile İstidlâl (Hanefî Mezhebi Örneği)* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2023), 262-277.

rağmen Mansûrîzâde, taaddüd-i zevcâtla ilgili muttasıl tahsis ediciler varken bunları dikkate almaksızın doğrudan munfasıl delil olan delâlet-i aklîyi kendi ictihadına dayanak edinmektedir.

Babanzâde, Mansûrîzâde'nin sadece delâlet-i aklî yöntemini kullanarak ictihadda bulunmasını ve ilgili âyeti de bu yöntemi kullanarak yorumlama teşebbüsünü doğru bir yaklaşım olarak görmemekte ve şöyle demektedir:

“Siz âyetin nassını mutlak buluyorsunuz. İtâ'atin şer'î yasaklara kadar uzanamayacağını sadece delâlet-i 'aklî ile isbât ediyorsunuz. Size göre takyîd eden sadece 'akldır. Nassı takyîd edecek başka hiçbir delil yok diyorsunuz. Hâlbuki âyetin sözlük manasını inceleyediniz bununla yetinmezsiniz. Yahut üşenmeyip de 'aynı mushafta aramış olsaydınız yine o âyetin mütemmimi olmak üzere (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) âyetini⁹⁷ bulurdunuz.”⁹⁸

Yukarıdaki eleştirileriyle Babanzâde'nin, dolaylı olarak usûl-i fıkhnın en tartışmalı alanlarından birine, tercih⁹⁹ bahsine temas ettiği söylenebilir. Tercih işleminin farklı düzeylerdeki deliller arasında gerçekleşmeyeceği, sadece zannî deliller arasında gerçekleşebileceği yönünde genel bir kabul mevcuttur.¹⁰⁰ Buna rağmen Mansûrîzâde, ülü'l-emre itâatin şer'î yasaklara kadar uzanamayacağı görüşünü desteklemek amacıyla nakil özelliği taşıyan muttasıl muhassıslardan “yaklaşık yirmi otuz kadar hadisi”¹⁰¹ göz ardı edip yalnız aklî istisnâyı esas aldığı görülmektedir.¹⁰² Bu yöntem, klasik ictihad metodolojisine taban tabana zıttır.

Babanzâde, Mansûrîzâde'nin konuyla ilgili şer'î nasları göz ardı ederek sadece delâlet-i aklî delil olarak kullanması konusunda oldukça serttir. “Siz galiba hill ve hürmet için yalnız delâlet-i 'akl ile iktifâ etmek istiyorsunuz.”¹⁰³ dedikten sonra Mansûrîzâde'ye göre akıl ile nas arasında bir karşıtlık bulunup bulunmadığını sorgular ve şöyle devam eder:

“Akıl güzel görüp onaylayacağı şeylerin delillerini kitâb ve sünnette bulmak sizi neden bu kadar huylandırıyor? Neden şer'î delilleri unutturmak için bu kadar zahmete giriyorsunuz? Akıl ile şer'î'atı birbirini destekler özellikte görmekte ne sakınca var? Şer'î'ata layık olduğu pâyeyi vermekle 'akla ne ziyân gelir?”¹⁰⁴

Bir bakıma bu soruları yöneltmekle Babanzâde, Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcât ile ilgili görüşlerini desteklemek amacıyla naslardan kendine destek bulamadığını; dolayısıyla sadece aklî kullanarak ictihadda bulunmaya çalıştığını söylemektedir.

Ayrıca Babanzâde, Mansûrîzâde'nin ilgili âyete mutlak dediği halde itlâkından çıkartıp ona âm hükmünü verip ardından âyeti delâlet-i aklî ile tahsis etmesi hakkında şöyle demektedir:

“Hâlbuki siz yine delâlet-i 'aklî ile sâbit diğer bir şeyi unutuyorsunuz. 'Ülü'l-emre itâ'at ediniz.' demek 'her şeyde itâ'at ediniz' demek değildir ki, emri dediğiniz gibi 'vâcibât ve muharremâtın mâ'adâsı' ile tahsîse hâcet kalsın. 'Ülü'l-emre itâ'at ediniz.' demek 'ülü'l-emr ikâme ve nasbından maksûd olan husûslarda ülü'l-emr için velâyet-i emr noktasından matlûb olmak lâzım gelen

⁹⁶ Babanzâde, görüşünü desteklemek amacıyla Mansûrîzâde'nin kullandığı tek ve en mühim delilinin delâlet-i aklî olduğunu belirtmektedir. bk. Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 377.

⁹⁷ “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.” en-Nisâ, 4/59.

⁹⁸ Babanzâde, “Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?”, 219.

⁹⁹ Konuyla ilgili literatürde pek çok çalışmak bulunmaktadır. Örnek olarak bk. Rifat Yıldız, “Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2021), 9-36; Mehmet Selim Aslan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006).

¹⁰⁰ bk. Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 298; Yıldız, “Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh”, 28.

¹⁰¹ Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 382.

¹⁰² bk. Babanzâde, “Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dâir”, 377.

¹⁰³ Babanzâde, “İ'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil”, 313.

¹⁰⁴ Babanzâde, “İ'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil”, 313.

şeylerin kâffesinde itâ'at ediniz.' demektir. 'Akl, örf, lügat bu emrin ma'nâsının böyle olduğuna şehâdet eder. Binâen 'aleyh öyle yeni baştan tahsîse zâten hâcet yok idi. Lafzın kendisi bu ma'nâyâ hâsdir."¹⁰⁵

Sonuç

Batılılaşma teşebbüslerinin yoğun bir şekilde hissedildiği II. Meşrûtiyet döneminde en çok tartışılan meselelerden biri taaddüd-i zevcâtın yasaklanıp tek eşle evliliğin kanun ile mecburi kılınması konusu olmuştur. Meseleyi bu şekilde ilk gündeme taşıyan düşünürlerden biri Mansûrîzâde Sa'îd Bey'dir. Babanzâde Ahmed Naim ise bu görüşünden ötürü Mansûrîzâde'yi ciddi şekilde eleştirmiştir. Tarafların konuyla ilgili eleştiri ve karşı eleştirilerinin temel dayanağının, benimseyip uyguladıkları yöntem olduğu söylenebilir. Karşı eleştiri mahiyetinde yazdığı yazılarına bakıldığında Babanzâde'nin, mevcut ictihad metodunu -yani edille-i şer'iyye hiyerarşisini- benimsediği anlaşılmaktadır. Aynı dönemde bu metodolojinin, Batı'daki gelişmelerin Osmanlı toplumuna aktarılmasının önündeki en büyük engel olduğunu savunanlar da bulunmaktaydı. Nitekim makalelerine bakıldığında sunduğu fikirler itibarıyla Mansûrîzâde Sa'îd Bey'in bu çizgide olduğu söylenebilir.

Mevcut ictihad metodunu, yani edille-i şer'iyye sistematığını Batı'daki gelişmelerin aktarılmasının önündeki en büyük engel olarak görenlerin, başka bir metodolojiye ihtiyaç duymaları doğaldır. Mansûrîzâde de bunu yapmış, konuyla ilgili önerdiği çözümün dayanağı edille-i şer'iyye hiyerarşisi olmaktan ziyade kurallarını Aristoteles'in belirlediği mantık ilmindeki kıyas yöntemi olmuştur. O, bu yöntemi kullanarak taaddüd-i zevcât probleminin kanun marifetiyle çözülebileceğini iddia etmiştir. Buna karşın bu meselenin dinî hüviyete sahip olduğunu savunan Babanzâde'nin yazdıklarından anlaşıldığı üzere bu mesele dinî-hukûkî bir mesele olup usûl-i fikhın kadim yöntemi olan edille-i şer'iyye hiyerarşisi kullanılarak meseleye çözüm üretilmelidir. Babanzâde'nin de üzerinde ısrarla durduğu şekliyle dinî bir meselenin çözümüne yönelik mezhepler ve müctehidler tarafından oluşturulup benimsenmiş bir metodoloji varken -Mansûrîzâde'nin yaptığı gibi- salt kıyâs-ı istisnâî yöntemine bağlı kalınarak bu meselelerin çözüme kavuşturulma talebi pek doğru ve sağlıklı bir yöntem olmayacaktır. Nitekim her bir bilimsel disiplinin yöntem(ler)î farklılık arz ettiği için farklı alanlara özgü yöntemlerin, sorgulanmadan aynen alınıp kullanılması hatalı sonuçlara varılmasına neden olabilir.

Hangi yöntemin kullanılacağını belirleyen etkenlerden biri, belki de en önemlisi mevcut problemin hangi alana dâhil olduğunun tespitidir. Fıkıh söz konusu olduğunda toplumsal bir sorunun yasama erkinin yasal düzenlemede bulunma yetkisi kapsamında yer alıp almadığı yönündeki değerlendirme ve tespit ister istemez kullanılacak yöntemi de belirleyecektir. Babanzâde'ye göre taaddüd-i zevcât meselesi şeriat alanına, yani ülü'l-emrin yasal düzenleme yapma yetkisinin bulunmadığı alana dâhildir. Dolayısıyla taaddüd-i zevcât konusu, keyfî ictihad yapılabilecek bir mesele olmayıp geleneksel ictihad yöntemleri doğrultusunda çözüme kavuşturulması gereken bir konudur. Babanzâde'ye göre taaddüd-i zevcât meselesi geleneksel usul kuralları dikkate alınarak çözüme kavuşturulduğuna göre bu konu problematik bir alan özelliği taşımamaktadır. Dolayısıyla konu, ictihad sermayesi yapılmamalıdır. Buna karşın Mansûrîzâde bu meselenin cevâz alanına dâhil olduğunu, dolayısıyla hakkında ictihad yapılabileceğini savunmuştur.

Mansûrîzâde'nin, tartışmalara neden olan ilk makalesinde¹⁰⁶ ve daha sonra yazdığı cevap niteliğindeki makalelerinde taaddüd-i zevcât meselesini salt cevâz kapsamına dâhil edip konuyla ilgili -1400 yıllık süreçte teşekkül eden- hukûkî mevzuatı görmezden gelmesi Babanzâde'nin, kendisine yönelttiği eleştirilerin en önemli nedenidir. Hukuk kapsamında yer alan bir meselenin çözümünde sadece cevâz teorisini kullanıp konuyla ilgili âyetlerin delaletinin tespitinde usûl-i fikhın diğer hüküm, yöntem ve delillerini dikkate almaması,

¹⁰⁵ Babanzâde, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş?", 219.

¹⁰⁶ Mansûrîzâde Sa'îd, "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir".

bunun yerine yöntem olarak kıyâs-ı istisnâîyi kullanması Babanzâde'ye göre Mansûrîzâde'nin yaptığı en ciddi yöntemsel hatadır. Şöyle ki; Mansûrîzâde mevcut makalesinde taaddüd-i zevcâttan bahseden âyetin (en-Nisâ 4/3) delâletini yerleşik usûl-i fıkıh kuralları çerçevesinde ele almak yerine ülü'l-emre itaatten bahseden âyetin (en-Nisâ 4/59) delâletinden hareketle taaddüd-i zevcâtın yasaklanabileceği hükmüne ulaşmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte o, taaddüd-i zevcâttan bahseden âyeti ülü'l-emre itaatten bahseden âyet için delil olarak kullanmaktadır ki, bu da ciddi yöntemsel hatadır. Çünkü tartışma taaddüd-i zevcâtın kısıtlanmasının imkânına dairdir. Dolayısıyla konu, ilgili âyetin delâleti ve yerleşik fikhî hükümler dikkate alınarak çözüme kavuşturulması –Babanzâde'ye göre- arzu edilen yöntemdir. Ne yazık ki Mansûrîzâde böyle yapmak yerine sorunun çözümünde kıyâs-ı istisnâîyi salt bir yöntem olarak kullanmayı tercih etmektedir.

Babanzâde ile Mansûrîzâde arasında tartışmaya neden olan metodolojik tavrın, günümüzde ortaya çıkan yeni meselelerin –örneğin kripto paraların kullanımı, saç ektirme, gıdalarda katkı maddelerinin kullanımı vb. toplumsal hayatta önemli yer tutan meselelerin dinî hükmünün belirlenmesi gibi- çözümünü noktasında aynen devam ettiği söylenebilir. Yani günümüzde de Babanzâde'nin benimsediği çizgiyi devam ettirenler olduğu gibi Mansûrîzâde'nin çizgisini devam ettirenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla toplumsal ve dinî bir soruna yönelik önerilen çözümler arasında da farklılıklar görülmektedir. Ne yazık ki bu farklılıkların temel dinamikleri ve dayanakları iyice açıklanmadığı takdirde insanların akli karışabilmekte ve karmaşanın dinden kaynaklandığı şeklinde yanlış bir algı ve düşünce ortaya çıkabilmektedir. Toplumsal bir sorunun çözümünde belli bir standart/metodoloji oluşturulmadığı ve takip edilmediği sürece hukuk güvenliği temin edilemeyeceği gibi insanların hukuka/fıkha olan güveni de sarsılacaktır. Kanaatimizce edille-i şer'îyye hiyerarşisi, toplumsal sorun ve ihtiyaçlara çözüm üretecek potansiyeli hâizdir. Bununla birlikte yeni yöntemlerin önerilmesi ve kullanılmasına karşı çıkmak da mümkün değildir. Ancak önemli olan “yeni” veya “modern” olarak sunulan, gösterilmeye çalışılan yöntemin ilgili alanda ne kadar işlevsel ve kullanılabilir olduğunun ispat edilmesidir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author declares that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Akseki, Ahmed Hamdi. "İslâmiyet ve Ta'addüd-i Zevcât -I". *Sebilürreşâd* 11/275 (1329), 226-228.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercih Kaideleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Batılılaşma (Hukuk)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/162-167. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/314-318. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Babanzâde, Ahmed Naim. "li'l-Bâtılı Savletun Sümme Yezmahil -Yine Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-". *Sebilürreşâd* 12/304 (1332), 309-314.
- Babanzâde, Ahmed Naim. "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? - Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-". *Sebilürreşâd* 11/298 (1332), 216-221.
- Babanzâde, Ahmed Naim. "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir mi imiş? -Yine Mansûrîzâde Beyefendi'ye-". *Sebilünecât* 12/300 (1332), 248-250.
- Babanzâde, Ahmed Naim. "Yine Ta'addüd-i Zevcâta Dair - Yine Mansûrîzâde Sa'îd Beyefendi'ye-". *Sebilürreşâd* 12/308 (1332), 376-384.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 31. Basım, 2020.
- Çağatay, Neşet. "Mustafa Nuri Paşa ve Eseri". *Türk Tarih Kurumu* 42/167 (Temmuz 1978), 445-463. <https://doi.org/10.37879/belleten.1978.445>
- Çaldak, Hüseyin. "Kıyas'ın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 235-262.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-ilm (İlmin ölçütü)*. çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme: 1839-1939*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2008.
- Gönan, Yavuz. *İslâm Hukukunda İstisna Kuralı ile İstidlâl (Hanefî Mezhebi Örneği)*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2023.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 15. Basım, ts.
- Hocaeminefendizâde, Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. 4 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- İskilipli, Mehmet Âtuf. "Şerâit-i İctihâd ve Tabakât-ı Müctehidîn". *Mahfel* 2/19 (1340), 110-111.
- Kahraman, Abdullah. "Mansûrîzâde Said'in Klasik Fıkıhçılara Yöneltiği Bazı Eleştiriler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 223-262.
- Kara. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Küskü, Abdullah. "II. Meşrutiyet Dönemi Taaddüd-i Zevcât Tartışmalarının Usûlî Zemini Cevaz Meselesi: Mansûrîzâde Said ve İzmirli İsmail Hakkı Polemiği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 361-388.
- Mansûrîzâde Sa'îd. "Cevâzın Ahkâm-ı Şer'iyeden Olmadığına Dâir". *İslâm Mecmûası* 1/10 (1332), 295-303.
- Mansûrîzâde Sa'îd. "Ta'addüd-i Zevcât İslâmiyette Men' Olunabilir". *İslâm Mecmûası* 1/8 (1332), 233-238.
- Mansûrîzâde Sa'îd. "Ta'addüd-i Zevcât Meselesi Münâsebetiyle -Cevâba Cevâb-". *İslâm Mecmûası* 2/13 (1332), 325-331.
- Mansûrîzâde Sa'îd. "Ta'addüd-i Zevcât Münâsebetiyle -Cevâba Cevâb-". *İslâm Mecmûası* 1/9 (1332), 280-284.

- Mansûrîzâde Sa'îd. "Ta'addüd-i Zevcât Münâsebetiyle -Efkâr-ı 'Umûmiyyeye-". *İslâm Mecmûası* 1/11 (1332), 325-331.
- Mansuroğlu, Mecdud. "Mansurizade Sait Bey". *İş ve Düşünce Dergisi* 27/233 (1961), 3-11.
- Mustafa Sabri. "Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Mesâilden Ta'addüd-i Zevcât". *Beyânü'l-Hak* 1/11 (1324), 226-231.
- Nasuhi, Ömer. "Ta'addüd-i Zevcât Mü'essese-i İctimâ'iyyesi -I". *Sebîlürreşâd* 23/590 (1340), 274-277.
- Okur, Kaşif Hamdi. "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği)". *Dini Araştırmalar* 2/5 (1999), 255-284.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436/2015.
- Seydişehrî, Mahmud Esad b. Emîn. *Ta'addüd-i Zevcât*. Konstantiniye, 1316.
- Seydişehrî, Mahmud Esad b. Emîn - Aliye, Fatma. *Ta'addüd-i Zevcât: Zeyl*. Konstantiniye, 1316.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Yıldız, Rifat. "Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (Haziran 2021), 9-36. <https://doi.org/10.51605/mesned.893097>
- Yılmaz, Ayşegül. "Fer'î Meseleler Çerçevesinde Mansûrîzâde Sa'îd Bey'in Fıkıh Anlayışı". *Dergiabant* 6/12 (2018), 498-521.
- Yılmaz, Ayşegül. "Usûl-Furû' Etkileşimine Son Dönemden Bir Örnek: Mansûrîzâde Sa'îd ve Cevâz Meselesi". *Dergiabant* 3/6 (2015), 100-129.
- Yılmaz, İbrahim. *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırması*. Ankara: Fecr Yayın, 2020.
- Yılmaz, İbrahim. "Mubahın Şer'î Hüküm Olup Olmaması İle İlgili Yaklaşımlar ve Bunun Mubahın Sınırlandırılması İle İlişkilendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 206-239. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.697482>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 257-277

Türk Din Mûsikîsi Örnekleriyle Ses Egzersizleri ve Nüanslarına Dair Bir Deneme

*An Essay on Voice Exercises and Nuances with Examples of
Turkish Religious Music*

Mustafa Asım AKKUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı
Türk Müziği Bölümü, Türk Din Musikisi Anasanat Dalı

Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkish Music State

Conservatory, Department of Turkish Music, Turkish Religious Music Main Art

Ankara/Türkiye

mustafaasimakkus@aybu.edu.tr orcid.org/0000-0001-5327-6017

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 03.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Akkuş, Mustafa Asım. "Türk Din Mûsikîsi Örnekleriyle Ses Egzersizleri ve Nüanslarına Dair Bir Deneme". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 257-277. <https://doi.org/10.52637/kiid.1448897>

Cite as: Akkuş, Mustafa Asım. "An Essay on Voice Exercises and Nuances with Examples of Turkish Religious Music". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 257-277. <https://doi.org/10.52637/kiid.1448897>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Mustafa Asım AKKUŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Türk Din Mûsikîsi Örnekleriyle Ses Egzersizleri ve Nüanslarına Dair Bir Deneme

Öz

Mûsikî nağmelerin iletilmesinde sesi araç olarak kullanır. Hatta mûsikî, varlığını ses sayesinde idame ettirir. Sese nağmeyi ve melodiyi mûsikî ilave eder. Bu bağlamda mûsikî melodilerle bir ahenk sağlamayı amaçlar. Mûsikîde icra edilen sesin eğitimi olması gerekir. Bu vesileyle sesin eğitiminde egzersizlerin ve nüansların ders materyali olarak nasıl olabileceği ile ilgili bir deneme mahiyeti taşıyan bu araştırma, Türk Din Mûsikîsi ile sınırlandırılmıştır. Araştırma Türk Din Mûsikîsi özelinde çeşitli tespitler, örnekler ve egzersizler içermektedir. İlk olarak giriş bölümünde tarihsel açıdan meşk ve konservatuvar eğitim sistemlerinin tarihçesine değinilmiş, Dârü'l-Elhân'ın kuruluşundan bahsedilmiş ve ilk nota çalışmaları hakkında bilgi verilmiştir. Devamında Cumhuriyet döneminde İstanbul Devlet Konservatuvarının kuruluşuna ve eğitim sistemindeki değişimine vurgu yapılmıştır. Akabinde birinci bölümde ses unsurlarına yer verilmiş, diyafram egzersizleri ve ses egzersizleri örneklendirilerek açıklanmıştır. İkinci bölümde ise icra unsurları olarak belirlediğimiz nüans çeşitleri, icra teknikleri, makam egzersizleri ve meşk başlıklarına yer verilmiştir. Eserleri okurken doğru sesin ve icranın perdeler ve baskı hakimiyetiyle de alakalı olduğu düşünülerek Türk Din Mûsikîsi'nde sıklıkla kullanılan makamlardan bazıları olan Rast, Nikriz, Hicazkâr, Mâhur, Nevâ, Uşşak, Bayatî, Nihâvend, Sabâ, Çârgâh, Hüseyinî, Muhayyer, Karcığâr, Bûselik, Hicaz, Şehnâz, Acem-aşiran, Segâh, Hüzam, Bestenigâr ve Evc olmak üzere yirmi makamda egzersizler notaya alınmış ve çalışmada yer bulmuştur. Yapılan seyirlerin "ah" hecesi ile okunması sağlanmış ve notada belirtilmiştir. Bununla birlikte nüans terimlerinden çarpmalar, crescendo, decrescendo, glissando gibi kavramların icra esnasında kullanımı hakkında bilgi verilmiş ve Türk Din Mûsikîsi eserlerinde simgelerle nota üzerinde gösterilmiştir. Akabinde eser okurken dikkat edilmesi gereken icra tekniklerinden bahsedilmiş ve bunlar Türk Din Mûsikîsi eserlerinde nota üzerinde sembollerle gösterilmiştir. Bununla birlikte güfte-beste ve nağme uyumunun da ayrı bir önem ifade ettiği ve güftenin anlamına göre icradaki teknik hususlara dikkat edilmesi gerekliliği üzerinde de durulmuştur. Devamında ses eğitiminde sesin gelişimi kadar telaffuzun da ayrı bir öneminin olduğu vurgulanmış ve bilhassa icra esnasında kelimelerin daha net bir şekilde anlaşılması için artikülasyonun önemine vurgu yapılmıştır. Araştırmanın devamında Türk Din Mûsikîsinin ses eğitiminde çokça istifade ettiği meşk sistemine değinilmiş, hoca-öğrenci ilişkisinin ses eğitimindeki pozitif etkisi üzerinde durulmuştur. Türk Din Mûsikîsi repertuarından sesin gelişimine katkı sağlayacak eserlerin içerisinde dikkat edilmesi gereken nüanslara da vurgu yapılmıştır. Türk Din Mûsikîsi repertuarından örnek olarak; rast makamında Taceddin Efendi'nin güftesi, Sebîci Hüseyin Efendi'nin bestesi: "Ey Güzellerden Güzel", hicaz makamında Yunus Emre'nin güftesi, bestesi meçhul: "Ah Nice Bir Uyursun Uyanmaz mısın?", ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin güftesi, Şehabettin Efendi'nin bestesi: "Buyruğun Tut Rahmanın", nikriz makamında Yunus Emre'nin güftesi, Ahmed Hatiboğlu'nun bestesi: "Hak Bir Gönül Verdi Bana", hicazkâr makamında Kenan Rifâî'nin güftesi, İzzettin Hümayî Elçioğlu'nun bestesi: "Bir Nokta İdim Kıldı Beni", uşşak makamında Yunus Emre'nin güftesi, Kemal Gürses'in bestesi: "Yâ Rabbenâ Yardım Eyle Kıyamette", nihâvend makamında Seyyid Nizamoğlu'nun güftesi, bestesi meçhul: "Bu Aşk Bir Bahr-i Ummandır", sabâ makamında Mehmet Oruç'un güftesi Tahir Karagöz'ün bestesi "Gel Seninle Gidelim", şehnâz makamında Ebubekir Kâni Efendi'nin güftesi, İzzettin Hümayî Elçioğlu'nun bestesi: "Gubar-ı Payine Almam", segâh makamında Niyazi Mısırî'nin güftesi, bestesi meçhul: "Tende Canım" eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerde notanın üzerinde gösterilen nüansların uygulanması amacıyla okunan icra kayıtlarının linkleri dipnotlarda verilmiştir. Ayrıca Türk Din Mûsikîsi icrâkârlarının okumuş olduğu kayıtların linkleri de dipnotta verilmiştir. Bu linklerin, eğitsel açıdan nüansların uygulanabilmesi için bir referans olabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, Ses Eğitimi, Nüans, Meşk, Repertuar.

An Essay on Voice Exercises and Nuances with Examples of Turkish Religious Music

Abstract

Music uses sound as a tool to convey melodies. In fact, music maintains its existence thanks to sound. Music adds tune and melody to the voice. In this context, music aims to provide harmony with melodies. The voice performed in music must be trained. On this occasion, this research, which is an experiment on how exercises and nuances in voice education can be used as course material, is limited to Turkish Religious Music. In the research, various findings, examples and exercises are included in Turkish Religious Music. First of all, in the introduction, the history of meshk and conservatory education systems is mentioned in historical terms, the establishment of Dârü'l-Elhân is mentioned and information is given about the first musical notes works. Subsequently, the establishment of the Istanbul State Conservatory in the Republican period and the changes in the education system are emphasized. Then, in the first chapter, sound elements are included, diaphragm exercises and voice exercises are explained with examples. In the second part, the titles of the nuance types, performance techniques, makam exercises and meşk titles that we have determined as performance elements are included. Considering that the correct voice and performance while reading the works is also related to the control of pitches and pressure, some of the makams frequently used in Turkish Religious Music are Rast, Nikriz, Hicazkâr, Mâhur, Nevâ, Uşşak, Bayâti, Nihâvend, Sabâ, Çargâh, Hüseyinî, Muhayyer, Karcıgar, exercises in twenty makams, including Bûselik, Hicaz, Şehnâz, Acemaşîran, Segâh, Hüz zam, Bestenigâr and Evc, were notated and included in the study. The performances were made to be read with the syllable "ah" and were stated in the notes. In addition, concepts such as collisions, crescendo, decrescendo, glissando, which are nuance terms, are included, information is given about their use during performance, and they are shown on the notes with symbols in Turkish Religious Music works. Subsequently, the performance techniques that should be taken into consideration while reading the work were mentioned and the sections mentioned in Turkish Religious Music works were shown with symbols on the notes. In addition, it was also emphasized that the harmony of lyrics, composition and tune is of particular importance and that technical issues in performance should be taken into consideration according to the meaning of the lyrics. It was further emphasized that pronunciation has a special importance in voice training as well as the development of the voice, and it was stated that articulation is important for a clearer understanding of the words, especially during performance. In the continuation of the research, the meshk system, which Turkish Religious Music makes use of in voice training, was mentioned and the positive effect of the teacher-student relationship in voice training was emphasized. The nuances that need to be taken into consideration in the works that will contribute to the development of the voice from the Turkish Religious Music repertoire are also emphasized. Examples from the Turkish Religious Music repertoire: Taceddin Efendi's lyrics in the rast mode, Sebilci Hüseyin Efendi's composition "O Beautiful among the Beauties", Yunus Emre's lyrics in the hicaz mode, the unknown composition "Ah Nice Bir Uyursun Uyanmazsın?", and Aziz Mahmud. Lyrics by Hüdâyî, composition by Şehabettin Efendi, "Buyruğun Tut Rahman", lyrics by Yunus Emre in the nikriz mode, composition by Ahmed Hatiboğlu, "Hak Bir Gönül Verdi Bana", lyrics by Kenan Rifâî in the mode of hicazkâr, composition by İzzettin Hümayi Elçioğlu "Bir Nokta Idim Kuldu Beni", lyrics by Yunus Emre in uşşak tone, composition by Kemal Gürses, "Yâ Rabbenâ Yardım Eyle Kiyamette", in nihâvend makam, lyrics by Seyyid Nizamoğlu, composition unknown, "This Love is a Bahr-i Ummandır", in saba tune Mehmet Oruç's lyrics, Tahir Karagöz's composition "Let's Go With You", Ebubekir Kâni Efendi's lyrics in the shehnâz maqam, İzzettin Hümayi Elçioğlu's composition "Gubar-ı Payine Almam", Niyazi Mısrî's lyrics in the segâh maqam, "Tende Canım", the composition of which is unknown " works are available. In these works, the links to the performance recordings that were read in order to apply the nuances shown on the notes are given in the footnotes. Additionally, links to the recordings read by Turkish Religious Music performers are given in the footnote. These links can serve as a reference for the application of nuances from an educational point of view.

Keywords: Turkish Religious Music, Voice Training, Nuance, Meshk, Repertoire.

Giriş

Ses, insanın doğadaki sesleri dinleyip anlamlandırıldığı, kendini ifade etme ve iletişim kurmada kullandığı bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte insan kelimelerle seslerin arasında da bağ kurmuş ve mûsikî aracılığıyla da sesi etkili bir şekilde kullanmıştır. İnsanoglunun mûsikîye olan ilgisi mûsikînin gelişimini hızlandırmış, sesin teknik ve eğitim modellerinde de gelişimini beraberinde getirmiştir.¹

Türk-İslam Medeniyeti'nin ses eğitim modeli olarak mûsikîde meşk kullandığı bilinmektedir. Meşk sistemi, sesin ya da sazın öğretimi ve aktarımı açısından hoca tarafından talebeye kısım kısım ya da bütünsel olarak tekrar ve taklit üzerine kurulu bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.² Meşk geleneğinin çok eski yıllara dayandığı bilinse de bu geleneğin varlığına dair on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren devamlılık arz eden belgeler dizisinin bulunduğu bilinmektedir.³ 1630'lu yıllardan itibaren "meşkhane"⁴ denilen saraydaki özel bir odada faaliyet gösterildiği ve meşk eğitiminin yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettiği belirtilmiştir.⁵

Meşkhanelerin son dönemlerinde kurulan ilk resmî mûsikî mektebi olan Dârü'l-Elhân 1917 yılında kurulmuştur.⁶ Dârü'l-Elhân, nota yayınlayan ilk kurum olması açısından da önem arz etmektedir.⁷ Nota neşriyatıyla birlikte eserlerin gelecek nesillere aktarımı ve mevcut repertuarın yazıya geçirilmesi açısından Dârü'l-Elhân'ın önemli bir hizmet olduğu aşikârdır. Fakat meşk sisteminde hoca temelli bir eğitim hâkim iken notanın yaygınlaşmasıyla nota temelli bir eğitime geçilmiş, repertuarlar kayda alınırken üslup ve tavır çeşitliliğinin de silinmesi ve kaybolması sorunu ortaya çıkmıştır.⁸

Cumhuriyet döneminde 1926'dan 1975'e kadar devlet politikaları gereği elli yıl sürecek bir yasaklama dönemine girilmiş, Türk müziği eğitimi ve öğretimi yapılamamıştır.⁹ 1976 yılında İstanbul Devlet Konservatuarı kurulmuş, nota eğitim-öğretimde kullanılmaya başlanmıştır.

Konservatuvarlarda eserlerin yazıya yani notaya aktarılmasıyla eserlerin unutulması engellenmiştir. Fakat hafızalardaki eser sayısı da azalmıştır. Çünkü yazılı bir notanın olması bütün detayıyla eserin ezberlenmesi yerine okuyarak yani görsel olarak icrayı mümkün kılmıştır. Bu da esere hakimiyetin nota üzerinden olmasına, perde ve baskılar başta olmak üzere seyir ve geçki gibi icranın ana unsurlarında eksiklikler meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Fakat meşk, repertuarı hafızaya alırken müzik bilgisi (makam, usul, form vb.) ve hocadan alınan kişisel üslup, yorum ve icra tavrını da iletirdi.¹⁰ Bu bağlamda İstanbul Devlet Konservatuarında derslere giren Bekir Sıdkı Sezgin, Alaeddin Yavaşca gibi isimler meşk sisteminin yaşaması için derslerde meşk usulünü uygulasa da konservatuvar eğitiminde geleneksel yöntemlerden farklı bir süreç işlediği belirtilmiştir.¹¹

¹ Nuran Acar, *Türkiye'de Ses Eğitiminin (Şan) Gelişimi ve Uzman Görüşleri ile Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 1.

² Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 16.

³ Cem Behar, *Osmanlı/Türk Müsikîsinin Kısa Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 19.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsikîsi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 31.

⁵ Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 16.

⁶ Nuri Özcan, "Dârülehan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/518.

⁷ Detaylı bilgi için bk. Kubilay Kolukırık, *Türk Müzik Tarihinde Dârü'l-Elhan ve Dârü'l-Elhan Mecmuası* (Kırşehir: Barış Kitap, 2015).

⁸ Behar, *Osmanlı/Türk Müsikîsinin Kısa Tarihi*, 21.

⁹ Yalçın Tura, *Türk Müsikîsinin Meseleleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998), 48.

¹⁰ Neslihan Yerli Küçüktürk, *Meşk Sistemi ve Konservatuvar Eğitiminin Usta-Çırak İlişkisi Özelinde Üslup ve Tavır Açısından Karşılaştırmalı Analizi* (İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 17.

¹¹ Küçüktürk, *Meşk Sistemi ve Konservatuvar Eğitiminin Usta-Çırak İlişkisi Özelinde Üslup ve Tavır Açısından Karşılaştırmalı Analizi*, 18.

Günümüzde konservatuvarlardaki ses eğitimi sisteminde de eserin notası, icrada yön gösterici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserin melodisinin usûl ile birlikte deşifresi ve güfte giydirilerek makamın özelliklerinin usul ile birlikte icra edilmesi bir metodoloji olarak uygulanmaktadır. Eserin notası olmasından dolayı, hocanın eseri birkaç defa tekrar etmesi yeterli olmakta ve eserin daha hızlı geçilmesi sağlanmaktadır. Çünkü konservatuvarlarda ders saatinin sınırlı ve öğrencilerin sayıca fazlalığı sebebiyle birebir eğitim mümkün olamamakta ve nota sisteminin eğitimdeki işlevselliği önem arz etmektedir.¹² Fakat makamsal inceliklerin, baskıların nota üzerinden gereğince ifade edilemediği de temel bir sorun olarak ifade edilmektedir.¹³

Çalışmamda makam inceliklerinin seyir üzerinden, üslup ve tavrın ise nüanslar ve ses egzersizleri üzerinden notaya alınarak gösterilmesi, ve bu bağlamda Türk Din Mûsikîsi üslûbuna uygun bir icraya katkı sağlamak amacıyla Türk Din Mûsikîsi eser örnekleri üzerinden nüans simgeleriyle tavrın nota üzerinde gösterilmesine katkı sağlanması amaçlanmıştır.

1. Ses Unsurları

Türk müziği ses eğitiminde birçok unsur, eğitimin merhalelerini oluşturur. Bunlardan diyafram ve ses egzersizleri, ses eğitiminin icradan önceki merhalelerindedir. Bununla birlikte Türk müziği icracıları tarafından ses eğitimi için duruş, dil, damak koordinasyonu, rezonans kontrolü, nazal pozisyon ve hançere gibi ses unsurları da ayrıca önem arz etmektedir.¹⁴ Bu çalışmada diyafram ve ses egzersizleri unsurlarına değinilecektir.

1.1. Diyafram

Konuşabilme yetisi insanoğlunun en önemli hayat fonksiyonlarından birisidir. İnsan bu özelliğini nefes alabilme özelliğiyle gerçekleştirir. İnsanoğlu doğar doğmaz nefes alır ve ölümüne kadar nefes alıp verme faaliyeti devam eder. Günlük hayatta nefes almamızı sağlayan göğüs nefesidir. Göğüs nefesi, ses icracıları yani hânendeler tarafından nefes süresi kısa olması sebebiyle tercih edilmez. Bu sebeple daha uzun süre nefesin kullanılacağı kaslardan ve zarlardan oluşan göğüs boşluğunun altında bulunan diyaframa ihtiyaç duyulur.¹⁵ Diyafram nefesi, eser icra etmek için gerekli olan nefesi, uzun ve daha düzenli şekilde kullanabilmeyi sağlar. Diyafram nefesini geliştirmek için nefes egzersizleri yapılmalıdır.

1.1.1. Diyafram Nefesi Çalışmaları

Diyafram ve nefes iş birliğini kurmaya yardımcı olan bu çalışmalar sayesinde diyafram aktif hale gelecek ve diyaframı kullanabilen icracılar daha uzun süre nefes tutabilme becerisine sahip olacaklardır. Aşağıda gösterilen küçük (s) harfi “zayıf” nefesi, büyük (S) harfi “orta” şiddetli nefesi, daha büyük olan (S) harfi ise “kuvvetli” sesi temsil etmektedir. “-” işareti ise kesik nefesi ifade etmektedir. “-” işareti olmayan egzersizlerde kesik nefes yerine uzun nefes yapılmaktadır:

1) s-s-s-s-s

2) S-S-S-S-S

3) S-S-S-S-S

¹² Hasan Hüseyin Poyraz, *Türk Müziği Nazariyatı ve Solfej Dersinin Geleneksel Meşk Sistemi İle Uygulanabilirliğine Yönelik Eğitimci Görüşlerinin İncelenmesi* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 24.

¹³ Küçükçürk, *Meşk Sistemi ve Konservatuvar Eğitiminin Usta-Çırak İlişkisi Özelinde Üslup ve Tavrı Açısından Karşılaştırmalı Analizi*, 19. Ayrıca bk. Levent Kaya, *Ses Eğitimi Uygulamalarının Cami Görevlilerinin Ses Kullanma Becerilerine Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

¹⁴ Tanım için bk. Ahmet Say, *Müzik Sözlüğü* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2002), 243.

¹⁵ Can Doğan, “Ses Eğitimi”, *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 136.

Şekil 2. Ses Egzersizleri-2

13 RO RO RO RO RO

14 RO RO RO

15 RO

16 SA SA

17 NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NA NAN NAN NAN NAN NAN

18 NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NAN NA A A

19 A MAM MAM MAM MAM MAM MAM MAM

20 MAM MAM MAM MAM MAM MAM MAM MAM TEN NA DIR NA

TEN NA DIR TEN

2. İcra Unsurları

İcra unsurları, eserin üslup ve tavra göre okunmasını sağlayan unsurlardır. Bunlardan bazıları olan nüanslar, icra teknikleri, makamsal egzersizler ve meşk çalışmamızda yer vereceğimiz unsurlardır.

2.1. Nüans ve Çeşitleri

Klasik Türk müsikîsi başta olmak üzere Türk Din Müsikîsinde de icralarda nüanslar kullanılmaktadır. İcra süsleyen nüanslar, eserin tavır ve üslup açısından olgunlaşmasına da yardımcı olur. Nüans tanım olarak; sesin kulağımızda kuvvetlilik ve zayıflık bakımından yaptığı etki olarak ifade edilmektedir.¹⁶ Bu terimler Batı müziği terimi olarak karşımıza çıksa da Türk müsikîsi icralarında da kullanılmaktadır:¹⁷

- *Piano: Yumuşak ve hafif
- *Pianissimo: Piyanodan daha hafif
- *Forte: Kuvvetli ve parlak
- *Fortissimo: Forteden daha kuvvetli
- *Mezzo-Forte: Orta kuvvette

*Çarpma: Nota yazılarında küçük yazılan süsleme notasıdır. Geleneksel üslupla hocadan meşk edilerek günümüze ulaşan çarpma tekniğinin en çok kullanılan çeşidi, kendinden sonraki notanın değerini alarak yapılan çarpma çeşididir.¹⁸ Değerini kendinden

¹⁶ Feridun Darbaz, *Türk ve Batı Müziği* (İstanbul: Musiki Kültür Derneği Yayınları, 1973), 176.

¹⁷ Küçüktürk, *Meşk Sistemi ve Konservatuvar Eğitiminin Usta-Çırac İlişkisi Özelinde Üslup ve Tavır Açısından Karşılaştırmalı Analizi*, 34.

¹⁸ Nuran Ayaz vd., "Türk Makam Müziğinde Süsleme Elemanlarının Kullanımının Ses Eğitiminde Uygulanabilirliği", *Ulakbilge* 6/31 (2005), 1690.

önceki notadan alan çarpma çeşidinde ise asıl nota vurgulu, çarpma notası zayıf zamanda icra edilir.¹⁹ Çarpmanın süresi bağlı olduğu notayı aşmaz.²⁰

*Crescendo (Kuvvetlendirme): Sesi gittikçe çoğaltarak, kuvvetlendirmektir. Eser icralarında tiz meyanlarda kulağı tirmalamaması için daha çok kullanılır. Crescendo “<” sembolüyle gösterilir.

*Decrescendo (Kısma): Sesi gittikçe azaltmak, hafifletmek anlamına gelir. Decrescendo “>” sembolüyle gösterilir.

*Trilla (Titretim): Bir sesi yarım veya tam ses çok hızlı şekilde titretmektir. Trilla ifadesi “tr” şeklinde yazılmaktadır. Genelde ikilik ve birlik notalarda karşımıza çıkmaktadır.

*Glissando: İcra anında iki perde arasında kayarak okuma anlamına gelmektedir. Daha çok saz aletlerinin uyguladığı bu terimi ses ve perde hâkimiyeti kuvvetli icrakârlar da uygulamaktadır.²¹ Aşağıdaki notalarda “gl” olarak gösterilmiştir.

Bununla birlikte Türk müziğinde icra anında vibrato, rubato, fortamento, staccato vb. kavramlar da süsleme tekniği olarak kullanılmaktadır.²² Fakat çalışmamızda daha çok Türk Din Mûsikîsi’nde sıklıkla rastladığımız nüanslara yer verilmiştir.

Aşağıda seçilen eserlerin notasyonlarında bu nüansların yer aldığı bölümler yukarıda ifade edilen şekillerle gösterilmiş ve eserlerin kayıtları link olarak dipnotlarda verilmiştir. Her icracının farklı bir çarpma tekniğinin bulunması durumu göze alınarak karşılaştırma yapılması için Türk Din Mûsikîsi icrakârlarından bazılarının aşağıdaki eserlerle ilgili icra kayıtları da link olarak dipnotta verilmiştir:

Şekil 3. Rast İlahi (Ey Güzellerden Güzel)-1²³

Usûl: Devr-i Hindi Beste: Hüseyin Sebîlci
Güfte: Taceddin Efendi

Ey gü zel ler den gü zel rû
hum Re sù li kib ri ya
Has ta gön lü me na zar kl
İs mi ni an mak la da im
kal bi me sen sin de va
her gö nül bu lur sa fa

¹⁹ Nesibe Özgül Özbilen, *Fasıl şarkıcılığı açısından Türk makam müziğinde süslemeler* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2007), 13.

²⁰ Sami Dural, *Türk Musikîsi Meşk Geleneğinde Bir İcra; Hafız Sami* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), xii.

²¹ Detaylı bilgi için bk. Ayşe Meral Töreyn, *Ses Eğitiminde Metot ve Uygulama* (Ankara: Akademisyen Yayıncılık, 2021), 175-194.

²² Göknül Bışak Özdemir, *Sözlü Türk Müziği'nde Yorum* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2013), 23-32.

²³ Asım Akkuş, “Ey Güzellerden Güzel (Rast İlahi)”, Youtube (05 Nisan 2024). Rufai Fm, “Ey Güzellerden Güzel Hu Ahmet özhan”, Youtube (25 Kasım 2012).

Şekil 4. Rast İlahi (Ey Güzellerden Güzeli)-2

Der di me der man o lan an
cak ce ma lin nu ru dur

Şekil 5. Uşşak İlahi (Ya Rabbena)²⁴

Usûl:Düyek Beste:Kemal Gürses
Güfte:Yunus Emre

Ya Rab be na ya Rab be na yar dım ey le kı ya met de
Vağ fir le na zü nü be na yar dım ey le kı ya met de
Şu dün ya da yok dur ve fa ge len çe ker cev rü ce fa
Ey Hak ha bi bi Mus ta fa yar dım ey le kı ya met de

Şekil 6. Sabâ İlahi (Gel Seninle Gidelim)²⁵⁻¹

Usûl:Düyek Beste:Tahir Karagöz
Güfte:Mehmet Oruç

Gel se nin le gi de lim
yü rü mev la ya mev la ya
Vus la ta se yi re de lim
U la şa lım rah me te

²⁴ Asım Akkuş, "Ya Rabbena Yardım Eyle (Uşşak İlahi)", Youtube (05 Nisan 2024).

²⁵ Asım Akkuş, "Gel Seninle Gidelim (Saba İlahi)", Youtube (05 Nisan 2024), Diyanet Tv, "Gel Seninle Gidelim Yürü Mevlâya & Ağla Gözüm Ağla Gülmezem Gayrı - Doç. Dr. Fatih Koca", Youtube (21 Kasım 2022).

Şekil 7. Sabâ İlahi (Gel Seninle Gidelim)-2

yü rü mev la ya mev la ya
yü rü mev la ya mev la ya

Vus la ta se yi re de lim yü rü mev la
U la şa hm rah me te yü rü mev la

ya mev la ya
ya mev la va

ve da e de lim gaf le te ve da e de lim

gaf le te sa rı la hm Mu ham me de

Şekil 8. Hicaz İlahi (Ah Nice Bir Uyursun)²⁶

Usül:Sofyan

Güfte:Yunus Emre
Beste:Anonim

Ah ni ce bir u yur sun u yan maz mı
Çağ rı şır del lal lar i nan maz mı

sın Gök tü ker van kal dın dağ lar
sın

ba şın da Al lah Al lah da

²⁶ Asım Akkuş, "Ah Nice Bir Uyursun (Hicaz İlahi)", Youtube (05 Nisan 2024), Necip Fazıl Günaydın, "Bekir Sıtkı Sezgin - Göçtü Kervan Kaldık Dağlar Başında", Youtube (22 Kasım 2019).

Şekil 9. Hicaz İlahi (Buyruğun Tut Rahmanı)²⁷⁻¹⁻

Usül:Sofyan

Beste:Şehabettin Efendi
Güfte:Aziz Mahmud Hüdayi

Buy ru ğun tut Rah ma nın tev hi de gel

1. 2.

tev hi de tev hi de

6

Ta ze len sin i ma nın

8

tev hi de gel tev hi de

10

Hak La i la he il lal lah AKKUŞ

Şekil 10. Nihavend İlahi (Bu Aşk Bir Bahri Ummandır)²⁸⁻¹

Usül:Düyek

Beste:Meçhul
Güfte:Seyyid Nizamoğlu

Bu aşk bir bah ri um man dır

3

Bu aşk bir bah ri um man dır

5

Bu na had dü ke nar ol maz

²⁷ Asım Akkuş, "Buyruğun Tut Rahmanı (Hicaz İlahi)", Youtube (05 Nisan 2024), Uzelli, "Buyruğun Tut Rahmanı - Kani Karaca (İlahiler ve Kasideler Albümü)", Youtube (20 Haziran 2019).

²⁸ Asım Akkuş "Bu Aşk Bir Bahri Ummandır (Nihavend İlahi)", Youtube (05 Nisan 2024), Poll Production, "Sami Özer - Bu Aşk Bir Bahri Ummandır (Official Audio)", Youtube (13 Haziran 2016).

Şekil 11. Nihavend İlahi (Bu Aşk Bir Bahri Ummandır)-2

Bu na had dü ke nar ol maz

Şekil 12. Segâh İlahi (Tende Cânım)-1-²⁹

Usûl:Sofyan

Beste:Diñer Dalkılıç
Güfte:Niyazi Mısıri Hz.

Ten de câ nım can da ca na nım dır Al lah

Hû di yen Hû di yen Dil de sır rım

sır da süb ha nım dır Al lah Hû di yen

Dil de sır rım sır da süb ha nım dır Al lah

Hû di yen

Şekil 13. Nikriz İlahi (Hak Bir Gönül Verdi Bana)-1³⁰

Usûl:Sofyan

Beste:Ahmet Hatipoğlu
Güfte:Yunus Emre

Hak bir gö nül ver di ba na ha de me den hay ran o lur

Bir dem ge lir şa dan o lur Bir dem ge lir gir yan o lur

²⁹ Asım Akkuş, "Tende Canım Canda Cananım (Segah İlahi)", Youtube (05 Nisan 2024).

³⁰ Asım Akkuş, "Hak Bir Gönül Verdi Bana (Nikriz İlahi)", Youtube (05 Nisan 2024), İlahi Sesler, "Fatih Koca - Hak Bir Gönül Verdi Bana (Nikriz) (Lâ Mekân)", Youtube (23 Eylül 2018).

Şekil 14. Nikriz İlahi (Hak Bir Gönül Verdi Bana)-2

Usûl:Sofyan

Beste:Ahmet Hatipoğlu
Güfte:Yunus Emre

Hak bir gö nül ver di ba na ha de me den hay ran o lur

Bir dem ge lir şa dan o lur Bir dem ge lir gir yan o lur

Bir dem sa na sın kış gi bi şol zem he ri ol muş gi bi

Bir dem be şa ret ten do ğar hoş ba ği le bos tan o lur

Hey Hey

hoş ba ği le bos tan o lur Dost AKKUŞ

Şekil 15. Şehnaz İlahi (Gubar-ı Pâyine Almam)-1³¹

Usûl:Düyek

Beste:İzzeddin Hümayi
Güfte:Ebubekir Kâni Efendi

Gu bâ rı pâ yi ne al mam ci ha nı ya

Re sul Al lah lah

³¹ Asım Akkuş, "Gubâr-ı Payine Almam (Şehnaz İlahi)", Youtube (05 Nisan 2024), İlahi Sesler, "Gubar-ı Payine Almam Cihani / Ramazan Manisi / On Kerre Demedim Mi Sana", Youtube (06 Aralık 2015).

Şekil 16. Şehnaz İlâhi (Gubar-ı Pâyine Almam)-2

Re sul Al lah lah

Değiş mem mu yi ne heft a sü ma ni ya
Değiş ti hab be ye ba ğı ci na ni ya

Re sul Al lah lah
Re sul Al lah lah

Du yun ca mak de mi yun teş ri

fin A dem sul bi pâ kin den

Şekil 17. Hicazkâr İlâhi (Bir Nokta İdim)³²

Usûl:Sofyan

Beste:İzzeddin Hümâyi
Güfte:Kenan Rifâi

Bir nok ta i dim kıl di be ni ka me ti Tu ba

Giy dir di e lif ten be ni ta ya ye o Mev la
Rab bim be ni kıl di u lu bir Ka be i Ul ya

A yan da i ken giz li ce bir gev he ri yek ta

2.2. İcra Teknikleri

Bir icra esnasında sadece perde hâkimiyeti ve seslerin düzgün kullanımı yeterli değildir. Bununla birlikte eserin güftesi ile bestesi arasındaki ilişkilerin de telaffuzunu yansıması gerekmektedir. Bu bağlamda aşağıda icra esnasında dikkat edilmesi gereken hususları içeren maddeler yer almaktadır:

- 1) Bir kelime ya da ulama yoluyla birleşmiş kelimeler bütünü veya tamlama bazen de cümle tek nefeste icra edilir.

³² Asım Akkuş, "Bir Nokta İdim (Hicazkâr İlâhi)", Youtube (05 Nisan 2024), Mona Müzik, "Ahmet Özhan - Bir Nokta İdim", Youtube (25 Ekim 2017).

Şekil 18. Gelin Ey Aşıklar



Şekil 19. Gubar-ı Pâyine Almam



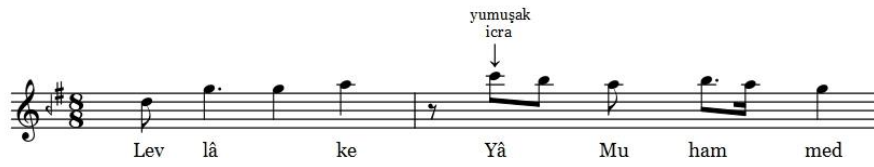
2) Tekrar edilen bölümler her tekrarda nüans değiştirilerek icra edilmelidir.

Şekil 20. Gül Yüzünü



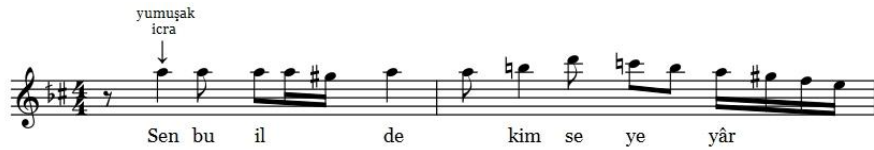
3) Pest notalardan tiz notalara geçişte ya da tersi durumlarda pestleşme ve tizleşme hissiyatını vermeden yumuşak yapılmalıdır.

Şekil 21. Doğmazdı Kalbe İman



4) Tiz meyanlarda meyanın başlangıç notası oldukça yumuşak ve kontrollü icra edilmelidir.

Şekil 22. Ey Garip Bülbül Diyarın



5) Güftede bulunan bazı kelimeler dramatize edilmelidir.

Şekil 23. Ey Bizim Allah'ımız

Af fey le gü na hı mız Rab bim
bi zi riis vay ey le me me

6) Artikülyasyona yani icradaki diksiyona riâyet etmek gerekir. Örneğin ünsüz benzeşmesi (sertleşmesi) icrada uygulanmamalıdır.

Şekil 24. Ben Bu Yolu Bilmez İdim

Ben bu yo lu bil mez i dim aşk gön lü me düş dü gi der

2.3. Makam Egzersizleri

Türk mûsikîsinin doğru icralarının en önemli faktörlerinden birisi de perde ve baskıların sağlamlığıdır. Bu sağlamlığı sağlamak için makama hâkimiyet ve perde ve baskıların doğru olması gerekmektedir. Makamların seyirlerinin iyi bilinmesi perdelerin sağlamlığını da sağlamaktadır. Bu sebeple yapılan çalışma vesilesiyle sık kullanılan yirmi makamdan "ah" ifadesiyle notalandırılan melodiler hazırlanmış, notaların sese hâkimiyet kurmaya yardımcı olması amaçlanmıştır.

Şekil 25. Makam Egzersizleri-1

RAST
AH... AH AH AH

NİKRİZ
AH... AH AH AH

SÜZİNAK
AH... AH AH AH

HİCAZKÂR
AH... AH AH AH

MÂHUR
AH... AH AH AH

Şekil 26. Makam Egzersizleri-2

NEVA
21 AH... AH AH AH

UŞŞAK
25 AH... AH AH AH

BAYATİ
29 AH... AH AH AH

NİHAVENT
33 AH... AH AH AH

SABA
37 AH... AH AH AH

ÇARGAH
41 AH... AH AH AH

HÜSEYİNİ
45 AH... AH AH AH

MUHAYYER
49 AH... AH AH AH

KARCIĞAR
53 AH... AH AH AH

BUSELİK
57 AH... AH AH AH

HİCAZ
61 AH... AH AH AH

ŞEHNAZ
65 AH... AH AH AH

Şekil 27. Makam Egzersizleri-3

69 ACEMAŞİRAN
AH... AH AH AH

73 SEGÂH
AH... AH AH AH

77 HÜZZAM
AH... AH AH AH

81 BESTENİGAR
AH... AH AH AH

85 EVİÇ
AH... AH AH AH

2.4. Meşk

Meşk sistemi, hoca-talebe ilişkisi olarak da ifade ettiğimiz hocanın öğrenciyeye defalarca tekrar ettirerek öğrettiği bir geleneksel metoddur.³³ Rahle-i tedris olarak da nitelendirilen bu sistem, ses eğitiminde de yüzyıllardır kullanılmıştır. Bilhassa tavır açısından birçok müsikîşinas, hocalarının geleneğini devam ettirmiş ve bu gelenek silsile olarak günümüze kadar devam edegelmiştir. Silsile olarak günümüze kadar ulaşması bu sistemin tutarlılığını da ortaya koymaktadır.³⁴ Meşk sistemi vesilesiyle birçok talebe, hocalarından eser geçme imkânı bulmuş, besteleri hafızaya almakla birlikte eserlerin içerisindeki perde-baskı hakimiyeti ve geçkiler vesilesiyle makamlara olan vukûfiyetlerini geliştirmişlerdir. Hoca ile birlikte eserlerin tatbikatının yapılması sebebiyle repertuar artmakta, eserler sağlama ve bu bağlamda meşk, icra kalitesinde önemli rol oynamaktadır. Cem Behar, meşki tanımlarken; eser repertuarlarının geleceğe taşınmasında nesiller boyu aktarımının sağlanmış olduğunu vurgulamaktadır.³⁵ Sesin eğitildiği, maziden âtiye bir köprü vazifesi olarak gördüğümüz meşk birçok meşhur icrâkârın icraları vesilesiyle de ortaya konulmuştur. Örneğin Bekir Sıdkı Sezgin, Kâni Karaca gibi isimler meşk silsilesinden yetişmiş önemli isimler arasında yer almaktadır. Türk Din Müsikîsi'nin önemli icrâkârları sayılan bu isimler ve benzerleri, hocalarının üslup ve tavırlarından yararlanmış, icralarına bu tavır ve üslupları da yansıtılmışlardır. Yukarıdaki bölümlerde bahsi geçen nüansların kullanımı, talebelerin hocalarının icralarındaki kullanım biçimini esas alarak gerçekleştirmiş, meşk silsilesinde o silsilenin tavrının ve söyleyiş tarzının şekillenmesine katkı sağlamıştır denilebilir. Bu durum meşkin ayrı bir güçlü özelliğini ortaya koymaktadır. Bütün zikredilen hususlar neticesinde meşk sisteminin bir tavra hizmet etme, geleneği devam ettirme ve Türk müsikîsinin unutulmamasını sağlama konusunda önemli bir görev üstlendiği kanaatindeyim.

³³ Lokman Öztürk, *Ney'deki Perde Baskı Karakterlerinin Tespiti ve Yorumlanması -Meşk Silsilesi Üzeline-* (Ankara: Eğitim Kitabevi, 2022), 19.

³⁴ Hatice Doğan Sevinç, *Meşk Sistemi Bağlamında Taksim Formunda Üslûb Üzerine Bir Çalışma* (İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2012), 4.

³⁵ Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 14.

Sonuç

Yapılan bu araştırma neticesinde konservatuvarların kurulmasından itibaren meşk sistemi eğitiminin temel kaideleri esas alınarak nota üzerinden egzersizler ve icra esnasındaki nüansların gösterimi yapılmıştır. Ezberleme ve taklit üzerine kurulmuş eğitim modeline sahip meşk; tavır, üslup ve repertuar açısından önemli bir sistem olarak karşımıza çıkmakta ve mûsikî nazariyatını da eser üzerinden öğretmekle aktarım sağladığı bilinmektedir. Ses, nefes eğitimi egzersizleri konusunda pedagojik açıdan eksikliklerin olduğu da görülmekte, yapılan bu çalışmanın çeşitlendirilmesi ile bu eksikliklerin daha da azalacağı umulmakta ve bu çalışmanın Türk Din Mûsikîsi eğitiminde ders materyali olarak kullanılabilmesi düşünülmektedir. Çalışma ile elde edilen sonuçlar şunlardır;

1) Nota üzerinde sadece melodilerin değil nüansların da gösterilmesiyle nota üzerinden icrâ tekniklerinin gösteriminin imkan dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır.

2) Bu çalışmada notasyonu yapılan ses açma egzersizleri sayesinde sesin açılması ve ısınmasının mümkün olabileceği görülmüştür.

3) Sık kullanılan makamlardan olan rast, nikriz, hicazkar, mahur, neva, uşşak, bayati, nihavend, saba, çargah, hüseyini, muhayyer, karcıgar, buselik, hicaz, şehnaz, acemaşiran, segah, hüzzam, bestenigar ve evc seyirlerden farklı melodik alt yapılar oluşturularak notasyonunun yapılmasıyla makama ve perdelere hakimiyetin sağlandığı gözlemlenmiştir.

4) Türk Din Mûsikîsi repertuarlarından rast, nihavend, şehnaz, saba, hicaz, uşşak, hicazkar, nikriz ve segah makamlarından seçilmiş olan ilahilerin notası düzenlenerek yeniden alınmış ve nüanslar nota üzerinde şekillerle Türk Din Mûsikîsi üslûbuna göre temellendirilerek gösterilmiş ve bu eserlerin notada gösterilen nüanslara göre çalışılırsa tavır ve üslûba uygun icraya daha yatkın olunacağı düşünülmüştür.

5) Yapılan çalışmanın meşk sistemine alternatif çalışma olarak değil, aksine konservatuvarlardaki ses eğitimi derslerinde meşk sisteminin makam, usûl, form vb. unsurlarını besleyen bir ders materyali mahiyeti taşıdığı söylenilebilir.

6) Bu çalışmanın Klasik Türk mûsikîsi ve Türk halk mûsikîsi bölümlerinde de yapılabileceği görülmekte ve tavsiye edilmektedir.

7) Yapılan bu çalışmanın iyi bir icra için yeterli olmadığı, bununla birlikte nazarı birikimin gerekli olduğu da ifade edilmelidir.

8) Yapılan bu çalışmadaki eser ve egzersiz örneklerinin çeşitlendirilebileceği ve farklı eserlerin daha farklı nüans çeşitliliğine vesile olacağı düşünülmektedir.

9) Eserin icrasında melodiyle birlikte güftesinin de önemli olduğu anlaşılmış ve icra tekniklerinde güfte-beste ilişkisinin eserin belirleyici özelliklerinden olduğu ifade edilmiştir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author declares that have no competing interests.

Kaynakça

- Acar, Nuran. *Türkiye’de ses eğitiminin (Şan) gelişimi ve uzman görüşleri ile değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Behar, Cem. *Osmanlı/Türk Müzikisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Bişak Özdemir, Göknil. *Sözlü Türk Müziği’nde Yorum*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2013.
- Darbaz, Feridun. *Türk ve Batı Müziği*. İstanbul: Musiki Kültür Derneği Yayınları, 1973.
- Doğan, Can. “Ses Eğitimi”. *Türk Din Müzikleri El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Dural, Sami. *Türk Musikisi Meşk Geleneğinde Bir İcra; Hafız Sami*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kaya, Levent. *Ses Eğitimi Uygulamalarının Cami Görevlilerinin Ses Kullanma Becerilerine Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kolukırık, Kubilay. *Türk Müzik Tarihinde Dârü’l-Elhan ve Dârü’l-Elhan Mecmuası*. Kırşehir: Barış Kitap, 2015.
- Küçük Türk, Neslihan Yerli. *Meşk Sistemi ve Konservatuvar Eğitiminin Usta-Çırak İlişkisi Özelinde Üslup ve Tavrı Açısından Karşılaştırmalı Analizi*. İstanbul: İstanbul Okan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Nuran Ayaz vd. “Türk Makam Müziğinde Süsleme Elemanlarının Kullanımının Ses Eğitiminde Uygulanabilirliği”. *Ulakbilge* 6/31 (2005),
- Özbilen, Nesibe Özgül. *Fasıl Şarkıcılığı Açısından Türk Makam Müziğinde Süslemeler*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2007.
- Özcan, Nuri. “Dârülelhan”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Lokman. *Ney’deki Perde Baskı Karakterlerinin Tespiti ve Yorumlanması -Meşk Silslesi Özelinde-*. Ankara: Eğitim Kitabevi, 2022.
- Poyraz, Hasan Hüseyin. *Türk Müziği Nazariyatı ve Solfej Dersinin Geleneksel Meşk Sistemi İle Uygulanabilirliğine Yönelik Eğitimci Görüşlerinin İncelenmesi*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Say, Ahmet. *Müzik Sözlüğü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2002.
- Sevinç, Hatice Doğan. *Meşk Sistemi Bağlamında Taksim Formunda Üslûb Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2012.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Müzikleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Töreyn, Ayşe Meral. *Ses Eğitiminde Metot ve Uygulama*. Ankara: Akademisyen Yayıncılık, 2021. <https://doi.org/10.37609/akya.400>
- Tura, Yalçın. *Türk Musikisinin Meseleleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998.
- Akkuş, Asım. “Ey Güzellerden Güzel (Rast İlahi)”. YouTube. Yayın Tarihi 05 Nisan 2024. <https://youtu.be/oYF5LdV9KcY?si=k2s358Vm5d5NejpB>
- Rufai Fm. “Ey Güzellerden Güzel Hu Ahmet Özhan”. YouTube. Yayın Tarihi 25 Kasım 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=7rHnztnvNhg>
- Akkuş, Asım. “Ya Rabbena Yardım Eyle (Uşşak İlahi)”. YouTube. Yayın Tarihi 05 Nisan 2024. <https://youtu.be/GDpZqpN8gL4?si=WdraoZUEqbkWj4Wb>
- Akkuş, Asım. “Gel Seninle Gidelim (Saba İlahi)”. YouTube. Yayın Tarihi 05 Nisan 2024. <https://youtu.be/ZSGRkcDTWXM?si=eQ7SooMVLrZ8yycsY>
- Diyanet Tv. “Gel Seninle Gidelim Yürü Mevlâya & Ağla Gözüm Ağla Gülmezem Gayrı-Doç. Dr. Fatih Koca”. YouTube. Yayın Tarihi 21 Kasım 2022. https://www.youtube.com/watch?v=FRa7IoO_7qc
- Akkuş, Asım. “Ah Nice Bir Uyursun (Hicaz İlahi)”. YouTube. Yayın Tarihi 05 Nisan 2024. <https://youtu.be/7vje1uZtiPs?si=Sug4EtiX9r89Yf8h>

- Günaydın," Necip Fazıl. Bekir Sıtkı Sezgin - Göçtü Kervan Kaldık Dağlar Başında". YouTube. Yayın Tarihi 22 Kasım 2019. <https://youtu.be/E8yoJGGpRQc?si=ZPmSQmGMu9q1pV-Y>
- Akkuş, Asım. "Buyruğun Tut Rahmanın (Hicaz İlahi)". YouTube. Yayın Tarihi 05 Nisan 2024. https://youtu.be/B_5SxzkKqAM?si=-UKfecHAI_WibPmC
- Uzelli, "Buyruğun Tut Rahmanı - Kani Karaca (İlahiler ve Kasideler Albümü)". Youtube. Yayın Tarihi 20 Haziran 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=SK78vmsJR4o>
- Asım Akkuş, "Bu Aşk Bir Bahri Ummandır (Nihavend İlahi)". Youtube. Yayın Tarihi 05 Nisan 2024. <https://youtube.com/shorts/7jCoiBw1Uyo?si=pCRqXMYOW9XLqNw8>
- Poll Production, "Sami Özer - Bu Aşk Bir Bahri Ummandır (Official Audio)". Youtube. Yayın Tarihi 13 Haziran 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=0uR6f8XnwPw>
- Asım Akkuş, "Tende Canım Canda Cananım (Segah İlahi)". Youtube. Yayın Tarihi 05 Nisan 2024. <https://youtube.com/shorts/DjZZC77-jUw?si=Wehtwf1yNofd4BGS>
- Asım Akkuş, "Hak Bir Gönül Verdi Bana (Nikriz İlahi)". Youtube. Yayın Tarihi 05 Nisan 2024. <https://youtu.be/DQ0IGibrte4?si=2KELWvUStGntzpd9>
- İlahi Sesler, "Fatih Koca - Hak Bir Gönül Verdi Bana (Nikriz) (Lâ Mekân)". Youtube. Yayın Tarihi 23 Eylül 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=euGvpbbYmAA>
- Asım Akkuş, "Gubâr-ı Payine Almam (Şehnaz İlahi)". Youtube. Yayın Tarihi. 05 Nisan 2024. <https://youtu.be/IN8Cy3YjOql?si=fUiDyChJ- Lcu3vI>
- İlahi Sesler, "Gubar-ı Payine Almam Cihanı / Ramazan Manisi / On Kerre Demedim Mi Sana". Youtube. Yayın Tarihi 06 Aralık 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=GtGufippQx8>
- Asım Akkuş, "Bir Nokta İdim (Hicazkâr İlahi)". Youtube. Yayın Tarihi. 05 Nisan 2024. <https://youtu.be/fEMnMbOiOmw?si=XehSebCFardAADJw>
- Mona Müzik, "Ahmet Özhan - Bir Nokta İdim". Youtube. Yayın Tarihi. 25 Ekim 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=cUwh6KExoy0>



Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences
e-ISSN: 2757-8399
cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 278-292

Sâlih Re'fet'in Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî Adlı Eseri

Şâlih Re'fet's Work Named Şerh-i Kaşîde-i Mevlânâ Câmî

Maruf ÇAKIR

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türk İslam
Edebiyatı Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Turkish Islamic Literature
Kütahya/Türkiye

marufca@hotmail.com orcid.org/0000-0003-1220-4847

Yusuf YILDIRIM

Prof. Dr., Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve
Sanatları Anabilim Dalı
Prof. Dr., Bandırma Onyedi Eylül University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic History and Arts
Bandırma/Türkiye

yasef_yildirim@hotmail.com orcid.org/0000-0002-0324-3927

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 29.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 27.04.2024
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atf: Çakır, Maruf – Yıldırım, Yusuf. “Sâlih Re'fet'in Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî Adlı Eseri”.
Kocatepe İslami İlimler Dergisi 7/1 (Haziran 2024), 278-292.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1368902>

Cite as: Çakır, Maruf – Yıldırım, Yusuf. “Şâlih Re'fet's Work Named Şerh-i Kaşîde-i Mevlânâ
Câmî”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 278-292.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1368902>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> •
kiid@aku.edu.tr



© Maruf ÇAKIR – Yusuf YILDIRIM | Creative Commons Attribution-
Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Sâlih Re'fet'in Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî Adlı Eseri

Öz

Şerh sözlükte; “bir şeyi açıp yaymak”, “kesip yarmak”, “kapalı olan ifadeyi anlaşılır kılmak” gibi farklı şekillerde tarif edilmektedir. İstilahî olarak; “manayı açmak suretiyle bir konuyu anlaşılır kılmak için açıklamalarda bulunmak” anlamındadır. İslâmî literatürde zamanla her ilim dalının kendi şerh geleneği oluşmuş ve şârihler farklı ilim dallarındaki mühim -özellikle muhtasar- eserler üzerine şerhler kaleme almıştır. Şârihlerin amacı şerh edilen eserdeki kapalı ifadeleri açmak, örneklerle izah etmek ve eserde noksan kalan yanları tamamlamaktır. Şerh geleneği; dinî eserlerin anlaşılması çabası ile Arap coğrafyasında başlamış, daha sonra edebî eserleri de ihtiva ederek yaygınlaşmıştır. Sonraki asırlarda Fars edebiyatında da tercih edilen bir faaliyet olmuştur. Hz. Peygamber'in sözleri başta olmak üzere Müslümanlar için ehemmiyet arz eden metinler daha iyi anlaşılmaları için manzum, mensur veya manzum-mensur olarak tercüme ya da şerh edilmiştir. Hz. Ali (öl. 40/661), Ka'b b. Zühre (öl. 24/645?), İmam Bûsîrî (öl. 695/1296?) gibi geniş halk kitlelerince sevilen isimlerin eserlerine yapılan şerhler başta olmak üzere pek çok edebî eser bu geleneğin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Şerh geleneği Türk edebiyatında da mühim bir yere sahiptir. İslâmiyet'in kabulü ile başlayan yeni dinî öğrenme ve anlama ihtiyacı Türk müellifleri özellikle didaktik eserler vermeye sevk etmiştir. Satır arası Kur'ân tercümeleri ile başlayan bu süreç tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî içerikli eserlerin tercüme ve şerhlerinin yapılması ile devam etmiştir. Bu cihetle zaman içerisinde Arap ve İran coğrafyalarında mühim bir yer edinen şerh geleneği Türkler arasında da revaç bulmuştur. Türk edebiyatına en ziyade tesiri bulunan Fars ve Arap edebiyatının meşhur isimlerinin eserleri üzerine yapılan şerhler ise bu geleneğin mahsulleri içinde önemli bir yer tutmaktadır. Arap edebiyatından yapılan tercüme ve şerhler sayıca Fars edebiyatından daha azdır. Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221), Sa'dî-yi Şîrâzî (öl. 691/1292), Hâfız-ı Şîrâzî (öl. 792/1390?), Sâib-i Tebrîzî (öl. 1087/1676?) gibi İran edebiyatının meşhur isimlerinin yanı sıra Anadolu sahasında yaşamış olmakla birlikte eserlerini Farsça telif eden ve edebiyatımızı derinden etkileyen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 1273) eserlerine yapılan şerhler, şerh geleneğimizde Fars edebiyatının daha ziyade müreccah olmasına zemin hazırlamıştır. Farsça eserlerin Türk şerh geleneği üzerindeki tesirini göstermek bakımından öne çıkan bir diğer mühim isim de Molla Câmî'dir (öl. 898/1492). Asıl adı Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî olan müellif, İran edebiyatının en velûd isimlerindedir. Arapça eser verecek kadar bu dile hâkim olan Molla Câmî, öne çıkan eserlerini ise Farsça yazmış, toplamda kırk beşin üzerinde eser telif etmiştir. Molla Abdurrahman Câmî, kendisi henüz hayattayken Türk şair ve şârihlerin dikkatini çekmiş, onun eserleri ve üslubu örnek alınarak eserler verilmiş, bunun sonucu olarak onun tesiri pek çok şairin manzumelerinde izhar olmuştur. Öte yandan zamanla Anadolu sahasında Molla Câmî'nin birçok eseri Türkçeye tercüme edilmiş ve bunlardan bazıları üzerine şerhler de kaleme alınmıştır. Onun Türk edebiyatına tesirinin bir nişanesi de besmelenâmelerdir. İslâmî eser tertip geleneğinde müellifler eserlerine besmele, hamdele ve salvele ile başlarlar. Molla Câmî de eserlerine ve eserlerindeki bazı bölümlere besmele muhtevalı şiirler ile başlamayı tercih etmiştir. Bu kullanım zamanla besmelenâme türü şiirler yazılmasına zemin hazırlamıştır. Bu makalede Molla Câmî'nin besmelenâme türünde kaleme almış olduğu bir kasîdesine, 20. yüzyılda yaşamış Sâlih Re'fet Efendi (öl. ?) adlı bir şârih tarafından yapılan şerh tanıtılacaktır. Çalışmamızda öncelikle şârih Sâlih Re'fet Efendi ile ilgili malumat sunulacaktır. Ardından Molla Câmî'nin, besmelenâme türünün Türk edebiyatında ortaya çıkması ve gelişimi sürecine etkisi bu şerh bağlamında değerlendirilecektir. Son bölümde ise Sâlih Re'fet Efendi'nin şerh metnine çeviri yazı olarak yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Şerh, Molla Câmî, Besmelenâme, Sâlih Re'fet Efendi.

Şâlih Re'fet's Work Named Şerh-i Kaşîde-i Mevlânâ Câmî**Abstract**

In the dictionary, the commentary is defined in different ways, such as "opening and spreading something," "cutting and splitting," and "making a closed expression understandable." Technically, it means "making explanations to make a subject comprehensible by opening the meaning". In Islamic literature, each branch of science has developed its commentary tradition over time, and commentators have written commentaries on essential works in different branches of science. The commentators aim to open and explain the closed expressions with examples and complete the works' deficiencies. The commentary tradition started in Arabic geography with the effort of understanding religious works and then became widespread by including literary works. It also became a preferred activity in Persian literature in the following centuries. The critical texts for Muslims and the words of the Prophet were translated or commented in poems and prose to be better understood. Many literary works, especially the commentaries on the works of names such as Hz. Ali (d. 40/661), Ka'b b. Zühêyr (d. 24/645?), Imam Bûsîrî (d. 695/1296?), prepared the ground for the spread of this tradition. The tradition of commentary also has an essential place in Turkish literature. The need to learn and understand the new religion that started with the acceptance of Islam led Turkish authors to produce didactic works. This process, which began with the translation of the Qur'an, continued with the translation and commentary of religious works such as tafsir, hadith, and fiqh. In this respect, the tradition of commentary, which gained an important place in Arab and Iranian geographies over time, also found favor among the Turks. Commentaries on the famous names of Persian and Arabic literature that have the most influence on Turkish literature take an essential place among the products of this tradition. Translations and commentaries from Arabic literature are fewer in number than those from Persian literature. Ferîd al-Dîn Attâr (d. 618/1221), Sa'dî-yi Şîrâzî (d. 691/1292), Hâfiz-i Şîrâzî (d. 792/1390?), Sâib-i Tabrîzî (d. 1087/1676?), as well as the commentaries on the works of Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (d. 1273), paved the way for Persian literature to be more favored in our commentary tradition. Another important name that stands out in showing the influence of Persian works on the Turkish commentary tradition is Molla Jâmî (d. 898/1492). The author, whose real name was Nûr al-Dîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Aḥmad b. Muḥammad al-Jâmî was one of the most prolific figures of Persian literature. Molla Jâmî wrote his most prominent works in Persian and composed over forty-five works. Molla Abdurrahman Jâmî attracted the attention of Turkish poets and commentators. His works and style were taken as an example, and his influence was reflected in many poets' poems. Therefore, many of Molla Jâmî's works were translated into Turkish, and some of them were even interpreted. Another sign of his influence on Turkish literature is the *besmelenâmes*. In the Islamic tradition, authors begin their books with the *besmele*, *hamdala* and *salwala*. Molla Jâmî, on the other hand, preferred to start his books and some chapters with poems containing *besmele*. This usage paved the way for writing *besmelenâme* type poems over time. This article introduces a commentary in the genre of *besmelenâme* by a 20th-century commentator named Sâlih Re'fet Efendi (d. ?) on one of Molla al-Jâmî's *qasida*. In this context, it first presents information about Sâlih Re'fet Efendi. Then, it evaluates Molla Jâmî's influence on the emergence and development of the *besmelenâme* genre in Turkish literature. The last chapter includes the text of Sâlih Re'fet Efendi's commentary as a translation.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Commentary, Mollâ Jâmî, Basmelenâme, Şâlih Re'fet Efendi.

Giriş

Türklerin İslâm ile müşerref olmasıyla başlayan İslâmî Türk edebiyatı Anadolu sahasında kök salmış, bu münbit topraklarda çevre kültürlerden -Arap ve Fars edebiyatından- beslenerek velûd çağlar yaşamıştır. Üç kadim kültürün zengin mirası ve verimli dilleri ile gelişmiş, dünya edebî hazinelerine binlerce değerli eser katmıştır. Bu eserlerde Arap ve Fars edebiyatlarının katkısı yadsınamaz. Şairlerimiz özellikle İran coğrafyası şairlerinden etkilenmiş, onların eser ve üsluplarını örnek alarak ilk eserlerini oluşturmuşlardır. Farsçadan yapılan tercümelemler de bu tesirin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ferîdüddin Attâr, Sa'dî-yi Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Molla Câmî gibi meşhurların eserlerinin çevirileri bu tercümelemler içinde mühim bir yekûn tutmaktadır. Tercümelemlerin yanı sıra dikkat çeken bir diğer faaliyet de yine bu isimlerin eserlerine yapılan şerhler olmuştur. 15. yüzyılda başlayan ve 18-19. yüzyıllarda yoğunlaşan şerh çalışmalarında şârihler, kendilerinden önce kaleme alınan eserleri, zamanla gelenek hâlini alan bir üslup ile yorumlayıp Türk edebiyatına kazandırmışlardır.¹

Fars edebiyatının en meşhur simalarından biri olan Molla Câmî, bir kısmı günümüze ulaşmamış kırk beşten ziyade eser kaleme almıştır.² Onun ilk olarak *Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn*'i Türkçeye tercüme edilmiş ve Türk şairleri arasında en çok ilgi gören eserlerinden biri olmuştur. *Yûsuf u Züleyha* adlı mesnevîsi ise bu alanda eser veren birçok şaire örnek olmuş, eserin Türkçeye tercümelemleri yapılmış ve ona nazireler yazılmıştır.

Molla Câmî'nin üç ciltten oluşan dîvânı ise Türk mütercim ve şârihlerin ilgisine pek mazhar olmamıştır. İlhâmî³ ve Hasan Necatî'nin⁴ *Fâtihatü's-şebâb*'dan yaptıkları kısmî tercümelemleri saymazsak şairin dîvânları Türkçeye neredeyse aktarılmamıştır. Bu durumun bir istisnası olarak Molla Câmî'nin dîvânlarından seçilen bazı kasîde ve gazeller üzerine yapılan şerhler gösterilebilir.⁵ Bu çalışmada Sâlih Re'fet Efendi'nin Molla Câmî'ye ait besmelenâme türündeki kasîdeye yazdığı şerh tanıtılacaktır.

Besmelenâme türünün ortaya çıkışı ve edebiyatımızda bu türün serencamı çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Müberra Gürgendereli'nin *Türkçe Mesnevîlerde Besmele Şiirleri*⁶ adlı kitabı ve Kadir Turgut'un *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*⁷ başlıklı doktora tezi ile Ahmet Sevgi'nin "Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri"⁸, Enes Yıldız'ın "Nûşî'nin Tevşîhu'l-Letâif Adlı Mesnevîsinde Yer Alan Besmelenâme"⁹, Emrah Bilgin'in "Türk İslâm Edebiyatında Besmelenâme Türü ve Besmele İçerikli Metinlerin Tasnifine Dair Bir Deneme"¹⁰ başlıklı makaleleri, Molla Câmî'nin edebiyatımızdaki tesirleri ve besmelenâme konularında daha önce yapılmış çalışmalardan bazıları olarak zikredilebilir. Bu çalışmada ise Sâlih Re'fet Efendi'nin mezkûr şerhi bağlamında Molla Câmî'nin, besmelenâme türünün Türk edebiyatında ortaya çıkışı ve gelişim süreci üzerindeki etkisi değerlendirilecektir.

¹ Ömür Ceylan, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mart 2023). Ayrıca bk. Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 32-56.

² Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mart 2023). Asaf Halet Çelebi, Molla Câmî'nin eserlerinin büyük kısmını tanıttığı *Molla Câmî* adlı kitabında bu eserlerden seçkilere de yer vermiştir. Bk. Asaf Halet Çelebi, *Molla Câmî* (Ankara: Hece Yayınları, 2002).

³ İlhâmî, *Tercüme-i Dîvân-ı Câmî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 367).

⁴ Hasan Necatî, *Dîvân-ı Câmî Tercümesi* (Kütahya: Zeytinoğlu Kütüphanesi, 315).

⁵ Örnek olarak bk. Seyyid Mehmed Tevfik Efendi, *Neş'e, Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*, haz. İsmet İpek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017).

⁶ Müberra Gürgendereli, *Türkçe Mesnevîlerde Besmele Şiirleri* (İstanbul: Acar Bilgi Merkezi, 2010).

⁷ Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

⁸ Ahmet Sevgi, "Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50.

⁹ Enes Yıldız, "Nûşî'nin Tevşîhu'l-Letâif Adlı Mesnevîsinde Yer Alan Besmelenâme", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 6/3 (Ağustos 2020), 615-635.

¹⁰ Emrah Bilgin, "Türk-İslâm Edebiyatında Besmelenâme Türü ve Besmele İçerikli Metinlerin Tasnifine Dair Bir Deneme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 87-117.

Makalenin sonunda mezkûr eserin transkripsiyonlu metni verilecektir. Eserin çeviri yazı metni oluşturulurken metnin orijinal hâline mümkün mertebe müdahale edilmemiştir. Bununla birlikte özel isimlerin yazımında büyük harf kullanımına özen gösterilmiş, gerekli yerlerde parantez ile örnek harf ve kelimeler verilmiştir. Harf isimlerinin metne karışmaması için kökleri italik yazılmıştır. Zarf fiillerin ve zamirlerin yazımında günümüz telaffuzu tercih edilmiş; metinde “olub”, “edib”, “anuñ” şeklinde geçen ifadeler “olup”, “edip”, “onun” biçiminde yazılmıştır. Farsça orijinal metnin transkripsiyonlu hâli köşeli parantez içinde ilgili beytin altına eklenmiştir.

1. Sâlih Re'fet Efendi

Sâlih Re'fet Efendi, görece yakın bir asırda yaşamış olmasına karşın hakkındaki malumat sınırlıdır. 19. yüzyılın başında, 1229/1813-14 yılında doğduğu bilinmekle beraber ölüm tarihi belli değildir. *Hâtîmetü'l-Eş'âr*'da (*Fatîn Tezkiresi*) Sâlih Re'fet hakkında kısaca şu bilgiler verilmektedir:

“Nâzım-ı mûmâ-ileyh Sâlih Re'fet Efendi Dersâadet'de bin iki yüz yirmi dokuz târihinde kadem-nihâde-i sâha-i vücûd olup iki yüz elli târihlerinde atık-i bâb-ı defterîde vâki metrûk mevkufât kalemine müdâvemete mübâşeretle iki yüz elli sekiz târihlerinde mâliye hazînesinde vâki cerîde muhâsebesine nakl-ı memûriyet eyleyüp derkâr olan liyâkât u kâbiliyeti iktizâsınca iki yüz altmış iki senesi uhdesine hâmise rütbesi tevcih buyrulmuştur. Mûmâ-ileyhin bir mikdâr tevârih-i güzîde ve eş'âr-ı pesendîdesi vardır.”¹¹

Metinden anlaşılacağı üzere Sâlih Re'fet, tarih manzumeleri ve diğer şiirleri beğenilen bir şairdir. Bununla birlikte “bir miktar” ifadesi bizi, şairin çok fazla şiir yazmadığı düşüncesine sevk etmektedir. Nitekim ilerleyen bölümlerde üzerinde durulacak olan dîvânı 72 sayfadan ibaret olup bunun mühim bir kısmı tarih manzumelerinden müteşekkildir.

Şair ile ilgili *Fatîn Tezkiresi* dışında iki farklı kaynakta bilgi mevcuttur. Bunlardan *Sicill-i Osmânî*'de *Fatîn Tezkiresi*'ne benzer bilgilere ek olarak Sultan Abdülaziz devri başlarında vefat ettiği bilgisi yer almaktadır.¹² Bu durumda şairin, Sultan Abdülaziz'in tahta çıktığı 1277/1861 tarihinden sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. Onunla ilgili bilgi veren bir diğer kaynak olan *Tuhfe-i Nâilî*'de 1260/1844 yılında hayatta olduğuna dair bilgi mevcuttur.¹³ Bu bilgi, o tarihlerde otuzlu yaşlarında olan şair için normal karşılanabilir bir malumdur. Tarafımızca tespit edilen *Sâlih Re'fet Dîvânı* nüshasında yer alan tarih manzumeleri incelendiğinde ise şairin kaleme aldığı en son tarih manzumesinin altında 1289/1872 tarihine tesadüf edilmektedir. Bu tarihe ait şiir sayısı üçtür. Dolayısıyla Sâlih Re'fet'in 1289/1872 tarihine kadar hayatta olduğunu söylemek mümkündür. Adı geçen kaynaklardan *Fatîn Tezkiresi*'nde şaire ait aşağıdaki şiirinin tamamı, *Tuhfe-i Nâilî*'de ise bir kısmı örnek olarak verilmiştir:

1 Dil-i dânyâyı şeydâ eyleyen gîsû-yı dilberdir
Beni her kârdan hâlî koyan hâl-i muanberdir

2 Değişmem mülket-i fağfûra çîn-i ebruvânın ben
Gözüm nûrudur ol âhû cemâlî mâh-ı enverdir

3 Hilâl ebrûları çeşmânî dil-cû hâttıdır şebbû
Kad-i zîbâsı bir ter dilber-i ferhunde-ahterdir

4 Olur her bir sözümden şîve-i diger zihî peydâ
Cihânda var ola yokdur misâli bende perverdir

5 Onun ta'rif-i hüsnü hayli müşkildir Hudâ âlim
Ne yapsın Re'fet-i nâcâr kim kemter suhanverdir¹⁴

¹¹ Fatîn Davud, *Hâtîmetü'l-Eş'âr (Fatîn Tezkiresi)*, haz. Ömer Çiftçi (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 138.

¹² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4/1370.

¹³ İnehanzâde Mehmed Nâil, *Tuhfe-i Nâilî* (B.y.: y.y., 1949), 1/296.

¹⁴ İnehanzâde Mehmed Nâil, *Tuhfe-i Nâilî*, 1/296.

Mezkûr manzume, Sâlih Re'fet *Dîvânı*'nda da mevcuttur.¹⁵ *Sicill-i Osmânî*'de kendisinden "şâir-i mâhirdir" şeklinde bahsedilmekle beraber onun herhangi bir eserinden söz edilmemektedir.¹⁶ Elimizdeki şerh nüshasında da şairle ilgili bilgi verilmemekte, eserin sonunda yer alan: "Defter-hâne-i Hâkânî Cerîde-i Nüfûs Kalemî Ketebesinden Hâfız Sâlih Re'fet Efendi'nin eser-i hâmeleridir." ibaresinden başkaca bir malumat sunulmamaktadır.¹⁷ 1290/1874 yılında İstanbul'da neşredilen eserin telif tarihi bulunmamaktadır.

Sâlih Re'fet'e ait olduğunu düşündüğümüz bir diğer eser Molla Câmî'nin *Yûsuf ile Züleyha* mesnevîsinin tercümesidir. Çalışmamızın konusu olan şerhte olduğu gibi burada da şair, Molla Câmî'nin bir eseri üzerinde çalışmış, şerh yerine bu kez tercüme faaliyetinde bulunmuştur. Her iki eserin neşir tarihi 1290/1873-74'tür. Şaire ait incelediğimiz son eserin *Dîvânı*'dır. Hâlen üzerinde çalışma yapmakta olduğumuz dîvânın sonunda yer alan hicrî 1288 tarihi milâdî 1871/72 yıllarını işaret etmektedir. Her sayfası numaralandırılmış olan eser iki beyitlik bir münâcât ile başlamaktadır. Ardından "İbtidâ-yı Gazeliyyât" başlığı altında iki sütun hâlinde yer yer cetvelenmiş sayfalarda gazeller sıralanmaktadır. Gazellerin son beyitleri ortalanmış olarak verilmiştir. On altıncı sayfaya kadar 36 adet gazel bu şekilde sıralanmıştır. Gazellerin ardında birer sayfada "Tercüibend" ve "Tahmîs-i Gazel-i Azmî" başlıklarıyla iki adet şiir mevcuttur. Peşinden "İbtidâ-yı Mukattaat" başlığı yer almaktadır. Bu bölümü takiben devlet adamlarına ithaf edilen şiirler ve ardından "Ebyât" başlığı vardır. Bu bölümden sonra muamma ve lugazlar verilmiş, ardından dîvânın sonuna kadar devam edecek olan "Tevârih" kısmına geçilmiştir.

Şairin yazmış olduğu tarih manzumelerinin tarih olarak en sonuncusu yukarıda da belirtildiği üzere hicrî 1289'a işaret etmektedir. Bu da milâdî 1872/73 yıllarına karşılık gelmektedir. Bu tarih de yukarıda zikredilen diğer eserlerinin tarihleri ile yakınlık arz etmekte ve şairin 1873 yılında hâlâ hayatta olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada üzerinde duracağımız eser müellifin vefatından sonra neşredilmiş olsa bile dîvânında kaleme almış olduğu mezkûr tarih manzumesi 1873'te vefat etmemiş olduğunun göstergesidir.

Sâlih Re'fet'in bilinen bu üç eserinden hareketle iyi bir eğitim aldığı söylemek mümkündür. Molla Câmî'nin eserlerini tercüme edecek ve şiirine şerh yazabilecek düzeyde Farsça bilmesi bunun işareti olarak görülebilir. "... cerîde muhâsibesine nakl-ı memûriyet eyleyüp derkâr olan liyâkât u kâbiliyeti iktizâsınca iki yüz altmış iki senesi uhdesine hâmise rütbesi¹⁸ tevcih buyrulmuştur"¹⁹ ifadesi şairin meslekî hayatta da başarılı olduğunun göstergesidir. Sâlih Re'fet'in hayatı ve eserleri ile ilgili yukarıda zikredilenler çıkarımlar dışında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

2. Besmelenâme Türü ve Molla Câmî

Türk edebiyatının sözlü aktarım kültüründen yazılı edebiyata geçiş süreci bir anda olmamıştır. İslâm sonrası dönemde kültürel değişim ve dönüşümün etkileri edebî sahada da görülmüş; kulaktan kulağa aktarım alışkanlığı yerini yavaş yavaş yazılı eser bırakma çabalarına terk etmiştir. Geçiş süreci olarak adlandırılan bu evrede Türk edebiyatının teşekkülünde İran edebiyatının katkısı yadsınamaz. Bilhassa yeni kullanılmaya başlanan aruz vezni ile mesnevi, kaside, gazel gibi nazım şekillerinin Türk şairlerce benimsenmesi ve bu konuda ustalaşılması zaman almıştır. Şairlerimiz bu süreçte özellikle İran coğrafyası şairlerinden etkilenmiş, onların eser ve üsluplarını örnek alarak ilk eserlerini oluşturmuşlardır. Tevhid, münâcât, na't, mevlid gibi İslami edebiyata ait türler ile bu türlerde oluşturulan manzumelerde yoğun olarak kullanılan kavram ve mazmunların tercihinde İran

¹⁵ Hâfız Sâlih Re'fet Efendi, *Dîvân* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz FB 338), 5.

¹⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4/1370.

¹⁷ Hâfız Sâlih Re'fet, *Şerh-i Kaside-i Mevlânâ Câmî* (İstanbul: Hadika Matbaası, 1290/1874).

¹⁸ Hâmise rütbesi; "Mülkî rütbelere birinin adıdır. Mülkî rütbelere ilk mertebesiydi. Askerî mülâzıma muadildi. Bu rütbe sahipleri resmî günlerde bu rütbeye mahsus sirmalı esvap giyer, kılıç da takardı. Yalnız ricalden sayılmadıkları için teşrifata dahil değildiler. Hâmise rütbesini haiz olanlara 'hamiyetlû' elkabı kullanılırdı." M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 1993), 1/350.

¹⁹ Fatîm Davud, *Hâtîmetü'l-Eş'âr*, 138.

ediplerinin tesiri görülmektedir. Ferîdüddin Attâr, Sa'dî-yi Şîrâzî, Hâfız, Senâî ve Molla Câmî gibi İran coğrafyası şairleri Türk şairlerin dikkatini en çok çeken isimler olmuştur. Molla Câmî'nin Türk edebiyatı üzerindeki tesiri ile ilgili çeşitli çalışmalarda pek çok izahat mevcuttur.²⁰ Burada bu konu üzerinde uzun uzun durulmayacak, yalnızca besmelenâme türü ve bu türün Osmanlı edebiyat sahasında ortaya çıkışı ve gelişimine Molla Câmî'nin katkısı hakkında bilgiler verilecektir.

2.1. Besmele ve Bismelenâme

Besmele, Kur'an-ı Kerîm'de 114 kez tekrarlanan "Bismillâhırrahmânırrahîm" ifadesinin adıdır. "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın (cc) adıyla" anlamına gelen bu cümle Tevbe sûresi hariç tüm sûre başlarında yer almakta, ayrıca Neml sûresinde ayet olarak geçmektedir.²¹ Kur'an'da bu kadar tekrar edilmesi, bismelenin önemine işaret olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte "Cibrîl-i Emin bana vahiy getirdiği zaman ilk önce 'Bismillâhırrahmânırrahîm' derdi."²² hadisi de bismelenin İslâm dinindeki mühim yerine işaret eder. "Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığınırım." anlamındaki "e'üzü billâhi mine's-şeytânî'r-racîm" ifadesi ile birlikte okunduğunda müminlere, sığınma ve emniyette olma hissini vermesinin yanı sıra: "Besmele ile başlamayan iş güdüktür/sonuçsuzdur."²³ manasındaki hadîs-i şerîfe istinaden her işe besmele ile başlamak inananlara, yaptığı işin hayırla sonuçlanacağı duygusu verir. Bu sebeple her işe besmele ile başlamak, Müslümanlar arasında oldukça yaygın bir tutumdur. Nitekim Müslüman müellifler, dinî içerikli olsun ya da olmasın, asırlar boyunca eserlerine besmele ile başlamışlardır. Şairler dîvânlarına lafzen besmele ile başlamazlarsa, dinî bir vecibe olarak görüldüğü için bunu manen yerine getirirlerdi. Hz. Peygamber'in resmî ve husûsî bütün yazışmalara besmele ile başlaması da şüphesiz bu davranışın sünnet bilinciyle yerine getirildiğinin bir göstergesidir.²⁴

Eserlere besmele ile başlamak yukarıdaki saiklerle bir gelenek hâline gelmiştir. Bu gelenekten başka bismelenin ehemmiyeti, faziletleri, tefsiri, gramer özellikleri gibi konulara da her dönem Müslümanlarca önem verilmiş, tefsirlerde -özellikle Fâtiha sûresinin tefsiri yapılırken- bu mevzular ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Besmele ile ilgili bu meseller zamanla müstakil eserlere konu olmuş; besmele risaleleri, besmele tefsirleri gibi mensur eserler telif edilmiştir. Arap coğrafyasında besmele hakkındaki müstakil eserlerin bilinen ilk örneği 10. yüzyılda²⁵ ortaya çıkarken Anadolu sahasında bilinen ilk örneği 13. yüzyılda Hacı Bektaş Velî tarafından yazılmıştır.²⁶ Öte yandan bismelenin faziletlerini anlatan manzumeler yazmak da şairler arasında zamanla yaygınlık kazanmıştır.²⁷ Gerek dîvânlarda gerekse de mesnevîlerde besmele muhtevalı manzumelere yer vermek zamanla bismelenâme türünün ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

2.2. Türk Edebiyatında Bismelenâme Türü ve Molla Câmî'nin Tesiri

Türklerin Müslüman olması ile edebiyatta başlayan İslâmî tesir; vezinden nazım birimine, türlerden muhtevaya her cihetiyle Türk şiirini dönüştürmüştür. Her yönü ile yeni dinin tesiri ile şekillenen Türk edebiyatı, Arap ve İran toplumlarında oluşan İslâm edebiyatı geleneğini benimsemiş, örnek almış ve kendi İslâmî edebiyat çizgisini kurmuştur. Türler ve

²⁰ Detaylı bilgi için bk. Muhsin Macit, "Molla Câmî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri I", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 7/20 (Ocak 1991), 519-529; Kadir Turgut, *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*; Çelebi, *Molla Câmî*, 49-66; Okumuş, "Câmî, Abdurrahman".

²¹ en-Neml 27/30.

²² Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayib el-Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/72.

²³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayib el-Arnaûd (y.y: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 14/329 (No. 8712).

²⁴ M. Uğur Derman - Mustafa İsmet Uzun, "Besmele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08.04.2023).

²⁵ İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 52-58.

²⁶ Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 408. Ayrıca bk. Hamiye Duran, "Besmele Tefsiri", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 33 (2005), 459-474.

²⁷ Besmele muhtevalı şiirler içeren mesnevîler için bk. Gürgendereli, *Türkçe Mesnevîlerde Besmele Şiirleri*.

muhtevaları söz konusu olduğunda bu iki kültürü model edinen Türk şairler zamanla kendi özgün mecrasına ulaşmış, klasik edebiyat olarak adlandırılan yüksek söyleyiş seviyesine erişmiştir.

Türk edebiyatında besmelenâme türünün ortaya çıkmasında Molla Câmî'nin tesiri mühimdir. Molla Câmî, dîvânlarına besmele muhtevalı şiirler ile başlamayı adeta ilke edinmiştir.²⁸ Dîvânlarının dışında *Silsiletü'z-zeheb*, *Yûsufu Züleyhâ*, *Tuhfetü'l-ahrâr*, *Sohbetü'l-ibrâr*²⁹ gibi birçok eserinde besmelenâme türünde manzumeler en başta yahut bölüm başlarında bulunmaktadır. Bu durum klasik Türk edebiyatı şairlerine de tesir etmiş Alî Şîr Nevâî (öl. 906/1501), Ahmed Paşa (öl. 902/1496-97), Latîfî (öl. 990/1582), Lâmiî Çelebi (öl. 938/1532), Nahîfî (öl. 1151/1738), Muhyî Çelebi (öl. 1005/1596), Vücûdî (öl. 1021/1612), Sezâî-i Gülşenî (öl. 1151/1738) gibi şairler de eserlerine besmele ile başlamışlardır.³⁰

Molla Câmî'nin tesiri yalnızca besmelenâme türünde örnek alınması ile kalmamış, şairler aynı zamanda onun besmelenâme türündeki eserlerini tanzir de etmişlerdir. Ali Şîr Nevâî başta olmak üzere Lâmiî Çelebi, Hâkânî Mehmed (öl. 1015/1606), Celîlî (öl. 977/1569), Yahya Bey (öl. 990/1582), Atâî (öl. 1045/1635), Nâilî (öl. 1077/1666) gibi isimler Câmî'nin *Tuhfetü'l-ahrâr* adlı mesnevîsinin başında yer alan besmele manzumesine nazireler yazmışlardır. Bu manzumeden başka, Molla Câmî'nin *Fâtihatü's-şebâb* isimli dîvânında yer alan on dokuz beyitlik besmele muhtevalı şiiri de İsmail Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) dikkatini celp etmiş gibidir. Zira onun kaleme aldığı *Kasîde-i Ferîde* adlı şiiri Câmî'nin mezkûr manzumesine muhteva olarak benzetmekte ve onun gibi -besmelenin harf sayısına işaret olarak- on dokuz beyitten oluşmaktadır. Yine aynı kasîdenin Mehmed Tevfik Efendi ve Rızâeddîn Remzî er-Rıfâî tarafından 19. yüzyılda yapılan şerhleri de mevcuttur. Mehmed Tevfik Efendi, *Neş'e* adlı eserinde bu kasîdenin dışında Molla Câmî'nin sekiz kasîdesini daha şerh etmiştir.³¹ Çalışmamıza konu olan eser de yine bu manzumenin şerhidir.

3. Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî

Sâlih Re'fet Efendi, *Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî* adını verdiği bu eseri, Molla Câmî'nin *Fâtihatü's-şebâb* isimli dîvânında yer alan on dokuz beyitlik besmele manzumesini şerh etmek üzere kaleme almıştır. Eser on iki sayfadan oluşmaktadır. Sayfalara üstte ortada olacak şekilde numaralar verilmiştir. İç kapakta en üstte "*Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî*" ibaresi yer almakta, sayfa ortasında müellif adı "Hâfız Sâlih Re'fet" olarak kaydedilmekte ve en altta "İstanbul Hadîka Matbaasında tab' olunmuştur. 1290" cümlesi bulunmaktadır.

1290/1874 yılında İstanbul'da neşredilen eserin sonunda yer alan "temmet" ibaresinden sonra herhangi bir tarih kaydı olmadığından telif tarihi bilinmemektedir. Burada bulunan: "Defter-hâne-i Hâkânî Cerîde-i Nüfûs Kalemi ketebesinden Hâfız Sâlih Re'fet Efendi'nin eser-i hâmeleridir." ifadesi yazarın o tarihte hâlen hayatta olması ihtimaline işaret eder. Arka iç kapakta yer alan: "Tekrâr tab'ı şârihe mahsûs olup mühr-i mahsûs ile memhûr olmayan nüshalara sahte nazarıyla bakılacaktır." ikazı da bu olasılığı güçlendirmektedir.

Osmanlı edebiyatında şârihler, Arapça ve Farsça edebî metinlere yazdıkları şerhlerde genel kabul görmüş bir yol takip etmişlerdir. Öncelikle kelime ve terkiplerin Türkçe karşılıkları ve terkiplerle kazandıkları anlam ilgileri verilir. Terkip ve mazmunların izahatı yapılır, literatürdeki -özellikle ayet ve hadislerde yahut meşhur şairlerde- kullanımları kalıplaşmış ifadelerle okuyucuya sunulur. Bu izahatın ardından metinden yahut beyitten hâsıl olan anlam verilir.³² Takip edilen bu yol tercüme ve şerh kavramlarının -özellikle Arapça ve Farsça eserlerin izahı ve yorumlanması mevzubahis olduğunda- edebî

²⁸ Sevgi, "Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri", 5.

²⁹ Molla Câmî'nin *Tuhfetü'l-ahrâr* ve *Sohbetü'l-ibrâr* adlı eserlerine yapılan şerhler için bk. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 477-478.

³⁰ Yusuf Yıldırım, "Şeyh Rızâeddîn Remzî ve Şerh-i Rumûzât-ı Câmî'si", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2023), 121-157.

³¹ Mezkûr şerhlerle ilgili bilgi için bk. Yıldırım, "Şeyh Rızâeddîn Remzî ve Şerh-i Rumûzât-ı Câmî'si", 121-157.

³² Ceylan, "Şerh" (Erişim 5 Mart 2023).

faaliyetlerde sıklıkla birlikte anılmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum zamanla bu kavramların bazen birbirlerinin yerine kullanılmaları sonucunu da doğurmuştur.³³ Sâlih Re'fet ise mezkûr manzumeyi şerh ederken gelenekselleşen tertibin aksine şu yolu izlemiştir; önce şerh edilecek beyti yazmış, ardından "mahsûl-i beyt" ifadesi ile kısa açıklamalara yer vermiştir. Şârihin, beyitlerin şerhini çoğu zaman üç-dört satırla sınırlı tutması, eseri bilinen şerh usulünden uzaklaştırmaktadır. Zira şârih, şerh geleneğinde izlenen -yukarıda da zikredildiği gibi- önce manasını verme, sonra şerhini yapma sonra da hâsıl olan mesajı verme şeklindeki metodu uygulamamıştır. Bu durum eseri şerhten ziyade tercüme hüviyetine yaklaştırmaktadır. Hatta denilebilir ki Sâlih Re'fet şerh ve tercüme kavramlarını bir arada değerlendirmiş, bazen kısmen şerh yapmış bazen beytin tercümesi ile yetinmiştir. Örneğin 2, 6, 13, 16, 17, 18 ve 19. beyitler yalnızca tercüme olarak değerlendirilebilir. Bu beyitlerde şârih ya sadece beytin tercümesini yapmış ya da: "Sîni bıçkıya teşbih buyurmuşlardır." cümlesinde olduğu gibi kısa bir açıklamaya yer vermiştir. Ancak 5. beyte bakılınca şârihin şerh ve tercümeyi bir arada tek paragrafta yaptığı görülür. Benzer durum diğer beyitler için de söz konusudur. Sâlih Re'fet tercüme, hâsıl-ı beyt ve şerhe ayrı başlık verme /paragraf açma yoluna gitmemiş, dizelerle ilgili bütün işlemleri tek paragraf içerisinde yerine getirmiştir.

Metnin geneline bakılarak Sâlih Re'fet Efendi'nin Farsçayı eser tercüme edecek kadar iyi bildiğini söylemek mümkündür. Şârihin, şerh boyunca sade ve anlaşılır bir dil kullandığı görülmektedir. Beyitlerdeki söz sanatlarını, özellikle teşbihleri açıklamaya gayret etmiştir. Beyitleri açıklarken teferruata girmeden; sözcüklerin manalarını açıklama, mazmunların meşhur şairlerce kullanımına örnekler verme, edebî sanatları tek tek tespit etme, hâsıl olan manayı genişçe izah etme gibi şerh geleneklerini yerine getirmeden özet bilgi vermesi, az kelim kullanmaya gayret ettiği izlenimi vermektedir. Örneğin; 12. beyti şerh ederken: "Bu cihetle *dü rî* ve *dürîde* olan san'at, ehlinin ma'lûmudur." diyerek buradaki cinas sanatını vermeye ve genişçe izahata gerek duymamış, hâsıl olacak manayı da okuyucuya havale etmiştir. Aynı tutumu 2, 6, 9, 13, 16, 17, 18, 19 numaralı beyitlerde de gösteren Sâlih Re'fet mezkûr beyitlerde adeta "fazla söze gerek yok" demektedir.

Eserde eksik olarak kabul edilebilecek bir diğer husus da sebab-i te'lîf yahut girizgâh gibi bir bölüm olmadan doğrudan şerhe başlanmasıdır. Pek çok eserin müellifi hakkında muhtelif ipuçları -hatta bazen detaylı bilgiler- barındıran bu bölümlerin noksanlığı hem yazarın eseri yazma gayesini anlamamıza hem de kendisi ile ilgili bilgilere ulaşmamıza engel olmaktadır. Burada noksan kalan bir diğer husus da şârihin, Molla Câmî ve eseri ile ilgili düşünceleridir. Zira sebab-i te'lîflerde şârihler genellikle şerhe konu olan eser ve müellifleri ile ilgili fikirlerini de paylaşmaktadırlar. Sâlih Re'fet tüm bunları eksik bırakarak doğrudan beyitleri şerh etmeye başlamıştır. Burada şârih, Mollâ Câmî ve eseri hakkında okuyucuların az-çok bilgi sahibi olduğunu düşünerek sözü uzatmadan konuya girmeyi tercih etmiş olabilir. Ancak bu durumda bile sebab-i te'lîfin eksikliği eseri tanımaya engel olmuştur kanaatindeyiz.

³³ Detaylı bilgi için bk. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 15-19.

Sonuç

İranlı mutasavvıf şair Molla Câmi, sadece düşünceleriyle değil, aynı zamanda tasavvufî şiirin gelişimi açısından da Türk edebiyatını derinden etkilemiştir. Yazdığı hemen her eseri Türkçeye tercüme edilmiş, üzerine şerhler yazılmış, bazı şairlerce nazireler kaleme alınmıştır. Klasik Türk şiirinde, dîvân veya mesnevîlere besmele ile başlama geleneğinin zamanla besmele muhtevalı manzumelere dönüşmesinde, hatta bismelenâme olarak tasnif edilebilecek bir türün ortaya çıkıp gelişmesinde de yine Molla Câmi'nin katkısı yadsınamaz. Molla Câmi'nin, kaleme aldığı mesnevîlerin neredeyse tamamına besmele muhtevalı bir manzume ile başlaması buna önemli ölçüde etki etmiştir.

19. yüzyılda yaşadığı kesin olarak bilinen Sâlih Re'fet isimli bir şârih tarafından kaleme alınan bu şerh, Molla Câmi'nin Osmanlı'nın son dönemlerinde dahi fikirleri ve sanatıyla örnek alınan bir mutasavvıf olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak şârihin manzumeyi ele alırken -fazla söze gerek duymadan- oldukça kısa açıklamalarla yetinmesi eserini klasik şerh geleneğinden uzaklaştırmıştır. Bu cihetiyle eser, şerhten ziyade tercüme hüviyetine bürünmüştür denilebilir. Eserine başlarken sebep-i te'lîf bölümüne yer vermeyen Sâlih Re'fet Efendi, okuyucuyu Molla Câmi ve eseri hakkındaki görüşleri, şerh için bu kasıdı tercih etme sebebi, şiir ve şerh hakkındaki görüşleri gibi pek çok mühim malumattan mahrum bırakmıştır. Yine de bu çalışması ile şârih, Osmanlı'nın son demlerinde bile İran edebiyatının bu büyük üstadının edebiyat dünyamız için önemini koruduğuna işaret etmektedir. Klasik edebiyatın eski ihtişamını yitirdiği ve yerini yeni arayışlara bıraktığı bu dönemde bile Molla Câmi eserleri üzerinde çalışmalar yapılıyor olması ve yeniliğin nişanesi kabul edilen matbaada basılarak yayımlanması onun edebiyatımızdaki tesirini göstermesi açısından kıymetlidir.

ŞERH-İ KAŞİDE-İ MEVLÂNÂ CÂMÎ

-'Aleyhi Raḥmetü's-sâmî-

1. Beyt

بسم الله الرحمن الرحيم

اعظم اسماء عليهم و حكيم

[Bismillâhirrahmânirrahîm]

[A'zam esmâ-i 'Alîm ü Ḥakîm]

Maḥşûl-i Beyt: Bismillâhirrahmânirrahîm manzûme-i sencîdesi 'Alîm ve Ḥakîm olan Cenâb-ı vâcibü'l-vücûdun a'zam esmâ-i ilâhiyyesinde. Ya'nî manzûme-i mezkûre ism-i a'zamdır.

2. Beyt

محترمان حرم انس را

تازه حدیثی است ز عهد قدیم

[Muhteremân-ı ḥarem-i insrâ]

[Tâze ḥadîsîst zi-'ahd-i kadîm]

Maḥşûl-i Beyt: Ünsiyet ḥarem-i muhteremlerine 'ahd-i kadîmden bir tâze ḥadîsdir.

3. Beyt

نوزده حرفست که هجده هزار

عالم ازو یافته فیض عمیم

[Nûzdeh ḥarfest ki hecdeh hezâr]

['Âlem ez-û yâfte feyz-i 'amîm]

Maḥşûl-i Beyt: Manzûme-i mezkûre on toḡuz ḡarfdır ki on sekiz biñ 'âlem andan feyz-i 'amîm bulmuşdur. Ya'nî 'ale'l-'umûm feyz-yâb olmuşdur. Mısrâ'-ı şânîdeki 'âlem ma'nâ cihetiyle mısrâ'-ı evvele merbûtdır.

4. Beyt

بسم سه حرفست که گوید بسم

حرز تو در ورطه امید و بیم

[Bismi se ḡarfest ki ḡüyed besem]

[Ḥirz-i tû der-varṡa-i ümmîd ü bîm]

Maḥşûl-i Beyt: Manzûme-i mezkûrede olan *bismi* (بسم) lafz-ı şerîfi üç ḡarfdır ki ḡavf ve recâ varṡasında saña kifâyet eylerim, diye zebân-ı ḡâl ile söyler ve ifâde ve tebşîr eyler. İkincisi *bismi* (بسم) *bânîñ* ve *sîniñ* fetḡi ve *mîmiñ* sükûnuyla ben saña kifâyet eylerim ma'nâsındır. *Bismi* ile *besemde* olan şan'at ehliniñ ma'lûmudur.

5. Beyt

بیش که کم نیست ز دو بین دو کون

نقطه صفت در کنف او مقیم

[Bîş ki kem nîst zi-dü beyn-i dü kevn]

[Noḡṡa-şîfat der-kenef-i û muḡîm]

Maḥşûl-i Beyt: *Bismi* (بسم) lafz-ı münîfinde olan *bâ* (با) ḡarfi ki ikiden noḡşân olmayıp bunuñla berâber diḡḡat ve nazar ile ki iki cihân onuñ civârında noḡṡa-şîfatdır ve muḡîmdir. Ya'ni *bâ*-i şerîf-i mezkûruñ zeberindeki noḡṡa gibidir. Ya'nî zıkr olunan *bâ* bir deryâ-yı 'ummândır ki aña nisbetle iki cihân bir ḡaṡre gibidir. *Bîş* (بیش) *bâyeş* (بایش) demektir. *Bâ* ḡarfi ḡesâbda ikidir. Bu cihetle ikiden noḡşân deḡildir, buyuruldu. *Bîş* lafzınıñ bir ma'nâsı da ziyâde demek olup bu cihetle noḡşân ma'nâsına olan kem lafzı ḡüzel vâki' olmuşdur. Lakin maḡşûd-ı aslı ma'nâ-yı evveldir.

6. Beyt

اره سینش به سه دندانہ کرد

فرق عدورا بسیاست دو نیم

[Erre-i sîneş be-se dendâne kerd]

[Farḡ-ı 'adüv-râ be-siyâset dü-nîm]

Maḥşûl-i Beyt: *Bismi* (بسم) lafz-ı şerîfiniñ *sîni* (س) bıçḡısı üç diş ile 'aduvunuñ tepesini siyâset ṡarîḡi ile iki pâre eyledi. *Sîni* bıçḡıya teşbîh buyurmuşlardır.

7. Beyt

چشمه میمش ز زلال حیات

میکند احیای عظام رمیم

[Çeşme-i mîmeş zi zülâl-i ḡayât]

[Mi-koned iḡyâ-yı 'izâm-ı remîm]

Maḥşûl-i Beyt: *Bismi* (بسم) lafz-ı şerîfiniñ *mîmi* (م) çeşmesi zülâl-i ḡayâtından çürük kemikleri, ya'nî mürdeleri iḡyâ eyler ve ḡayât-ı câvidân baḡş eder. Ḥarf-i *mîmi* çeşmeye teşbîh 'ayn-ı ḡikmetdir.

8. Beyt

هر الفش از پی جادووشان

شیوه اعجاز عصای کلیم

[Her elifeş ez-pey-i câdû-veşân]

[Şîve-i i'câz-ı 'aşâ-yı Kelîm]

Maḥşûl-i Beyt: *Bismillâhirrahmânirrahîm*de olan Allâh ve er-Raḥmân ve er-Raḥîm elfâz-ı şerîfesiniñ her bir *elifi* (ل) câdû-veşler ve seḥḥârlar izinde Mûsâ-yı kelîmullâhîñ 'asâsı mu'cizeleriniñ şîvesidir ve sâhîrleriñ sihriñi ibtâlde mânend-i 'asâ-yı kelîmullâhdır. Ḥarf-i *elifi* 'asâya teşbîh pek güzel vâki' olmuştur.

9. Beyt

شاهد معنی چو زلامش نهاد

طره شبرنگ بروی چو سیم

[Şâhid-i ma'nâ çû zi-lâmeş nihâd]

[Turre-i şeb-reng be-rûy çû sîm]

Maḥşûl-i Beyt: Manzûme-i şerîfe-i mezkûre ḥarf-i lâmindan (ج) şâhid-i ma'nâ sîm-mânend olan vechine turre-i şeb-reng vaz' eyledi. Ve bu cihetle kendisine zînet-baḥş oldu.

10. Beyt

ماشطه خامه ز تشدید ساخت

شانه آن طغره عنبر شمیم

[Mâşıta-i ḥâme zi-teşdid sâht]

[Şâne-i ân turre-i 'anber-şemîm]

Maḥşûl-i Beyt: Ḥâme meşşâtası elfâz-ı şerîfe-i mezkûre şeddelerinden ol 'anber-i şemîm olan turre-i şeb-reng şâne tañzîm eyledi. Şâne taraḥ ma'nâsına olup şeddeleri şâneye teşbîh buyurmuşlardır.

11. Beyt

هاش که با های هویت یکیست

فهم ذوی النہیة فیها یهیم

[Hâş ki bâ-hâ-yı hüviyyet yekîst]

[Fehm-i zevî'n-nühyetü fhâ yehîm]

Maḥşûl-i Beyt: Lafza-i celâlin *hâ* (ه) ḥarf-i hüviyyet *hâsı*yla birdir. Hüviyyet Cenâb-ı Ḥaḥḥ'ın varlık şîfat-ı şerîfesidir. Bunda erbâb-ı 'ukûluñ fehmi şübhede ḡalır ve müteḥayyir ve 'âciz olur. Bunu 'aḡl-ı beşer iḥâta edemez. *Mâ 'arafnâke ḥaḥḥa ma'rifetik.*

12. Beyt

هست دو ری دروی و هر یک دری

حقه او در دل عرش عظیم

[Hest dü rî der-vey vü her yek dürî]

[Ḥoḡḡa-i û der dil-i 'arş-i 'azîm]

Maḥşûl-i Beyt: *er-Raḥmânirraḥîm*de olan *râ* (ر) ḥarfleriniñ her biri bir incidir ki ol incileriñ ḥoḳḳası ve dürc ve maḥfazası 'arş-ı a'lânîñ derûnundadır. Ya'ni manzûme-i şerîfe-i mezkûre niviste-i tîğ-ı 'arş-ı mu'allâdır. Evvelki *dü rî* (دو ری) iki *râ* demektir. İkincisi *dürî* (دری) bir inci demektir. Bu cihetle *dü rî* ve *dürî*de olan şan'at, ehliniñ ma'lûmudur.

13. Beyt

غنچه حایش بگشاده دهان

با تو کند عرض ریاض نعیم

[Gönçe-i ḥâyeş be-küşâde dehân]

[Bâ-tû koned 'arş-ı riyâz-ı na'îm]

Maḥşûl-i Beyt: *er-Raḥmânirraḥîmîñ ḥâ* (ح) ḥarfleri gönca-i dehânını küşâde edip saña cennât-ı na'îmiñ ravzalarını ta'dâd ve şümâr ve beyân ve izhâr eyler.

14. Beyt

بهر تو نون دامن رحمت گرفت

می طلبد رحمت لطف رحیم

[Behr-i tû nûn dâmen-i raḥmet girift]

[Mî-ṭalebed raḥmet ü luṭf-i Raḥîm]

Maḥşûl-i Beyt: *er-Raḥmân* lafz-ı şerîfiniñ ḥarf-i *nûnu* (ن) seniñ için raḥmet dâmenini tutdu. Raḥîm olan Allâh'ın raḥmet ve fazlını ṭaleb eyler.

15. Beyt

یاش که عشرست در عرش و شرع

دیده عیان دیده عقل سلیم

[Yâş ki 'uşrest der 'arş u şer']

[Dîde 'ayân dîde-i 'aql-ı selîm]

Maḥşûl-i Beyt: *er-Raḥîm* lafz-ı şerîfinde olan *yâ* (ی) ḥarfî ki 'arş-ı mu'allâ ve şer'-i a'lânîñ nezdinde onda birdir. Bunu selîmü't-tab' olan zâtıñ dîdesi 'ayânen müşâhede eylemişdir. Dîde-i evvel müşâhede ma'nâsına olup dîde-i şânî çeşm demektir. Ḥarf-i *yânın* kemâl-i 'azametiñ beyân eder. *Yâ* ḥesâbda ondur, 'arş (عرش) ve şer' (شرع) lafzı ḳalb olursa 'öşr (عشر) olur, onda bir demektir. **Fe'fhem.**

16. Beyt

از برکات حرکاتش رود

سالک ره بر نهج مستقیم

[Ez-berekât-ı ḥarekâteş reved]

[Sâlik-i reh ber-nehc-i müştakîm]

Maḥşûl-i Beyt: Manzûme-i şerîfe-i mezkûreniñ ḥarekeleri berekâtından ehl-i sülûk ṭarîḳ-i müştakîme 'âzim ve vâşıl olur.

17. Beyt

رسم سکون از سکناش برد

هر که شود بزم بقا را ندیم

[Resm-i sükûn ez-sekenâneş bered]

[Her ki şevad bezm-i beğâ-râ nedîm]

Mağşûl-i Beyt: Manzûme-i mezkûrede olan sükûnlarıñ şekil ve resmi bezm-i beğâyâ nedîm olanları, ya'nî kıbâliyet aşhâbından bulunanları 'âlem-i beğâ billâha îşâl eyler.

18. Beyt

نجم هدی گشت همه نقطه‌هاش

هر یک ازان راجم دیو رجیم

[Necm-i hüdâ geşt heme nuğtehâş]

[Her yek ez-ân râcim-i dív-i racîm]

Mağşûl-i Beyt: Manzûme-i mezkûreniñ cemî'i noğtaları hidâyet kevkebi olup anlarıñ her biri şeytân-ı racîmi recm edicilerdir.

19. Beyt

جامی اگر ختم نه بر رحمتت

بهر چه شد خاتمه آن رحیم

[Câmî eger hâtm ne ber-rağmetest]

[Behr-i çi şod hâtime-i ân Rağîm]

Mağşûl-i Beyt: Ey Câmî manzûme-i mezkûreniñ nihâyeti rağmet üzere olmasa idi anıñ hâtimeşi rağîm olmaz idi.

Temmet

Defter-hâne-i Hâkânî Cerîde-i Nüfûs Kâlemi Ketebesinden Hâfız Şâlih Re'fet Efendi'niñ eşer-i hâmeleridir.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: MÇ (%35), YY (%65), Veri toplanması / Data collection: MÇ (%40), YY (%60), Veri Analizi / Data Analysis: MÇ (%40), YY (%60), Makalenin Yazımı / Writing up: MÇ (%65), YY (%35), Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: MÇ (%70), YY (%30).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayib Arnaûd. 45 Cilt. y.y: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Bilgin, Emrah. "Türk-İslâm Edebiyatında Besmelenâme Türü ve Besmele İçerikli Metinlerin Tasnifine Dair Bir Deneme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 87-117. <https://doi.org/10.33718/tid.811235>
- Ceylan, Ömür. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/serh#6-turk-edebiyati>
- Çelebi, Asaf Halet. *Molla Câmî*. Ankara: Hece Yayınları, 2002.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayib Arnaûd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Derman, Mustafa Uğur - Uzun, Mustafa İsmet. "Besmele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 08.04.2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/besmele>
- Fatîn Davud. *Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatîn Tezkiresi)*. haz. Ömer Çitfçi. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 408.
- Gürgendereli, Müberra. *Türkçe Mesnevîlerde Besmele Şiirleri*. İstanbul: Acar Bilgi Merkezi, 2010.
- Hâfız Sâlih Re'fet. *Şerh-i Kasîde-i Mevlânâ Câmî*. İstanbul: Hadika Matbaası, 1290/1874.
- Hâfız Sâlih Re'fet Efendi. *Dîvân*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz FB 338.
- Hasan Necâtî. *Dîvân-ı Câmî Tercümesi*. Kütahya: Zeytinoğlu Kütüphanesi, 315, 135.
- İlhâmî. *Tercüme-i Dîvân-ı Câmî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 165.
- İnehanzâde Mehmed Nâil. *Tuhfe-i Nâilî*. B.y.: y.y., 1949.
- Macit, Muhsin. "Molla Câmî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri I". *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 7/20 (Ocak 1991), 519-529.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 5 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cami-abdurrahman>
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1993.
- Sevgi, Ahmet. "Molla Câmî'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50.
- Tevfik Efendi, Seyyid Mehmed. *Neş'e, Molla Câmî Şiirlerinin Şerhi*. haz. İsmet İpek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Turgut, Kadir. *Abdurrahman Câmî, Düşünce ve Eserlerinin Türk Edebiyatına Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yıldırım, Yusuf. "Şeyh Rızâeddîn Remzî ve Şerh-i Rumûzât-ı Câmî'si". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (Haziran 2023), 121-157. <https://doi.org/10.51553/bozifder.1261296>
- Yıldız, Enes. "Nûşî'nin Tevşîhu'l-Letâif Adlı Mesnevîsinde Yer Alan Besmelenâme". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 6/3 (Ağustos 2020), 615-635. <https://doi.org/10.20322/littera.754324>
- Yıldız, İbrahim. "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 52-58.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 293-315

Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin el-Kasîdetü'l-Mîmiyyesi: Aidiyet Problemi, Muhteva ve Şekil Özellikleri

*Abū al-Aswad al-Du'alī's al-Qasīdatu al-Mîmiyyah: Problem
of Belonging, Contextual and Formal Features*

Sabriye MOHAMMADI

Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller
Bölümü

Lecturer, Necmettin Erbakan University, Academy of Foreign Languages, Department of
Foreign Language
Konya/Türkiye

✉ sabriye.ciftci@erbakan.edu.tr  orcid.org/0000-0002-5430-7089

Abdullah Esat BAĞCI

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili
ve Belâgatı Anabilim Dalı

Research Assistant Dr, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric
Konya/Türkiye

✉ ebagci@erbakan.edu.tr  orcid.org/0000-0001-7543-6800

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 27.04.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Mohammadi, Sabriye– Bağcı, Abdullah Esat. “Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin el-Kasîdetü'l-Mîmiyyesi: Aidiyet Problemi, Muhteva ve Şekil Özellikleri”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 293-315. <https://doi.org/10.52637/kiid.1369382>

Cite as: Mohammadi, Sabriye– Bağcı, Abdullah Esat. “Abū al-Aswad al-Du'alī's al-Qasīdatu al-Mîmiyyah: Problem of Belonging, Contextual and Formal Features”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 293-315. <https://doi.org/10.52637/kiid.1369382>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Sabriye MOHAMMADI – Abdullah Esat BAĞCI | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin el-Kasîdetü'l-Mîmiyyesi: Aidiyet Problemi, Muhteva ve Şekil Özellikleri

Öz

Şiir, şairin görüp duyduklarından ve tecrübelerinden hareketle duygu ve düşüncelerini sanatsal ve ahenkli ifadelerle yazıya ya da söze dökmesidir. Bu bağlamda şekillenen Arap şiirinde pek çok farklı muhtevaya sahip şiirler yazılmış ve onlar Arap edebiyatının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Arap şiirinin aslı muhtevalarından sayılan fahr, medih, gazel, mersiye gibi konulara ek olarak sonradan ihvaniyat, hamriyat vb. türler de dahil edilmiştir. Bu türlerde yazılan şiirlerde şairin kendisini ya da kabilesini övmesi ya da bir dostundan, hocasından, devlet adamından övgüyle bahsetmesi, sevdiğine aşkını anlatması, ölen bir yakınının ardından ağıt yakması, bir dostuyla yazışması gibi durumlar görülmektedir. Bunların yanı sıra söz konusu muhtevalarda yazılan şiirlerin belli beyitlerinde şairler yol göstermek, rehberlik etmek gibi amaçlarla hikmetli sözler söylemişler ya da bu minvaldeki beyitlerden oluşan müstakil şiirler yazmışlardır. Hikmetli sözleri içeren şiirler, Cahiliye döneminden beri Arap edebiyatında yer almış ve önemini korumuştur. Kus b. Sâide (öl. HÖ 23/600) ve Eksem b. Sayfî (öl. HÖ 10/612) gibi hatiplerin yanında Züheyr b. Ebî Sülmâ (öl. HÖ 13/609 [?]), Lebîd b. Rebîa (öl. 39-40/660-61), Ebü'l-Atâhiye (öl. 210/825 [?]), el-Mütenebbî (öl. 354/965) ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057) gibi önemli şairlerin hikmetli sözleri konu edindikleri çok olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'i harekeleyen bir nahiv âlimi olarak şöhret bulan Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) de hikmet kavramı içerisinde değerlendirilebilecek şiirler yazmıştır. Arap edebiyatında önemli bir nahiv âlimi olarak tanınan Ebü'l-Esved'in şairliği ve şiirleri de incelenmeye değerdir. Kendisine hacimce çok büyük olmayan bir divan nispet edilmekte ancak bu divanın günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Buna rağmen Ebü'l-Esved'in ulaşılabilen şiirleri, Abdülkerim ed-Düceylî (öl. 1394/1974) tarafından *Divânu Ebi'l-Esved* adı altında derlenmiştir. Şaire nispet edilen pek çok şiir olsa da çalışmamızda ele alınan asıl husus, Ebü'l-Esved'in hikmet şiirleri içerisinde, içerdiği bir beyit nedeniyle en bilinen şiiri haline gelen 30 beyitlik el-Kasîdetü'l-Mîmiyye'si olmuştur. Bahsi geçen en meşhur beytin Türkçe karşılığı "*Aynısını kendin sergiliyor iken [kalkıp da] bir huyu yasaklama! Böyle yaparsan eğer bu, senin üzerine büyük bir utançtır.*" şeklindedir. Bu beyit dilden dile aktarılarak o kadar meşhur olmuştur ki Araplar arasında darbimesel şeklinde kullanılmıştır. Öyle ki bu beytin, kadîm ulema ve edipler tarafından farklı şairlere nispet edildiği görülmekte ve buradan hareketle kasidenin tamamının Ebü'l-Esved'e aidiyeti meselesi ortaya çıkmaktadır. Ancak beytin Araplar arasında ne kadar yaygın olduğu düşünüldüğünde bu durum oldukça normal görülmektedir ve sadece bu beyit üzerine bir ihtilaf, şiirin Ebü'l-Esved'e aidiyeti ihtimalini zayıflatmamaktadır. Nitekim Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, Abdülkâdir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) ise *Hizânetü'l-Edeb* adlı eserlerinde kasidenin tamamına yer vermekte ve kasideyi Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye nispet etmektedirler. Kasidede cimrilik, cömertlik, kıskançlık, eleştiri gibi hem bireysel hem de toplumsal tarafı olan olgular konu edinilmekte ve şair, okuyucusuna hikmetli sözler aracılığı ile yol göstererek onu iyiliğe yönlendirmektedir. Şekil açısından incelendiğinde şiirin geleneksel kaside yapısına uygun olarak kaleme alındığı görülmektedir. Dil ve üslup özellikleri açısından değerlendirmeye tabi tutulduğunda ise kasidede kullanılan inşâî cümlelerde çoğunlukla emir ve nehiy sîğaları tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca kasidenin edebî sanatlar bakımından zengin olduğunu söylemek mümkündür. Beyan üsluplarından teşbih ve istiare; bedî' sanatlarından da cinas, tezat, tensîku's-sıfat, murâ'âtu'n-nazîr, reddu'l-'acûz 'ale's-sadr gibi sanatlar şiirde kendine yer bulmaktadır. Çalışmamızda öncelikle kasidenin başka şairlere nispeti konusu işlenmekte, sonrasında ise kaside muhteva, şekil ve üslup özellikleri bakımından irdelenerek Ebü'l-Esved'in şairlik yönü değerlendirilmektedir. Bu bağlamda özet olarak verilen bilgilerin detayları ilgili başlıklar altında örnekleriyle incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Hikmet, Şiir, Ebü'l-Esved ed-Düelî, el-Kasîdetü'l-Mîmiyye.

Abū al-Aswad al-Du'ali's al-Qasīdatu al-Mimiyyah: Problem of Belonging, Contextual and Formal Features

Abstract

Poetry is the poet's artistic and harmonious expression of his feelings and thoughts based on what he has seen, heard and experienced. In Arabic poetry, which was shaped in this context, poems with many different contents were written and they formed an important part of Arabic literature. In addition to the subjects such as fakhr, praise, ghazal, elegy, which are considered to be the original contents of Arabic poetry, genres such as ikhwāniyyāt, khamriyyāt, etc. were also included later. In the poems written in these genres, there are situations such as the poet praising himself or his tribe, or praising a friend, teacher, statesman, telling his love to his beloved, lamenting after a deceased relative, correspondence with a friend. In addition to these, in certain couplets of the poems written in the aforementioned content, poets said wise words in order to guide, or they wrote detached poems consisting of such couplets. Poems containing words of wisdom (hikma) have taken place in Arabic literature since the Jahiliyya period and have maintained their importance. In addition to orators such as Qus b. Sā'ida (d. BH 23/600) and Aktham b. Şayfī (d. BH 10/612), the wise sayings of important poets such as Zuhayr b. Abī Sulmā (d. BH 13/609 [?]), Labīd b. Rebīa (d. BH 39 or 40/660 or 661), Abū al-Atāhiya (d. 210/825 [?]), al-Mutanabbī (d. 354/965), and Abu'l-'Alā al-Maarrī (d. 449/1057), among others, have often made wise sayings their subject. Abū al-Aswad al-Du'ali (d. 69/688), who became famous as a grammarian who moved the Qur'ān, also wrote poems that can be considered within the concept of wisdom (hikma). Abū al-Aswad's poetry and poems, who is known as an important grammar scholar in Arabic literature, are also worth analysing. A divan, which is not very large in volume, is attributed to him, but it is known that this divan has not survived to the present day. Nevertheless, the poems of Abu al-Aswad, which are available, were compiled by Abd al-Karīm al-Dujaylī (d. 1394/1974) under the name *Divān al-Aswad*. Although there are many poems attributed to the poet, the main issue dealt with in our study is the 30 couplet *al-Qasīdatu al-Mimiyyah*, which has become the most well-known poem among Abu al-Aswad's wisdom (hikma) poems due to a couplet it contains. The English translation of the most famous couplet is: "Do not forbid a habit when you yourself exhibit the same one; if you do so, it will be a great shame upon you. This couplet has become so famous that it has even been used as an idiom among the Arabs. So much so that this couplet is attributed to different poets by ancient scholars and writers, and from this point of view, the issue of the entire qasida belonging to Abū al-Aswad arises. However, considering how widespread the couplet was among the Arabs, this is quite normal, and a dispute over this couplet alone does not weaken the possibility that the poem belongs to Abū al-Aswad. As a matter of fact, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505) in his *Sharḥ Shawāḥid al-Mughnī* and Abd al-Qādir al-Baghdādī (d. 1093/1682) in his *Hizānat al-Adab* include the entire ode and attribute it to Abū al-Aswad al-Du'ali. In the ode, both individual and social phenomena such as stinginess, generosity, jealousy, and criticism are discussed and the poet guides the reader to goodness by guiding him through wise words. When analysed in terms of form, it is seen that the poem is written in accordance with the traditional ode structure. When evaluated in terms of language and stylistic features, it is seen that in the constructive sentences used in the qasida, mostly imperative and prohibitive phrases are preferred. It is also possible to say that the qasida is rich in literary arts. Among the literary arts, the arts of metaphor, and simile, and among the literary arts, the arts of paronomasia, antithesis, attributive composition, parallelism, and the negation of an assertion find a place in the poem. In our study, firstly the attribution of the qasida to other poets is discussed, then the qasida is analysed in terms of its content, form and stylistic features and Abū al-Aswad's poetry is evaluated. In this context, the details of the summarised information are examined with examples under the relevant headings.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Hikma, Poetry, Abu al-Aswad al-Du'ali, al-Qasīdatu al-Mimiyyah.

Giriş

Hikmet kelimesi; hüküm vermek, yargıda bulunmak manasına gelen “hüküm” (حکم) mastarından türemiş bir isimdir. Sözlüklere bakıldığında hikmet kelimesinin engel olmak, alıkoymak, sağlam olmak gibi anlamlara gelen “ihkâm” (إحكام) mastarıyla da ilişkilendirildiği görülür.¹ “Hüküm” (حکم) ve “ihkâm” (إحكام) mastarlarının her ikisinin engel olmak anlamında birleştiğine dikkat çeken bazı dilciler ayrıca “hüküm” (حکم) mastarıyla ilgili olarak bu kelimenin adaletle yargıda bulunmak, ilim ve bilgi sahibi olmak gibi manalara gelebileceğini işaret etmişlerdir.² Ayrıca kelime ilk dönem kaynaklarda cehalete sebep olacak şeye engel olmak anlamında da kullanılmaktadır.³ Bu bilgilerden hareketle Kur'an ilimleri, felsefe, kelim, tasavvuf, fıkıh, edebiyat gibi farklı ilim sahalarında temayüz etmiş âlimler hikmet kavramını farklı boyutlarıyla ele almışlar ve ortaya sayısız tanım koymuşlardır.⁴ Arap edebiyatçıları ise hikmeti özetle “kişinin edindiği tecrübeleri veciz bir biçimde dile getirmesi” olarak tarif etmişlerdir.⁵

Aslında hikmet; Araplar, Hintliler, Çinliler ve Mısırlılar başta olmak üzere hemen hemen tüm Doğu toplumlarının ortak birikimi olarak görülmekte ve bunların içerisinde Sâmi toplulukların özel bir yeri olduğu söylenmektedir. O kadar ki bu coğrafyalarda kullanılan hikmetli sözler incelendiğinde hepsinin ortak bir fikri olduğu sonucuna varılmıştır. Ahmed Emîn (öl. 1373/1954) bir yazısında Doğu toplumlarının sentetik mizaca sahip olması sebebiyle felsefe yerine hikmet düşüncesine daha meyilli olduklarını ifade etmiştir. Her nasıl Batı toplumlarında destanlar öne çıkıyorsa, Arap toplumu da hikmetle öne çıkmaktadır.⁶

Hikmet konusu, Cahiliye döneminden beri Arap edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Ünlü hatiplerden olan Kus b. Sâide ve Eksem b. Sayfî'nin hutbeleri bol miktarda hikmetli sözler içermektedir. Bunun yanında halifelere ait hikmetli sözlerin tarihi süreçte şöhret kazandığı görülmektedir.⁷

Arap edebiyatında hikmet ve züht konuları şiirlerde de yerini almıştır. Nitekim konu olarak günlük hayattan ve anlık yaşanan hislerden sıkça beslenen şiirin, yüce bir gaye ve irşad maksatlı olarak hikmet konulu sözlerden bahsetmesi kaçınılmazdır. Şairlerin yaşadıkları zor hayat şartları ve özel tecrübeleri adeta damıtılarak hikmetli sözler şeklinde dizelerinde yer etmiştir.⁸ Hz. Muhammed'in bu konuda söylediği: “Bazı şiirler vardır ki hikmettir.” mealindeki “إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً”⁹ sözü buna teşvik edici bir etken olarak düşünülebilir ki Rasulullah'nın; Abdullah b. Revâha (öl. 8/629), Ka'b b. Zuheyr (öl. 24/645), Ka'b b. Mâlik (öl. 50/670), Hassân b. Sâbit (öl. 60/680 [?]) gibi şairleri, şiir söylemeleri konusunda

¹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 4/69; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyi'n, 1987), 12/140.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'İvad Mur'ib (Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 4/69; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414), 12/140.

³ Ahmed b. Muhammed el-Heravî Ebû Ubeyd, *el-Ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 2/477.

⁴ Detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Hikmet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503–511.

⁵ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü mustalahâti'n-nakdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, ts.), 212.

⁶ Ahmed Emin, “Arap Edebiyatında Hikmet”, çev. Zeynep Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2012), 216.

⁷ Sultan Şimşek, “Arap Edebiyatında Hikmet Türüne Bir Örnek Olarak Hikem-i Atâiyye ve Edebî Özellikleri”, *Tarih Okulu Dergisi* 31 (2017), 277.

⁸ Muhammed Abdurrahman Mahmud, “Şi'rü'l-hikme ve'z-züh'd fi asri't-Tavâif,” *Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-Azami'l-Câmi'a* 18 (2014), 109.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühreyy en-Nâsir (Beyrut: Dârü Tavkî'n-Necât, 1422), “Edeb,” 6145.

cesaretlendirdiği bilinmektedir.¹⁰ Öyle ki müstakil bir eser olarak yalnızca hikmet şiirlerinde ihtiva eden çalışmalar dahi derlenmiştir.¹¹ Sonuç olarak hikmet konusunun Arap şiirinde oldukça sık işlenen bir konu olduğu söylenebilir. Nitekim hikmet temalı şiirde öne çıkmış şairlerin sayısı az değildir. Özellikle Cahiliye Dönemi şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ ve Lebîd b. Rebîa; Emevî dönemi şairlerinden Ebü'l-Atâhiye, el-Mütenebbî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî bunların içerisinde en bilinenleridir.¹²

Nahiv alanındaki yetkinliği ile tanınan Ebü'l-Esved ed-Düeli de kendisine nispet edilen şiirleri arasında hikmetli sözlerden oluşan ve irşat gayesi güden beytlere yer vermiş şairlerden birisidir. Bu bağlamda onun el-Kasîdetü'l-Mîmiyye'si içerisinde bulunan bir beytin çok meşhur olması nedeniyle Arap edebiyatında önemli bir yer edinmiştir. Söz konusu beytin dilden dile aktarılması ile başka şairlere nispeti söz konusu olmuş ve bu da genel olarak kasidenin tamamının Ebü'l-Esved'e aidiyetinin sorunlu olması algısına yol açmış ve konunun incelenmesini gerekli kılmıştır. Kasidenin nispeti noktasında bir sonuca ulaşıldıktan sonra ise kasidenin muhteva ve şekil özelliklerinin incelenmesi Ebü'l-Esved'in hikmetli sözlerini şiiri aracılığıyla muhatabına aktarırken şairliğini, edebî ölçütlere göre ne derece başarılı şekilde kullandığı hususu incelenmiştir. Söz konusu kaside özelinde onun kelime seçimleri, kullandığı cümle türleri, kasidesinde hangi bahri ve hangi ridf harflerini kullandığı yine kasidesinde edebî sanatlardan hangilerinden istifade ettiği gibi hususlar ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma esnasında öncelikle nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda ülkemizde Arap edebiyatında bahsi geçen hikmet şairleri ve onların şiirleri üzerine çok sayıda güncel inceleme ve araştırma yapıldığı tespit edilmiştir. Ahmed Emîn'in "Arap Edebiyatında Hikmet" isimli makalesi Zeynep Arkan tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır.¹³ Bunun yanında muhtelif şairlerin hikmet temalı şiirlerini inceleyen başkaca araştırmalar da yapılmıştır.¹⁴ Ebü'l-Esved'in şairliğine dair bir çalışma Muhammed Recai Gündüz tarafından "Bir Züht Şairi Olarak Ebu'l-Esved ed-Düeli" ismiyle yayımlanmıştır. Söz konusu yayında Ebü'l-Esved kısaca tanıtılmakta ve onun farklı muhtevalardaki şiirlerinden örnekler sunulmaktadır. Ayrıca züht konusunda kaleme aldığı şiirler alt başlıklara ayrılarak örnekler verilmektedir.¹⁵ Ebü'l-Esved'in nahivciliğini ele alan bir diğer güncel araştırma ise Ebü'l-Esved ed-Düeli'nin "Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi" başlıklı makaledir.¹⁶ Ayrıca kasidenin nispeti noktasında farklı bilgiler veren kaynaklar incelenerek bu konuda bir sonuca ulaşılmaya gayret edilmiştir.

¹⁰ Muhammed Vehbi Dereli, "Mu'allâka Sahibi Müslüman Şair Lebîd B. Rabî'a ve Divânındaki Fahr Temalı Şiirleri" *Bilimname* 41/1 (2020), 488.

¹¹ Bk. Muhammed b. Sâlih eş-Şâvî, *Hikem muhtârât min 'uyûnu's-si'r ve'l-edeb* (Riyad: el-Alûka, 2012); Sirâcuddîn Muhammed, *el-Hikme fi's-si'ri'l-'Arabî* (Beyrut: Dârü'r-Râtibi'l-Câmiyye, ts.); Muhammed Üveys, *el-Hikme fi's-si'ri'l-'Arabî fi'l-'asri'l-'Abbâsî* (Kahire: Mektebetü'l-Anglu'l-Mısriyye, 1986); Mâcid b. Merzûk b. Abdillâh ed-Dûsirî, *el-Hikme fi's-si'ri Şevkî* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Edebiyat Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Yüsrî Muhammed Selâme, *el-Hikme fi's-si'ri'l-Mütenebbî* (İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ li-Dünya't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2009); Nûfbint Muhammed Ali Yemânî, *el-Hikme fi's-si'ri Ebi'l-Bekâ er-Rundi el-bünye ve'd-delâle* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Edebiyat Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1437); Vürûd Velîd Hamûd Hüseyin es-Sarrâf, *Eş'ârü'l-hikme fi divâni'l-hamase li Ebî Temmâm* (Kufe: Kufe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

¹² Muhammed Selim İpek, "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 174.

¹³ Bk. Emin, "Arap Edebiyatında Hikmet", 213-227.

¹⁴ Örnekler için bk. İpek, "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri", 173-180; Şimşek, "Arap Edebiyatında Hikmet Türüne Bir Örnek Olarak Hikem-i Atâiyye ve Edebî Özellikleri", 275-295; Yakup Göçemen, "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönem Çerçevesinde Muallakasında Hikmet", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016/2), 67-105; Adnan Arslan, "Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 45-60; Adnan Arslan, "Abbasi Şairi İbnü'r-Rûmî Divanında Ahlakî Tespit ve Tavsiyeler", *Akif* 53/2 (Aralık 2023), 248-260.

¹⁵ Bk. Muhammed Recai Gündüz, "Bir Zühd Şairi Olarak Ebu'l-Esved ed-Düeli", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/4 (2017), 226-243.

¹⁶ Bk. Zafer Kızıklı, "Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 265-280.

Ebü'l-Esved'in el-Kasîdetü'l-Mîmiyye'si ise doküman incelemesi yöntemiyle irdelenmiştir. Bu bağlamda ilgili kaside Arap edebiyatı eleştirmenlerinin ortaya koyduğu genel esaslara göre incelemeye tabi tutulmuştur. Çalışmanın konusuna geçmeden önce Ebü'l-Esved hakkında bazı bilgileri vermek yerinde olacaktır.

1. Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Döneminin en önemli âlimlerden olan Ebü'l-Esved'in asıl adı Zâlim b. Amr'dır.¹⁷ Kaynaklarda Zâlim b. Amr b. Zâlim, Zâlim b. Amr b. Süfyân, Osman b. Amr, Amr b. Süfyân, Amr b. Zâlim olarak farklı rivayetlerde geçmektedir.¹⁸ el-Buhârî tam adının Sârik b. Süfyân olabileceğini de söylemektedir.¹⁹ Şemsüddîn ez-Zehabî ise babasının adının Amr b. Cendel olduğunu söylemektedir. Dül kabilesine mensuptur ancak nisbesiyle ilgili olarak da birden fazla görüş bulunmaktadır. Kaynaklarda onun için ed-Düelî, ed-Du'î²⁰ ya da ed-Deylî²¹ gibi nisbeler kullanılmaktadır. Kabilesi Kinâneoğullarına mensup olduğu için²² zaman zaman Ebü'l-Esved el-Kinânî şeklinde anılmaktadır. Doğum tarihi net bilinmemekle birlikte nübüvvet döneminde dünyaya geldiği aktarılmaktadır.²³

Ebü'l-Esved, Hz. Muhammed hayattayken Müslüman olmuştur. Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'yle (öl. 40/661) birlikte onun safında savaşmış ve Hz. Ali'nin öldürülmesinden sonra Muâviye'ye (öl. 60/680) bir heyet göndermiştir. Hicrî 69 yılında²⁴ Basra'da²⁵ bir veba salgını²⁶ sonucu vefat etmiştir. Ömer b. Hattâb (öl. 23/644), Ali b. Ebî Tâlib, Übey b. Kâ'b (öl. 33/654 [?]), Ebû Zer (öl. 32/653) ve Abdullah b. Mesûd (öl. 32/652-53) gibi sahâbilerden hadis rivayetinde bulunmuştur.

Ebü'l-Esved'in ünü, Kur'ân-ı Kerîm'e noktalama işaretlerini ilk koyan kişi olmasından kaynaklanmaktadır. Fiil, fâil, mef'ûl, muzâf ve harfler konusundan ilk bahsedenin o olduğu ve Yahyâ b. Ya'mer'in (öl. 89/708 [?]) bu konuları Ebü'l-Esved'den aldığı aktarılmaktadır. Ebü'l-Esved'in Arapçaya dair bu bilgileri Hz. Ali'den edindiği söylenmektedir. Ahmed el-İclî (öl. 261/875) onun nahiv hakkında konuşan ilk âlim olduğunu belirtmektedir.²⁷ Bundan dolayı nahiv ilminin kurucusu olarak kabul edilmektedir.²⁸ Farklı rivayetlerden gelen bilgilerde onun nahiv ilmini ortaya koyuşuyla ilgili hikâyeler anlatılsa da²⁹ konunun sınırlılığı sebebiyle bunlara değinilmeyecektir.

Ebü'l-Esved, Hz. Ömer döneminde Basra'da yaşamış ve Hz. Ali şehit edilinceye kadar buranın kadılığı yapmıştır.³⁰ Kaynaklarda Ebü'l-Esved'e, hacimce çok büyük olmayan bir divan nispet edilmektedir.³¹ Bu divan günümüze ulaşmasa da Abdülkerim ed-Düceylî

¹⁷ Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/81.

¹⁸ es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 16/305.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Salih b. Muhammed ed-Debbâsî (Riyad: en-Nâşir el-Mütemeyyiz li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2019), 11/277.

²⁰ Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4/85.

²¹ Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4/81.

²² Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4/85.

²³ Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4/81.

²⁴ Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 16/306.

²⁵ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/237.

²⁶ İbnü's-Sâ'î, *ed-Dürrü's-semîn fi esmâi'l-musannifîn*, thk. Ahmed Şevkî Binbîn - Muhammed Sa'îd Haneşî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 403.

²⁷ Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 4/82.

²⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/236.

²⁹ Detaylı bilgi için bk. et-Tayyib Bâ Mahrame, *Kılâdetü'n-nahr fi vefeyâti 'ayâni'd-dehr* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 1/507.

³⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/236.

³¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/237.

tarafından şairin şiirleri *Divânu Ebi'l-Esved* ismiyle derlenmiştir.³² Ayrıca Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (öl. 1426/2006) de divan üzerine tahkik çalışması yapmıştır.³³

İbn Hacer (öl. 852/1449), onun muhadram şairlerinden olduğunu aktarmaktadır.³⁴ Şairin şöhret kazandığı pek çok şiiri vardır ancak bu çalışmada ele alınacak asıl husus Ebü'l-Esved'in hikmet şairliği yönüdür. Şaire nispet edilen çok sayıda hikmet şiiri vardır³⁵ ve bunlar içerisinde en meşhur olanı, çalışmanın ana konusu olan el-Kasîdetü'l-Mîmiyye'sidir. Ebü'l-Esved hikmetli sözleri şiirinde kullanmış ve bu yönüyle bazen mesel haline gelmiş deyişleri nakletmiştir. Ebü Hilâl el-'Askerî, Araplar tarafından kullanılagelmiş darbimeselleri harf sırasına göre düzenleyerek her birini açıkladığı *Cemheratu'l-Emsâl* isimli eserinde³⁶ bunlardan iki tanesini aktarmaktadır.

Araplarda rızık elde etme konusunda ağırdan almamaya ve talepkâr olmaya teşvik eden *kovani*, *kovaların arasına at* anlamında "أَلَيْ دَلُوكَ فِي الدَّلَاءِ" meseli vardır. Bu deyim "bir olay veya durum karşısında sorunun çözümü için, sorumluluk alarak çalışmaya başlamak" veya "sorunların çözümü için, üzerine fedakârca ve cesurca gitmek" gibi anlamlara gelir. Türkçedeki "elini taşın altına koymak" deyimini buna denk olarak düşünülebilir. Ebü'l-Esved'in bu konuda söylediği iki beyit aşağıdaki gibidir³⁷ (Vâfir):

وَمَا طَلَبُ الْمَعِيشَةِ بِالتَّمَتِّي
وَلَكِنْ أَلَيْ دَلُوكَ فِي الدَّلَاءِ
تَجْنُكَ بِمِلْئِهَا يَوْمًا وَيَوْمًا
تَجِيءُ بِحَمَاءٍ وَقَلِيلِ مَاءٍ

Geçim kaynağı arayışı yalnızca isteyerek olmaz, kovani diğer kovaların arasına at!

Bir gün sana dolu olarak gelir, bir tutam çamur ve az miktarda su getirir.

Araplarda aldatıcı durumlar kastedilerek *yağmur getirmeyen şimşek* anlamında kullanılan "بَرَقَ خُلْبٌ" meseli vardır. Ebü'l-Esved'in bu konu ile ilgili söylediği beyitler ise aşağıdaki gibidir³⁸ (Ramel):

لَا تُهَيِّئِي بَعْدَ إِذْ أَعْرَزْتُنِي
وَشَدِيدَ عَادَةِ مُنْتَزِعَةٍ
لَا يَكُنْ بَرَقًا خُلْبًا
إِنَّ خَيْرَ الْبَرَقِ مَا الْعَيْثُ³⁹ مَعَهُ

Beni sevip değer verdikten sonra beni hor görme. Zira en kötü alışkanlık bırakılandır.

Senin şimşegin aldatıcı bir şimşek olmasın. Çünkü en hayırlı şimşek yağmurla birlikte olandır.

³² Ebü'l-Esved ed-Düeli, *Divânü Ebi'l-Esved*, thk. Abdülkerim ed-Düeyli (Bağdad: Şeriketü'n-Neşr ve't-Tıbbâ'ati'l-'Irâkiyyeti'l-Mahdûde, 1954).

³³ Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düeli, *Divânü Ebi'l-Esved ed-Düeli*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998).

³⁴ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Dimeşk: Dârü'r-Reşîd, 1986), 619.

³⁵ Ebü'l-Esved ed-Düeli'ye atfedilen diğer hikmet şiirleri için bk. el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn Ebü Ubeyd, *Kitâbü'l-emsâl*, thk. Abdumecîd Kutâmîş (Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980), 67, 200, 280, 287, 330, 354; Ayrıca diğer şiirleri için bk. Ahmed Kabeş, *Mucemü'l-hikem ve'l-Emsâl fi's-ş-ri'l-'Arabî* (Dimeşk: Dârü'r-Reşîd, 1985), 13, 20, 22, 80, 82, 191, 219, 308, 327, 337, 349, 366, 401, 462, 528, 539.

³⁶ Sabriye Mohammadi, *Ebû Hilâl El-'Askerî ve Esmâu Bakâye'l-Eşyâ İsimli Sözlüğü* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 38.

³⁷ Ebü Hilâl el-'Askerî, *Cemheratu'l-emsâl*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm - Abdu'l-Mecîd Katâmîş (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1988), 1/73.

³⁸ 'Askerî, *Cemheratu'l-emsâl*, 1/212.

³⁹ Ebü Hilâl el-'Askerî bu kelimeyi "العَيْثُ" olarak aktarmaktadır. Ancak burada, başka kaynaklarda yer alan ve anlamca daha uygun olan "الغَيْثُ" kelimesi tercih edilmiştir. Bk. Ebü Mansûr es-Seâlibî, *el-l'câz ve'l-îcâz* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân) 139.

2. el-Kasîdetü'l-Mîmiyye'nin Aidiyet Problemi

Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye ait olan el-Kasîdetü'l-Mîmiyye, Arap şiirinin hikmet temalı en güzel ve en meşhur şiirlerinden birisidir. İçerisinde yer alan dinî ve ahlakî öğretiler asırlar boyunca ilgi odağı olmuştur. Özellikle kasidenin mihverî olarak görülebilecek olan ve aşağıda zikredilen dokuzuncu beyti dilden dile nakledilerek adeta bir darbimesel haline gelmiştir:⁴⁰

لا تَنهَ عن خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلَهُ
عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ

Aynısını kendin sergiliyor iken [kalkıp da] bir huyu yasaklama! Böyle yaparsan eğer bu, senin üzerine büyük bir utançtır.

el-Kasîdetü'l-Mîmiyye'nin kime ait olduğu noktasında kaynaklarda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Bu bağlamda dil ve tarih kaynakları incelendiğinde kasidenin altı farklı isme nispet edildiği görülmektedir.

2.1. Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye Nispet Edenler

Celâlüddîn es-Süyûtî *Şerhü şevâhidi'l-Muğnî*, Abdülkâdir el-Bağdâdî ise *Hizânetü'l-edeb* adlı eserlerinde kasidenin tamamına yer vermekte⁴¹ ve kasideyi Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye nispet etmektedirler.

Abdülkâdir el-Bağdâdî, kasideyle ilgili ayrıca açıklamalar yapmakta ve *Şerhü ebyâti'l-Cümel* isimli eserinde İbn Hişâm el-Lahmî'nin (öl. 577/1181), kasidenin Ebü'l-Esved'e aidiyetini savunduğunu zikretmektedir. Buna ek olarak da el-Mütevekkil el-Leysî'den (öl. ?) de benzer beyitlerin nakledilmesini beyitleri el-Mütevekkil'in Ebü'l-Esved'den almış olma ihtimali olarak değerlendirir.⁴² Dolayısıyla el-Bağdâdî, kasidenin Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye ait olduğu hususunda bir şüphe taşımamaktadır.

2.2. el-Mütevekkil el-Leysî'ye Nispet Edenler

Kasideyi el-Mütevekkil el-Leysî'ye nispet edenlere geçmeden önce bu zat hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Tam adı el-Mütevekkil b. Abdillâh b. Neşel b. Musâfi' b. Vehb b. 'Amr b. Lukayt b. Ya'mer b. 'Avf b. 'Âmir b. Leys b. Bekir b. Abdü Menât b. Kinâni'dir.⁴³ Hamâse şairlerinden olup⁴⁴ vefat tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (öl. 175/791)⁴⁵ *el-Cümel fi'n-nahv* isimli eserinde kasidenin tamamını zikretmemekle birlikte, meşhur olan dokuzuncu beyti el-Mütevekkil el-Leysî'ye nispetle aktarmaktadır.

Ebü Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) *Kitâbü'l-emsâl* isimli eserinde,⁴⁶ Buhturî (öl. 284/897) *el-Hamâse* isimli eserinde,⁴⁷ İbn Abdirabbih el-Endelüsî (öl. 328/940)⁴⁸ *el-'İkdü'l-ferîd* isimli eserinde, yine yalnızca meşhur beyti el-Mütevekkil el-Leysî'ye nispet ederek aktarmaktadırlar.

⁴⁰ Düelî, *Dîvânü Ebi'l-Esved ed-Düelî*, 404.

⁴¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî* (Beyrut: Lecnetü't-Türâsi'l-'Arabî, 1966), 2/570-571; Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 8/567-569.

⁴² Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, 8/567.

⁴³ Ebü Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzûbânî, *Mu'cemu's-şu'arâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 409.

⁴⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/275.

⁴⁵ Ebü Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 68.

⁴⁶ el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn Ebü Ubeyd, *Kitâbü'l-emsâl*, thk. Abdulmecîd Kutâmîş (Dımeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980), 74.

⁴⁷ Ebü Ubâde el-Velîd el-Buhturî, *Hamâse*, thk. Muhammed İbrahim Huvver - Ahmed Muhammed Ubeyd (Abu Dabi: Hey'etü Ebü Dabî li's-Sekâfe ve't-Türâs, 2007), 247.

⁴⁸ Ebü Ömer Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404), 2/229.

Ebü'l-Ferec el-İsfehânî (öl. 356/967) de *el-Eğânî* isimli eserinde Ahtal'dan (öl. 92/710-11) bir rivayetle el-Mütevekkil el-Leysi'den el-Kasîdetü'l-Mîmiyye ile aynı kafiye ve aynı vezne sahip dört beyit aktarmaktadır. Bu şiirin yalnızca bir beyti, söz konusu meşhur beyittir. Eserde geçen rivayet ise aşağıdaki gibidir⁴⁹ (Kâmil):

فَبِطْنِ مَكَّةَ عَهْدُهُنَّ قَدِيمٌ	لِلغَايَاتِ بِذِي الْمَجَازِ رُسُومٌ
جَلَلٌ تَلُوحٌ كَأَنَّهِنَّ نُجُومٌ	فَبِمَنْحَرِ الْبَدَنِ الْمُقْلَدِ مِنْ مِئِي
عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ	لَا تَنَّهُ عَنِ خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلُهُ
دَاءٌ تَصَمَّنُهُ الضُّلُوعُ مُقِيمٌ	وَالهَمُّ إِنَّ لَمْ تُمَضِّهِ لِسَبِيلِهِ

Zenginlerin Zü'l-mecâz'da işaretleri, Mekke'nin göbeğinde ise eskiden verdikleri sözler vardır.

Şişmanların kolyeli boğazlarında Minâ'dan yıldızlar gibi parlayan süsler vardır.

Aynısını kendin sergiliyor iken [kalkıp da] bir huyu yasaklama! Böyle yaparsan eğer bu, senin üzerine büyük bir utançtır.

Eğer derdi yoluna salıvermezsen, kaburgalarını bile sarıp sarmalayan kalıcı bir hastalık olur.

el-Merzûbânî (öl. 384/994) de *Mu'cemü's-şu'arâ* isimli eserinde meşhur beyte ilave olarak kasidede geçmeyen farklı bir beyitle birlikte el-Mütevekkil'e nispet etmektedir.⁵⁰ (Kâmil)

عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ	لَا تَنَّهُ عَنِ خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلُهُ
وَيَقِيلُ مَالُ الْمَرْءِ وَهُوَ كَرِيمٌ	فَدُ يُكْتَرُ النَّكْتُ الْمُقْتَصِرُ هَمَّهُ

Aynısını kendin sergiliyor iken [kalkıp da] bir huyu yasaklama! Böyle yaparsan eğer bu, senin üzerine büyük bir utançtır.

Sözünde durmayan ve ihmalkâr kişi, kendi derdini azaltabilir. Kişi cömertken de malı azalabilir.

Zemahşerî (öl. 538/1144) aynı şekilde *el-Müstaksâ* isimli eserinde meşhur beyti kasidede yer almayan farklı iki beyitle beraber el-Mütevekkil'e nispet etmektedir.⁵¹ (Kâmil)

فَإِذَا أَنْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمٌ	إِنْدًا بِنَفْسِكَ فَأَنْتَ عَنْ غَيْبِهَا
بِالْقَوْلِ مِنْكَ وَيُقْبَلُ التَّعْلِيمُ	فَهُنَاكَ تَعْدُلُ إِنْ وَعَظْتَ وَيُقْتَدَى
عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ	لَا تَنَّهُ عَنِ خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلُهُ

Kendi nefsinde başla ve onu sapmaktan menet. Eğer bunu başarabilirsen, sen o zaman bilgesin.

İşte, sen (böyle) öğüt verirsen adaletli olursun, sözün örnek alınır ve vereceğin ders de kabul edilir.

Aynısını kendin sergiliyor iken [kalkıp da] bir huyu yasaklama! Böyle yaparsan eğer bu, senin üzerine büyük bir utançtır.

⁴⁹ Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Eğânî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 12/111.

⁵⁰ Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 410.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî emsâli'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 2/260.

Yâkut el-Hamevî (öl. 626/1229) *Mu'cemü'l-büldân* isimli eserinde, Ebü'l-Ferec el-İsfehânî'nin zikrettiği dört beytin yalnızca iki beytini zikretmekle yetinmektedir.⁵² el-Âmidî (öl. 631/1233) ise *el-Mu'telif ve'l-muhtelif* isimli eserinde yalnızca meşhur beyti el-Mütevekkil el-Leysî'ye nispet etmektedir.

Görüldüğü üzere Mütevekkil'e nispet edenler sadece meşhur dokuzuncu beyti ya da sonrasında ve öncesinde farklı beyitlerle birlikte başka şiiirleri aktarmaktadırlar. Bu da meşhur beytin dilden dile çok dolaşması sebebiyle nispetinde bir problem ihtimalini doğurmaktadır.

2.3. Ahtal'a Nispet Edenler

Kasideyi Ahtal'a nispet edenlere değinmeden önce bu şairden kısaca bahsetmek gerekirse Ahtal, Emevîler döneminde yaşayan önemli şairlerden biri olup 92/710 yılında vefat etmiştir. Yine çağdaşı olan Cerîr (öl. 110/728 [?]) ile aralarındaki atışmalar Arap edebiyatı tarihinde oldukça meşhurdur.⁵³

Sîbeveyhî (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ında⁵⁴, İbn Ya'îş el-Halebî (öl. 643/1245) *Şerhü'l-Mufassal*'ında⁵⁵ ve son olarak İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274) *Şerhü't-Teshîl*⁵⁶ isimli eserinde meşhur beyti Ahtal'a nispetle aktarmaktadırlar. Ancak verilen bilgilere göre tıpkı Mütevekkil'e nispet edenler gibi Ahtal'a nispet edenler de yalnızca söz konusu meşhur beyti zikretmektedirler.

2.4. Diğer Nispetler

İbnu'l-Muzaffer el-Hâtimî (öl. 388/998), *Hilyetü'l-muhâdara* isimli eserinde yalnızca meşhur beyti Sâbık el-Berberî'ye (öl. ?) nispet etmektedir.⁵⁷ Sâbık el-Berberî, Emevîler döneminde yaşamış züht şairlerindedir.⁵⁸ İbn 'Asâkir (öl. 571/1176) ise *Târîhu Dımaşk* isimli eserinde meşhur beyti yine bir Emevî dönemi şairi olan et-Tırimmâh'a (öl. 125/743 [?]) nispet etmektedir.⁵⁹

Söz konusu iddialar özelinde genel değerlendirme yapıldığında kasidenin diğer şairlere nispeti tutarlı görülmemektedir. Çünkü bu iddiaların çıkış noktası kasidenin dokuzuncu beytinin farklı şairler tarafından da kullanılmış olması ve onlara nispet edilmesidir. Ancak bu durum hem ilgili beytin darbimesel olarak kullanılacak kadar meşhur olmasından hem de şairlerin birbirlerinden tazmin yapmış olma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu beytin başka şairlere nispet edilmiş olması kasidenin tamamının başkasına nispetini geçerli kılmamaktadır. Zira kaside tam haliyle Celâleddîn es-Süyûtî ve Abdülkâdir el-Bağdâdî tarafından Ebü'l-Esved'e nispet edilmektedir.

⁵² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 5/55.

⁵³ Azmi Yüksel, "Ahtal," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/183.

⁵⁴ Ebü Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsi Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 3/41.

⁵⁵ Ebü'l-Bekâ Muvaffaküddîn Ya'îş b. Ali b. Ya'îş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî İbn Ya'îş, *Şerhü'l-Mufassal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/236.

⁵⁶ Ebü Abdillâh Cemâlüddîn İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedebi el-Mahtûn (Kahire: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1990), 4/36.

⁵⁷ Muhammed b. el-Hasan İbnu'l-Muzaffer el-Hâtimî, *Hilyetü'l-muhâdara fî sinâ'ati's-şî'r*, thk. Cafer el-Kitânî (Bağdat: Dâru'r-Reşîd li'n-Neşr, 1979), 1/296.

⁵⁸ Ahmet Aslan, "Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2016), 143.

⁵⁹ Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Muhibüddîn Ebu Saîd Ömer b. Garâme el-Ümravî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1990), 24/467.

3. Kasidenin Tam Metni ve Tercümesi

(Kâmil)

فَالْقَوْمُ أَعْدَاءُ لَهُ وَخُصُومُ	حَسَدُوا الْفَتَى إِذْ لَمْ يَنَالُوا سَعِيَهُ
حَسِداً وَبَغِيّاً إِنَّهُ لَدَمِيمٌ	كَضَرَائِرِ الْحَسَنَاءِ قُلْنَ لِوَجْهِهَا
بَدْرٌ مُنِيرٌ وَالنِّسَاءُ نُجُومٌ	وَالْوَجْهَ يُشْرِقُ فِي الظَّلَامِ كَأَنَّهُ
شَتَمَ الرِّجَالَ وَعَرَضَهُ مُشْتَوْمٌ	وَتَرَى اللَّيْبِبَ مُحَسِّداً لَمْ يَجْتَرِمْ
حُسَّادُهُ سَيْفٌ عَلَيْهِ ضَرُومٌ	وَكَذَلِكَ مَنْ عَظُمَتْ عَلَيْهِ نِعْمَةٌ
نَدِمٌ وَغِبٌّ بَعْدَ ذَلِكَ وَخَيْمٌ	فَاتْرُكْ مُحَاوَرَةَ السَّفِيهِ فَإِنَّهَا
فَكِلَاكُمَا فِي جَرِيهِ مَذْمُومٌ	وَإِذَا جَرِيَتْ مَعَ السَّفِيهِ كَمَا جَرَى
فِي مِثْلِ مَا تَأْتِي فَأَنْتَ ظَلُومٌ	وَإِذَا عَتَبْتَ عَلَى السَّفِيهِ وَلُئِمَّتُهُ
عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ	لَا تَنَّهُ عَنِ خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلُهُ
فَإِذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمٌ	أَبْدَأُ بِنَفْسِكَ وَانْهَاهَا عَنِ غَيْبِهَا
بِالْعِلْمِ مِنْكَ وَيَنْفَعُ التَّعْلِيمُ	فَهُنَاكَ يُقْبَلُ مَا وَعَظْتَ وَيُقْتَدَى
نَصِبُ الْفُؤَادِ بِشَجْوِهِ مَغْمُومٌ	وَيَلُ الْخَلِيْفِي مِنَ الشَّجِيْفِي فَإِنَّهُ
وَعَلَى الشَّجِيْفِي كَأَبَةٌ وَهُمُومٌ	وَتَرَى الْخَلِيْفِي قَرِيرَ عَيْنٍ لَاهِيّاً
وَلِسَانٌ ذَا طَلْقٍ وَذَا مَكْظُومٌ	وَتَقُولُ مَا لَكَ لَا تَقُولُ مَقَالَتِي
فَإِذَا فَعَلْتَ فَعَرَضُكَ الْمَكْلُومُ	لَا تَكَلِّمْ عَرَضَ ابْنِ عَمِّكَ ظَالِماً
كِي لَا يُبَاعَ لَدَيْكَ مِنْهُ حَرِيمٌ	وَحَرِيمُهُ أَيْضاً حَرِيمُكَ فَاحْمِهِ
فَكُلُّوْمُهُ لَكَ إِنْ عَقَلْتَ كُلُّومٌ	وَإِذَا اِنْتَصَصْتَ مِنْ ابْنِ عَمِّكَ كَلِمَةً
فَلِقَاؤُهُ يَكْفِيكَ وَالتَّسْلِيمُ	وَإِذَا طَلَبْتَ إِلَى كَرِيمٍ حَاجَةً
كَلِمَتُهُ فَكَأَنَّهُ مَلْزُومٌ	فَإِذَا رَأَكَ مُسْلِماً ذَكَرَ الَّذِي
لِلْمَرءِ تَبْقَى وَالْعِظَامُ رَمِيمٌ	وَرَأَى عَوَاقِبَ حَمْدِ ذَلِكَ وَذَمِّهِ
فَالْعَتْبُ مِنْهُ وَالْكَرَامُ كَرِيمٌ	فَارْجُ الْكَرِيمِ وَإِنْ رَأَيْتَ جَفَاءَهُ
نَفَقاً كَأَنَّكَ خَائِفٌ مَهْزُومٌ	إِنْ كُنْتَ مُضْطَرّاً وَإِلَّا فَاتَّخِذْ
ذَهراً وَعَرَضُكَ إِنْ فَعَلْتَ سَلِيمٌ	وَاتْرُكْهُ واحْذَرْ أَنْ تَمُرَّ بِبَابِهِ
وَمِنَ الْبِهَائِمِ قَائِدٌ وَرَعِيمٌ	فَالنَّاسُ قَدْ صَارُوا بِهَائِمِ كُلِّهِمْ
وَرَعِيمُكُمْ فِي النَّائِبَاتِ مُلِيمٌ	عُمِّي وَبُكُمْ لَيْسَ يُرْجَى نَفْعُهُمْ

وَإِذَا طَلَبْتَ إِلَى لَيْمٍ حَاجَةً
وَأَسْكُنَ قِبَالَ بَيْتِهِ وَفِنَائِهِ
وَعَجِبْتُ لِلدُّنْيَا وَرَغْبَةَ أَهْلِهَا
وَالْأَحْمَقُ الْمَرْزُوقُ أَعْجَبُ مَنْ أَرَى
ثُمَّ انْقَضَى عَجَبِي لِعِلْمِي أَنَّهُ
فَأَلْحَ فِي رَفِي وَأَنْتَ مُدِيمٌ
بِأَشَدِّ مَا لَزِمَ الْغَرِيمَ غَرِيمٌ
وَالرِّزْقُ فِيمَا بَيْنَهُمْ مَقْسُومٌ
مِنْ أَهْلِهَا وَالْعَاقِلُ الْمَحْرُومُ
رِزْقٌ مُوَافٍ وَقَثُّهُ مَعْلُومٌ

Yiğidin gayretine erişemediklerinde ona haset ederler. Çünkü insanlar onun düşmanları ve hasımlarıdır.

[Onlar] bir dilberin kumaları gibidirler ki hasetlerinden ve kıskançlıklarından dolayı o yiğide çirkin derler.

[O dilberin] yüzü, karanlıkta ışık saçan dolunay gibi parıldar. Kadınlar ise [ancak o dolunayın etrafındaki] yıldızlardır.

[Sen], kendi itibarı zedelenmesine rağmen insanları karalamayan zeki kimseye haset edildiğini görürsün.

Aynı şekilde kimin malı mülkü bol olursa hasetçileri ona karşı keskin bir kılıç [gibi] olur.

Bırak ahmakla tartışmayı! Zira bu pişmanlıktır. Sonrası ise vahim bir sonudur.

Ahmakla onun yoluna gidersen ikiniz de bu davranıştan ötürü kınanırsınız.

Benzeri sende olan bir özelliğinde[n dolayı] ahmağı kınayıp ayıpladıysan işte o zaman [sen] zalimin önde gidenisin.

Aynısını kendin sergiliyor iken [kalkıp da] bir huyu yasaklama! Böyle yaparsan eğer bu, senin üzerine büyük bir utançtır.

Nefsinden başla ve onun günahına mâni ol! Nefsin ondan vazgeçerse işte o zaman bilgesin sen.

Ancak o zaman ettiğin nasihat kabul görür, ilmin örnek alınır ve verdiğin dersin bir faydası olur.

Dertsiz olan derdi olanı anlamaz ki! Çünkü yorgundur onun gönlü, derdiyle kederlidir.

Dertsiz olanı neşeli ve umursamaz görürsün. Dert sahibinin üzerinde ise bir hüznün, bir tasa...

Sen de (dertsiz kişi) [tutmuş bana] "neyin var da benim gibi açık sözlü olmuyorsun ve içine kapanyorsun" diyorsun.

Zulmedip de kardeşinin onurunu zedeleme. Zira bunu yaparsan [asıl] senin onurun zedelenir.

Onun kutsalı senin kutsalındır. Onu koru ki onun tarafından da senin bir kutsalın satılmasın!

Kardeşinden onu yaralayarak öç aldığında, onun yaraları [aslında] kendi yaralarıdır. Anlayabilirsen eğer...

Cömert kimseye bir ihtiyacını arz ettiğinde onunla buluşup selam vermen sana yeter.

Senin selam verdiğini gördüğünde ona söylediğini sanki bu konuda zorunlu olan oymuş gibi anımsar.

Kemikleri toz olduğunda kendisini övmenin ve yermenin sonuçlarının bâkî olacağına inanır.

Öyleyse sen şerefli kimseden rica et. Cefasını görürsen eğer [bil ki] onun ve [diğer] şerefli kimselerin azarlaması da şereftir.

Mecbur isen [rica et ondan]! Yok, eğer mecbur değilsen korkmuş ve hezimete uğramışsın gibi kendine bir delik bul (bunu sakla).

Bırak onu, sonsuza dek kapısına uğrama sakın! Bunu yapabilirsen eğer onurun korunmuş olur.

İnsanların tamamı hayvanlara dönüşmüş sanki. Hayvanlardan da bir komutan bir lider... Kördür [o insanlar], dilsizdir. Bir fayda umulmaz onlardan. Liderleri ise felaket zamanlarında azarı hak edendir.

Onursuz kimseden bir şey isteyecek olursan nazik bir şekilde, ara vermeksizin yalvar ona. Alacaklının borçluya yapışmasından da öte bir şekilde, evinin ve avlusunun karşısını yurt edin.

Dünyaya ve aralarında rızık zaten taksim edilmiş olmasına rağmen dünya ehlinin arzularına şaşarım!

Dünya ehli içinde gördüklerimin en tuhafı ise bolluk içindeki ahmak kimse ve yokluk içindeki akıllı kimseydi.

Daha sonra vakti belli, verilmiş bir rızık olduğunu fark ettiğim için bu şaşkınlığım da geçip gitti.

4. Kasidenin Muhteva Açısından İncelenmesi

Şiirin teması hikmet olduğundan ötürü Ebü'l-Esved'in bu kasidesinde kıskançlık, arkadaşlık, cimrilik ya da dünya malının değersizliği gibi birbirinden farklı konulara değindiği görülmektedir. Bunları bir tablo halinde özetlemek daha yerinde olacaktır.

Tablo 1: Kasidenin Muhteva Planı

Beyitler	Konular
1-5	Haset ve Kıskançlık
6-7	Ahmakla Yola Çıkmak
8-11	Eleştiriye Kendinden Başlamak
12-14	Dertli ve Dertsiz İnsanların Farkı
15-17	Değerlere Saygı Duymak, Öç Almak
18-23	İstenecek Bir Şeyi Cömertten İstemek
24-25	Sosyal Eleştiri
26-27	Cimri Kimselerden Uzak Durmak

Görüldüğü üzere şair, kasidenin mukaddimesinde ağırlıklı olarak haset ve kıskançlık konuları üzerinde durmuş ve bunların olumsuz etkilerinden bahsetmiştir. Çalışkan bir genç, güzel bir kadın, zeki bir kimse ya da zenginler gibi toplumda hangi tür kişilere haset edildiğine değinmiştir. Ayrıca kıskançlığın bir şeye ulaşmak ve çaba göstermek konusunda gayretsiz olan kişiler tarafından gösterildiğini ifade etmiştir. Bu açıdan şairin toplumu iyi gözlemleyen bir tarafı olduğu söylenebilir.

Devamındaki iki beyitte ise toplumda ahmak olarak değerlendirilebilecek şahıslarla tartışılmaması ve onlarla yola çıkılmaması gerektiğini öğütlemektedir. Eğer bir kimse böyle yaparsa toplumda kınanır ve onun gibi ahmak olarak vasıflanır demek istemektedir.

Bu beyitleri izleyen dört beyitte ise eleştiri konusunun üzerinde durmaktadır. Bu bölüm, Araplarda darbimesel haline gelmiş olan "Aynısını kendin sergiliyor iken [kalkıp da] bir huyu yasaklama! Böyle yaparsan eğer bu, senin üzerine büyük bir utançtır." beytini de içermektedir. Yine aynı anlamda böyle yapan kimsenin büyük bir zalim olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı birini eleştirmeye başlamadan önce kendimizden başlamamız

gerektiğini tavsiye etmekte ve asıl bunu yapabilen kişinin büyük bir bilge olabileceğini ifade etmektedir. Buna ilaveten asıl o zaman yaptığı eleştirilerin ve verdiği nasihatlerin bir muhatabı olabileceğini söylemektedir.

Ardından dertli ve dertsiz kimselerin karşılaştırmasını yapmaktadır. Bu iki insanın birbirine tamamen zıt olduğunu belirtmektedir. Dertli kimsenin dertsiz bir kimseyi hiçbir zaman anlamadığından, onunla empati kurmadığından yakınmaktadır. Nitekim dertsiz kişi o kadar vurdumduymazdır ki dertlinin sıkıntısını anlamaksızın ona “niçin benim gibi olmuyorsun?” demektedir.

Şairin üzerinde durduğu bir diğer konu ise onurdur. Kişinin, karşısındaki şahsın inandığı değerlere saygı duyması gerektiğini vurgulamaktadır. Olur da kişi bunu yerine getirmezse, kendi kutsal bildiği şeylerin de zarar görebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca sevilen bir kimseye karşı hissedilen intikam duygusunun yine kişinin kendisine zarar vereceğini söylemektedir.

Kişilerarası ilişkilerde önemli bir yeri olan cömertlik şiirde ele alınan konulardan biridir. Şaire göre cömert kişi, etrafındakilerin ihtiyaçlarına karşı son derece duyarlı olan kişidir. O, bunu bir karşılık beklediğinden değil, ahirette mükâfatlandırılacağı düşüncesinden dolayı yapmaktadır. Buna mukabil ihtiyaç sahibi kimsenin sahip olması gereken hasletlerden de bahsetmektedir. Muhtaç kişi yalnızca gerçekten eksikliğini hissettiği konularda ricada bulunmalı ve bir ihtiyaç hissetmediği takdirde bunu gizleme hususunda son derece titiz davranmalıdır.

Ebü'l-Esved, şiirinde toplumsal bir eleştiride de bulunmuştur. Ona göre yaşadığı toplum ve çağdaki insanlar, sergiledikleri davranışlar itibarıyla sanki hayvanlara dönüşmüş gibidirler. Hatta bu insanların liderleri son derece basiretsiz ve akılsız kimselerdir ki bunlardan zor zamanlarda topluma önder olmaları beklenemez, onlar hiç kimseye bir fayda da sağlamazlar.

Ebü'l-Esved, hikmet teması bağlamında cimrilik konusuna değinmeden geçmez. Bu bölümde, on sekiz ila yirmi üçüncü beyitler arasında işlediği cömertlik konusunda söylediklerinin tam tersini söylemektedir. Cömertten bir şey isteneceğinde ona selam vermesinin dahi yeterli olacağını söylemesine karşın cimri bir kimseden bir şey isteneceğinde bu konuda ısrar edilmesi ve hatta gerekirse kapısında yatılması gerektiğini ima etmektedir.

Son olarak şiirin hâtimesinde ele alınan konu ise dünya ve dünya nimetlerinin geçiciliği konusudur. Ahiret hayatının bir son olduğu düşünüldüğünde şiirin hâtimesinde de böyle bir konunun işlenmesi son derece dikkat çekicidir. Şair özellikle son beyitlerinde, insanlara bahşedilen nimetlerin Allah katında belirlendiğini ve bu konudaki endişelerinin artık ortadan kalktığını ifade etmektedir.

وَعَجِبْتُ لِلدُّنْيَا وَرَغْبَةَ أَهْلِهَا
وَالْأَحْمَقُ الْمَرْزُوقُ أَعْجَبُ مَنْ أَرَى
وَالرِّزْقُ فِيمَا بَيْنَهُمْ مَقْسُومٌ
مِنْ أَهْلِهَا وَالْعَاقِلُ الْمَحْرُومُ
تُمْ أَنْقَضَى عَجَبِي لِعَلْمِي أَنَّهُ
رِزْقٌ مُوَافٍ وَقْتُهُ مَعْلُومٌ

Dünyaya ve aralarında rızık zaten taksim edilmiş olmasına rağmen dünya ehlinin arzularına şaşarım!

Dünya ehli içinde gördüklerimin en tuhafı ise bolluk içindeki ahmak kimse ve yokluk içindeki akıllı kimseydi.

Daha sonra vakti belli, verilmiş bir rızık olduğunu fark ettiğim için bu şaşkınlığım da geçip gitti.

Sonuç olarak şair hem kıskançlık ve cimrilik gibi bireysel konuların hem de eleştiri ve liderlik gibi toplumsal konuların üzerine eğilmiştir. Bu bakımdan kendisinin kişisel ve sosyal hayatında duyarlı bir insan ve iyi bir gözlemci olduğu söylenebilir. Nitekim bunların tamamı

yaşanmışlıklar sonuncu kazanılan derin birikim ve tecrübelerden damıtılmış ifadelerdir. Son olarak kasidenin muhtevasıyla ilgili şunu da söylemek gerekir ki bazı Şîî kaynaklarda bu kasideyle Hz. Ali'ye işaret edildiği kaydedilmektedir.⁶⁰ Ancak bunu gösteren başka bir şerh ya da açıklamayla karşılaşmamıştır.

5. Kasidenin Şekil Açısından İncelenmesi

Kasideler, Arap edebiyatının en eski ve en önemli türlerinden biri olarak kabul edilir. Kaside genellikle aşk, medih, tabiat ve ölüm gibi konuları işleyen bir nazım türüdür. Kasideler çoğunlukla uzun beyitler halinde, süslü bir dille, her beyitte aynı vezin ve kafiye düzeni kullanılarak yazılır. Kasidede beyit sayısı 100'ün üzerine çıkabildiği gibi 40 ila 70 beyit arası olanları daha kabul gören kaside uzunluklarıdır.⁶¹

Ebü'l-Esved'in bu şiiri isminden de anlaşılacağı üzere mîm kafiyesinde yazılmış 30 beyitlik bir kasidedir. Ridf harfleri olarak vâv ya da yâ tercih edilmiştir. Aruz vezni ise kâmil bahrinde yazılmıştır.

6. Kasidenin Dil ve Üslup Açısından İncelenmesi

Ortaya koyulan eserin diğer yapıtlar içerisinde ayırt edilebilmesi için yazarın kullandığı dil ve üslubun büyük bir önemi vardır. Dili, binayı oluşturan tuğlalara; üslubu ise binanın yapımında izlenen yönteme benzetmek mümkündür. Bu açıdan yazarın kendi yapıtını inşa ettiği bir edebî eserde dil ve üslup, birbirinden ayrılmaz iki temeldir. Burada el-Kasidetü'l-Mîmiyye'nin dil ve üslup açısından incelenmesinde biri kelime tercihleri ve cümle türleri, diğeri de edebî sanatların kullanımı olmak üzere iki konu üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla bu noktada Ebü'l-Esved'in belagat ilimlerinden ne derece istifade ettiği açığa kavuşturulmuş olacaktır.

6.1. Kelime Tercihleri ve Cümle Türleri

Belagat ilminde fesahat; kelimedede, kelimede ve mütekellimde olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Kelimenin fesahati harflerin fonetik olarak uyumsuz, garip ve kural dışı olmaması iken⁶² kelamın fesâhati, onu oluşturan kelimelerin fasih olmasıyla birlikte söz ya da cümlede öğelerinin dizimine ilişkin somut kusurdan (za'f-ı te'lîf), kelimelerin fonetik olarak uyumsuz olmasından (tenâfürü'l-kelîmât) ve sözün anlaşılmayacak şekilde oluşturulmasından (ta'kîd) uzak olması olarak tanımlanmıştır.⁶³ Mütekellimin fesahati ise maksadın fasih lafızlarla ifade edilmesi sayesinde güç yetirilen meleke⁶⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Kısacası fesahat, kelimenin açık seçik olması anlamına gelmekte olup bu niteliğe sahip olan lafza fasih denilmektedir.⁶⁵ Bir edebî metinde tercih edilen kelime ve ibarelerin herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilen, telaffuzu çok zor olmayan türden fasih lafızlar olması beklenir. Bununla birlikte kelimelerin, metnin temasına uygun olması da yine önemli bir husustur. Yazar, bu ikisini başarılı bir şekilde uygulayabildiği ölçüde nitelikli bir eser ortaya koymuş kabul edilir.

Ebü'l-Esved'in kelime seçiminde fasih kelimeleri tercih etmiş olduğu görülmektedir. Kasidenin tamamına bakıldığında söylenmesi zor ya da nahiv ve sarf kurallarına aykırı bir kelimeyle karşılaşmamaktadır. Bunun yanında kelimelerin Arapça bilen kimseler tarafından rahatlıkla anlaşılacak türden olduğunu söylemek gerekmektedir. Buna binaen konunun hikmet olduğu düşünüldüğünde, şiirin daha geniş bir kitleye hitap etmesi muhtemeldir. Zira okunması ve anlaşılması zor kelimeler tercih edilmiş olsaydı o zaman söz, ulaşması gereken yere ulaşmamış olurdu.

⁶⁰ Cevâd Şübber, *Edebü't-Taff ev şu'arâü'l-Hüseyn mine'l-karni'l-evveli'l-hicrî hatte'l-karni'r-râbi'a 'aşer* (Beyrut: Muessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1969), 1/103.

⁶¹ Hüseyin Elmalı, "Kaside," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

⁶² Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 5.

⁶³ Kazvîni, *el-İzâh*, 7.

⁶⁴ Kazvîni, *el-İzâh*, 11.

⁶⁵ Mustafa Çuhadar, "Fesahat," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/423.

el-Kasîdetü'l-Mîmiyye'nin içerdiği kelimelerin anlamları da hikmet temalı bir şiir olması bakımından uygun düşmektedir. Bu tür şiirlerde insanî erdemlerin, toplumsal değerlerin üzerinde durulur ve olumsuz davranışlar nehyedilir. Çaba (سَعْيٌ), düşmanlık (حُصُونٌ), kıskançlık (حَسَدٌ), namus (عِزٌّ), kötü kişiyle arkadaşlık (مُحَاوَرَةُ السَّيِّئِ), kınama (لُتْمٌ), ahlak (خُلُقٌ), örnek alınma (يَتَّقِدَى), ilim (عِلْمٌ), kutsal (حَرِيمٌ), intikam (اِقْتِصَاصٌ), övmek (حَمْدٌ), yermek (دَمٌّ), cömert (الكَرِيمِ), cefa (جَفَاءٌ) ve rızık (رِزْقٌ) gibi kelimelerin şiirde hikmet temasına oldukça uygun bir şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür.

Kullanılan cümle türleri incelendiğinde hem haberî hem de inşâî cümlelere yer verildiği görülmektedir. Ancak kasidenin büyük bir kısmına haberî cümlelerin hâkim olduğu rahatlıkla söylenebilir. Haberî cümleler kendi içerisinde incelendiğinde ise bunların büyük çoğunluğunun hiçbir te'kîd ibâresi içermeyen ibtidâî cümleler olduğu görülmektedir. Şiirde yalnızca iki beyitte te'kîd unsurlarını içeren inkârî haber cümlesi bulunmaktadır ve örnekleri şu şekildedir:

كَضْرَائِرِ الْحَسَنَاءِ قُلْنَ لَوَجْهِهَا حَسَدًا وَيَغِيأُ إِنَّهُ لَدَمِيمٌ

[Onlar] bir dilberin kumaları gibidirler ki hasetlerinden ve kıskançlıklarından dolayı o yiğide çirkin derler.

Beyitte yer alan “إِنَّ” harfi te'kîd edatıdır ve haberinin başında da lâmu'l-ibtidâ yer almıştır. Bu açıdan beyit inkârî haber cümlesi olmaya uygundur.

فَالنَّاسُ قَدْ صَارُوا بَهَائِمَ كُلُّهُمْ وَمِنَ الْبَهَائِمِ قَائِدٌ وَرَعِيمٌ

İnsanların tamamı hayvanlara dönüşmüş sanki. Hayvanlardan da bir komutan bir lider...

Mâzî fiilin başına gelecek “قَدْ” edatı kesinlik bildiren bir te'kîd edatı olacağından ve ayrıca cümlede كُلُّهُمْ lafzı ile başka bir te'kîd yapıldığından bu cümle inkârî haber cümlesi olarak değerlendirilmektedir.

Kasidede yer alan inşâî cümlelere bakıldığında ise çoğunun emir cümlelerini, geri kalanlarının ise nehiy cümlelerini içerdiği görülmektedir. Emir cümlesine bir örnek vermek gerekirse bunlardan birisi başla anlamına gelen “ابدأ” fiili, diğeri de mâni ol anlamına gelen “إنه” fiili olmak üzere iki tane emrin kullanıldığı onuncu beyit bunun için uygundur.

أَبْدَأْ بِنَفْسِكَ وَأَنْهَافَا عَنْ غَيْبَا فَإِذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمٌ

Nefsinden başla ve onun günahına mâni ol! Nefsin vazgeçerse ondan, işte o zaman bilgesin sen.

Dokuz ve on beşinci beyitler ise biri yasaklama anlamında gelen “لا تَنْهَافَا”, diğeri de yaralama anlamına gelen “لا تَكْلِمَنَّ” nehiy fiillerini içermektedir. Emir ve nehiy içeren cümlelerin tamamının nasihat ve irşat gayelerini taşıdığı hususu gözden kaçırılmamalıdır.

Kasidede kullanılan bir diğer inşâî cümle türü ise soru cümlesidir. Kasidenin içerisinde yer alan şu beyit buna örnektir:

وَتَقُولُ مَا لَكَ لَا تَقُولُ مَقَالَتِي وَلِسَانُ ذَا طَلِقَ وَذَا مَكْظُومٌ

Sen de (dertsiz kişi) [tutmuş bana] “neyin var da benim gibi açık sözlü olmuyorsun ve içine kapanyorsun” diyorsun.

Söz konusu beyitte yer alan ve şairin kasidesine eklediği muhayyel konuşmada karşıdaki kişi “ما لك؟” ifadesini kullanmak ve şaire “neyin var?” diye sormaktadır. Bu sorunun

amacı tehekkümdür. Tehekküm üslubunda asıl amaç istihza yani küçümseme ve alay etmedir.⁶⁶ Şair bu beyitte muhatabın bir şeyi olmadığını ifade etmekte ve açık sözlü olmasını anlamlandıramadığını belirtmekte ve bir nevi onunla alayını soru üslubu ile ifade etmektedir.

Ayrıca bu kaside, diğer inşâ cümle türlerinden olan temennî, nidâ, medih, zem, taaccüb, yemin ve teraccî gibi unsurlar yer almamaktadır.

6.2. Edebî Sanatlar

İçerdiği edebî sanatların yoğunluğu bakımından diğer edebî türlere kıyasla şiirlerin önemli bir yeri vardır. Bundan dolayı ele alınan bir şiirin edebî sanatlar bakımından incelenmesi kaçınılmazdır. Edebî sanatlar denildiğinde belagatin beyân ve bedî' dalları öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Ebü'l-Esved'in el-Kasîdetü'l-Mîmiyye şiiri incelenecektir. Söz konusu inceleme yapılırken kullanılan sanat ve üslupların tamamını incelemek makalenin kapsam ve amacını aşacağından kasidede kullanılan sanatların bazılarını örnekler verilecektir. Bunlardan ilki kasidenin iki ila beşinci beyti arasında farklı teşbih türlerinin kullanımınıdır.

حَسَدًا وَبَغِيًّا إِنَّهُ لَدَمِيمٌ	كَضَرَائِرِ الْحَسَنَاءِ قُلْنَ لَوَجْهِهَا
بَدْرٌ مُنِيرٌ وَالنِّسَاءُ نُجُومٌ	وَالْوَجْهُ يُشْرِقُ فِي الظَّلَامِ كَأَنَّهُ
شَتَمَ الرَّجَالَ وَعَرَضَهُ مَشْتُومٌ	وَتَرَى اللَّيْبَ مُحَسَّدًا لَمْ يَجْتَرِمِ
حُسَادُهُ سَيْفٌ عَلَيْهِ صَرُومٌ	وَكَذَاكَ مَنْ عَظَّمَتْ عَلَيْهِ نِعْمَةٌ

[Onlar] bir dilberin kumaları gibidirler ki hasetlerinden ve kıskançlıklarından dolayı o yiğide çirkin derler.

[O dilberin] yüzü, karanlıkta ışık saçan dolunay gibi parıldar. Kadınlar ise [ancak o dolunayın etrafındaki] yıldızlardır.

[Sen], kendi itibarı zedelenmesine rağmen insanları karalamayan zeki kimseye haset edildiğini görürsün.

Aynı şekilde kimin malı mülkü bol olursa hasetçileri ona karşı keskin bir kılıç [gibi] olur.

İkinci beyitteki "كَضَرَائِرِ الْحَسَنَاءِ" ifadesinde bir teşbih sanatı bulunmaktadır. Söz söyleyen kadınlar müşebbeh, kumalar ise müşebbeh bih olarak getirilmiştir. *Gibi* anlamına gelen "ك" edatı ise teşbih edatıdır. Bundan dolayı bu örnek, edatı zikredilmesine binâen teşbih-i mürsel, teşbih yönünün zikredilmemesine binâen teşbih-i mücmel türüne dâhil olmaktadır.

Üçüncü beyitteki *ışık saçan dolunay gibi* anlamındaki "الْوَجْهُ يُشْرِقُ كَأَنَّهُ بَدْرٌ مُنِيرٌ" ifadesinde yine teşbih sanatı bulunmaktadır. Burada yüz, karanlıkta parlama bakımından parlak bir aya benzetilmiştir. Tüm öğelerinin bulunması bakımından bu örneği mürsel teşbih olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca "النِّسَاءُ نُجُومٌ" ifadesi de teşbih sanatı içermektedir. Bu örnek, teşbih edatı ve benzeme yönü içermediğinden dolayı teşbih-i belîğ türüne dâhil olmaktadır.

Beşinci beyitteki *hasetçileri ona karşı keskin bir kılıç olur* anlamındaki "حُسَادُهُ سَيْفٌ عَلَيْهِ صَرُومٌ" ifadesi de teşbih içermektedir. Bu beyitte düşmanlar müşebbeh, kılıç ise müşebbeh bihtir. Keskinlik ise benzeme yönünü oluşturmaktadır. Teşbih edatının zikredilmediği bu örnekte teşbih-i müekked bulunmaktadır.

⁶⁶ Abdullah Gümüşsoy - Mücahit Küçüksarı, "Arap Dilinde İstifhâm Üslubu: Buhârî'nin el-Câmi' u's-Sahîh'i Çerçevesinde Bir İnceleme". *Akıf* 52/2 (Aralık 2022), 46.

Kasidede kullanılan bir başka sanat ise istiaredir. Söz konusu sanata örnek olarak şu beyti vermek mümkündür:

فَالنَّاسُ قَدْ صَارُوا بَهَائِمَ كُلُّهُمْ وَمِنَ الْبَهَائِمِ قَائِدٌ وَرَعِيمٌ

İnsanların tamamı hayvanlara dönüşmüş sanki. Hayvanlardan da bir komutan bir lider...

Bu beytin ikinci mısraında istiare-i mekniyye sanatına yer verilmiştir. Hayvanların komutan olması mümkün olmadığından hayvanlar sanki insana benzetilmiş ve onlardan bir lider ve komutan bulunmasından bahsetmek suretiyle istiare sanatına yer verilmiştir.

Kasidede cinas sanatına ve cinasın farklı türlerine de fazlaca yer verilmiştir. Örneğin yedinci beyitte iki kere “جَزَى” fiili, bir kere de bu fiilin mastarı olan “جَزِي” olmak üzere üç kere aynı lafız tekrarlanmıştır. Bu kelimelerin üçü de aynı kökten geldiği için cinas-ı iştikâk türünü oluşturmaktadır.

وَإِذَا جَرِيَتْ مَعَ السَّفِينَةِ كَمَا جَرَى فَكِلَاكُمَا فِي جَرِيهِ مَذْمُومٌ

Ahmakla onun yoluna gidersen ikiniz de bu davranıştan ötürü kınanırsınız.

Bir başka beyitte ise cinas sanatıyla birlikte reddu'l-'acûz 'ale's-sadr sanatlarının aynı anda uygulandığı görülmektedir ki bu ikisine birden cinas-ı reddu'l-'acûz 'ale's-sadr da denilmektedir. Reddu'l-'acûz 'ale's-sadr sanatı, ifadenin başında yer alan bir lafzın, sonda tekrar söylenmesidir.⁶⁷ Aşağıda beyitteki “حريم” kelimelerinin hem ifadenin başında hem de sonunda tekrarlanmasından ötürü bu beyit de cinas-ı reddu'l-'acûz 'ale's-sadr sanatına örnek olarak gösterilebilir.

وَحَرِيمُهُ أَيْضاً حَرِيمُكَ فَاحْمِهِ كَى لَا يُبَاعَ لَدَيْكَ مِنْهُ حَرِيمٌ

Onun kutsalı senin kutsalındır. Onu koru ki onun tarafından da senin bir kutsalın satılmasın!

Devamındaki beyitte de yine “كلمة”, “” ve “كلموم” kelimeleri sayesinde bu iki sanatın iç içe geçtiği görülmektedir.

وَإِذَا اقْتَضَصَتْ مِنْ ابْنِ عَمِّكَ كَلِمَةً فَكُلُّوْمُهُ لَكَ إِنْ عَقِلْتَ كُلُّوْمٌ

Kardeşinden onu yaralayarak öç aldığında, onun yaraları [aşlında] kendi yaralarıdır. Anlayabilirsen eğer...

İki lafız arasındaki anlam ilişkisinin zıtlık dışında bir noktada birleşmesi ve bunların tek bir ifadede kullanılması sanatına murâ'âtu'n-nażîr ismi verilmektedir.⁶⁸ Aşağıdaki beyitte de komutan anlamına gelen “قائد” ve lider anlamına gelen “زعيم” kelimeleri arasında bu türden bir ilişki bulunmaktadır.

فَالنَّاسُ قَدْ صَارُوا بَهَائِمَ كُلُّهُمْ وَمِنَ الْبَهَائِمِ قَائِدٌ وَرَعِيمٌ

İnsanların tamamı hayvanlara dönüşmüş sanki. Hayvanlardan da bir komutan bir lider...

Tıbbâk diye de adlandırılan tezat sanatı îcâbî ve selbî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.⁶⁹ İcâbî tezatta beyaz ve siyah, ağlamak ve gülmek gibi sözlük anlamı olarak

⁶⁷ Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî, *el-Bedî' fî'l-bedî'* (by: Dârü'l-Cil, 1990), 140; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 363.

⁶⁸ Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-'edeb ve ğâyetü'l-'ereb* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 1/293; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 302.

⁶⁹ Abdul'azîm b. el-Vâhid b. Zâfir İbn Ebi'l-İsba el-'Advânî, *Tahrîrû't-tahbîr fî sinâ'ati's-sî'r ve'n-nesr ve beyân i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şeref (Birleşik Arap Emirlikleri: Lecnetü İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 112; Muhammed Tasa vd., *Anlatımlı Belâgat*, thk. Tacettin Uzun (Konya, 2017), 198.

birbirine zıt ifadeler kullanılır. Selbî tezatta ise bir fiilin hem olumlu hem de olumsuzunun aynı anda zikredilmesi söz konusudur. Kasidede çokça karşılaşılan bir diğer sanat ise bu tezat sanatıdır. Ancak burada bunlardan yalnızca tezatın iki türüne birer örnek vermekle yetinilecektir.

وَيْلُ الْحَلِيِّ مِنَ الشَّجِيِّ فَإِنَّهُ نَصَبُ الْفُوَادِ بِشَجْوِهِ مَغْمُومٌ

Dertsiz olan derdi olanı anlamaz ki! Çünkü yorgundur onun gönlü, derdiyle kederlidir.

Söz konusu beytin ilk mısraında الْحَلِيِّ ve الشَّجِيِّ anlamca zıt olan iki kelimedir. Bu bakımdan yukarıda verilen örnek îcâbî tezat türüne bir örnektir.

Aşağıdaki beyitte ise “تقول” ve “لا تقول” fiilleri arasında selbî tezattan istifade edilmektedir.

لَا تَقُولُ مَقَالَاتِي وَتَقُولُ مَا وَلِسَانٌ ذَا طَلْقٍ وَذَا مَكْظُومٌ

Sen de (dertsiz kişi) [tutmuş bana] “neyin var da benim gibi açık sözlü olmuyorsun ve içine kapanyorsun” diyorsun.

وَالْأَحْمَقُ الْمَرْزُوقُ أَعْجَبُ مَنْ أَرَى مِنْ أَهْلِهَا وَالْعَاقِلُ الْمَحْرُومُ

Dünya ehli içinde gördüklerimin en tuhafı ise bolluk içindeki ahmak kimse ve yokluk içindeki akıllı kimsedir.

Bu beyitte “الأحمق” ve “العقل” kelimeleri arasında anlamca bir zıtlık ilişkisi bulunmaktadır. Aynı şekilde الْمَرْزُوقُ ve الْمَحْرُومُ kelimeleri de zıt anlamlı kelimelerdir. Bu beyitte aralarında zıtlık ilişkisi bulunan ikişer kelime olduğundan mukâbele sanatı kullanılmıştır.

Kasidede tespit edilen bir diğer sanat da sıfatların art arda sıralanması şeklinde uygulanan⁷⁰ tensîku's-sıfat sanatıdır. Şair bu beytinde söz konusu liderlere dair körlük, dilsizlik ve onlardan bir fayda beklenmemesi şeklinde üç sıfat sıralamıştır.

عَمِي وَبِكُمْ لَيْسَ يُرْجَى نَفْعُهُمْ وَزَعِيئُهُمْ فِي النَّائِبَاتِ مُلِيمٌ

Kördür [o insanlar], dilsizdir. Bir fayda umulmaz onlardan. Liderleri ise felaket zamanlarında azarı hak edendir.

Sonuç

Arap edebiyatı tarihinde nahiv ilmini ortaya koyan âlim olması bakımından oldukça önemli bir yere sahip olan Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin şairlik yönü üzerinde yeterince durulmamıştır. Kendisine bir divan nispet edilen Ebü'l-Esved'in bu divanı günümüze ulaşmasa da ona nispet edilen şiirlerin sayısı az değildir. Bir hikmet şiiri olan ve özellikle de kasidenin mihveri olarak görülebilecek olan dokuzuncu beyti dilden dile nakledilerek adeta bir darbimesel haline gelmiş el-Kasîdetü'l-Mîmiyyesi bu bağlamda incelenmiştir.

Mevcut kaynaklara bakıldığında öncelikle söz konusu kasidenin Ebü'l-Esved'e nispeti konusunda birtakım ihtilaflar görülmüştür. Celâleddîn es-Süyûtî ve Abdülkâdir el-Bağdâdî kasidenin tamamını zikrederek, kasideyi Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye nispet etmişlerdir. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, Buhturî, İbn Abdirabbih el-Endelüsî, Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, el-Merzûbânî, Zemahşerî, Yâkut el-Hamevî, el-Âmidî gibileri yalnızca meşhur beyti, el-Mütevekkil el-Leysî'ye nispet ederek aktarmaktadırlar. Sîbeveyhî, İbn Ya'îş el-Halebî

⁷⁰ Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed b. Abdi'd-Dâim el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 7/131; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 428.

ve İbn Mâlik et-Tâî gibi isimler yine yalnızca meşhur beyti Ahtal'a nispet etmektedirler. Bunun dışında dokuzuncu beyti İbnu'l-Muzaffer el-Hâtimî Sâbık el-Berberî'ye, İbn 'Asâkir ise et-Tırmâmâh'a nispet etmektedir. Başka şairlere yapılan nispetlerin ortak noktası darbimesel haline gelmiş dokuzuncu beytini kullanmaları hatta bazılarının söz konusu beyitlerin öncesi ve sonrasında başkaca beyitleri zikretmeleridir. Kasidenin tamamının başka bir şaire nispeti söz konusu olmamış ve buradan hareketle Ebü'l-Esved'e nispet edilmesinin daha doğru olduğu tespit edilmiştir.

Kaside içerik olarak incelendiğinde, hikmetli sözler aracılığıyla okuyucuyu ya da muhatabı doğru ve iyi olana yönlendirme, kötü olandan uzak tutma amacı ile yazıldığı görülmüştür. Cimrilik, cömertlik, kıskançlık, eleştiri gibi hem bireysel hem de toplumsal tarafı olan olguların, hikmet şairi Ebü'l-Esved tarafından başarılı bir şekilde işlendiği söylenebilir. Ebü'l-Esved'in kaside formunda kaleme aldığı bu şiiri isminden de anlaşılabilir üzere mîm kafiyesinde ve 30 beyit olarak yazılmıştır. Ridf harfleri vâv ya da yâ olarak tercih edilmiştir. Şiirde tercih edilen aruz ise kâmil bahridir. Şiirde kullanılan bahrin Arap şiirinde en çok tercih edilen bahirlerden olması, aynı şekilde ridf harflerinin de şiirlerde kullanılma sıklığı fazla olan ridf harflerinden seçilmesi göz önünde bulundurulduğunda şairin geleneksel kaside anlayışının dışına çıkmadığı ve geleneğe hâkim bir şair olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.

Şiirde genellikle fasih ve anlaşılır kelimeler kullanılmıştır. Bunun yanında kelime tercihleri sarf kurallarına, cümle tercihleri ise nahiv kurallarına uygun olarak yapılmıştır. Kısacası gerek cümle gerekse kelimelerde okuyucunun muhtevayı kesin olarak anlaması sağlanmıştır. Kasidenin, bu hususiyetleri bakımından da bazı eleştirmenlerin iyi şiirde olmasını gerekli gördükleri özellikleri taşıdığı görülmektedir.

Kasidede kullanılan inşâî cümlelerde çoğunlukla emir ve nehiy sîgaları tercih edilmiş; istifham üslubuna da bir yerde yer verilmiştir. Ayrıca kasidenin edebî sanatlar bakımından zengin olduğunu söylemek mümkündür. Ebü'l-Esved, şiirini okuyucusuna etkili bir şekilde sunabilmek için beyan üsluplarından ve bedî' sanatlarından yeterince yararlanmış. Beyan üsluplarından teşbih ve istiare; bedî' sanatlarından da cinas, tezat, tensîku's-sıfat, murâ'âtu'n-nazîr, reddu'l-'acûz 'ale's-sadr gibilerine yer verildiği tespit edilmiştir.

Kaside muhteva, dil ve şekil özellikleri açısından değerlendirmeye tabi tutulduğunda nahiv ilminde önemli bir alim olan Ebü'l-Esved'in aynı zamanda geleneksel şiir anlayışına sahip ve şiir söylemeye hâkim bir şair olduğu ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz Ebü'l-Esved'in diğer şiirlerini tespit ederek incelemek bu iddiayı desteklemek açısından önem arz edecektir. Bu bağlamda çalışmamızdan hareketle Ebü'l-Esved'in şairliğini ve diğer muhtevalardaki şiirlerini tematik ve teknik olarak irdeleyecek yeni çalışmaların ortaya çıkması ümit edilmektedir.

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

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: SM (%50), AEB (%50) Veri toplanması / Data collection: SM (%50) AEB (%50) Veri Analizi / Data Analysis: SM (%50), AEB (%50) Makalenin Yazımı / Writing up: SM (%50) AEB (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: SM (%50), AEB (%50).

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi Ebû Firâs'ın Şiirlerinde Hikmet". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 45-60. <https://doi.org/10.33718/tid.1252203>
- Arslan, Adnan. "Abbasi Şairi İbnü'r-Rûmî Divanında Ahlakî Tespit Ve Tavsiyeler". *Akif* 53/2 (Aralık 2023), 248-260. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.43>
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheratü'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm - Abdu'l-Mecîd Katâmiş. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2. Basım, 1988.
- Aslan, Ahmet. "Sabık el-Berberî'nin Hayatı ve Ömer b. Abdülaziz'e Yazdığı Nasihat İçerikli Kasidesi." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 143-163.
- Bâ Mahrame, et-Tayyib. *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâtı 'ayâni'd-dehr*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2008.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Salih b. Muhammed ed-Debbâsî. Riyad: en-Nâşir el-Mütemeyyiz li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd. *Hamâse*. thk. Muhammed İbrahim Huvver - Ahmed Muhammed Ubeyd. Abu Dabi: Hey'etü Ebû Dabî li's-Sekâfe ve't-Türâs, 2007.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesahat." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/423-424. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dereli, Muhammed Vehbi. "Mu'allâka Sahibi Müslüman Şair Lebîd B. Rabî'a ve Divânındaki Fahr Temalı Şiirleri." *Bilimname* 41/1 (2020), 485-514. <https://doi.org/10.28949/bilimname.675417>
- Düelî, Ebü'l-Esved. *Divânu Ebi'l-Esved*. thk. Abdülkerim ed-Düceylî. Bağdad: Şeriketü'n-Neşr ve't-Tıbâ'ati'l-'Irâkiyyeti'l-Mahdûde, 1954.
- Düelî, Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr b. Sufyân b. Cendel. *Divânü Ebi'l-Esved ed-Düelî*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998.
- Dûsirî, Mâcid b. Merzûk b. Abdillâh. *el-Hikme fî şî'ri Şevkî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Edebiyat Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ebû Ubeyd, Ahmed b. Muhammed el-Heravî. *el-Ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Kitâbü'l-emsâl*. thk. Abdulmecîd Kutâmiş. Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980.
- Elmalî, Hüseyin. "Kaside." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Emîn, Ahmed. "Arap Edebiyatında Hikmet". çev. Zeynep Arkan. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2012), 213-227. <https://doi.org/10.17335/suifd.72051>
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd. *Cemheratü'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvad Mur'ib. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *el-Cümel fi'n-nahv*. thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1985.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Göçemen, Yakup. "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönem Çerçevesinde Muallakasında Hikmet". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016/2), 67-105.
- Gümüşsoy, Abdullah - Küçüksarı, Mücahit. "Arap Dilinde İstifhâm Üslûbu: Buhârî'nin El-Câmi'u's-Sahîh'i Çerçevesinde Bir İnceleme". *Akif* 52/2 (Aralık 2022), 40-56.

- <https://doi.org/10.51121/akif.2022.21>
- Gündüz, Muhammed Recai. "Bir Zühd Şairi Olarak Ebu'l-Esved ed-Düeli". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/4 (2017), 226-243.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1995.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-'İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu Dımaşk*. thk. Muhibuddîn Ebu Saîd Ömer b. Ğarâme el-'Ümravî. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1990.
- İbn Ebi'l-İsba, Abdul'azîm b. el-Vâhid b. Zâfir el-'Advânî. *Tahrîrüt-tahbîr fî sinâ'ati's-şir ve'n-nesr ve beyân i'câzî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şeref. Birleşik Arap Emirlikleri: bsy; Lecnetü İhyâit-Türâsî'l-İslâmî, ts.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Dımaşk: Dârü'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hicce el-Hamevî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh. *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâluddîn. *Şerhü't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedebi el-Mahtûn. Kahire: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 4. Basım, 1414.
- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî b. Ya'îş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhü'l-Mufassal*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l- Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî. *el-Bedî' fî'l-bedî'*. by: Dârü'l-Cil, 1990.
- İbnu'l-Muzaffer el-Hâtimî, Muhammed b. el-Hasan. *Hilyetü'l-muhâdara fî sinâ'ati's-şir*. thk. Cafer el-Kitânî. Bağdat: Dârü'r-Reşîd li'n-Neşr, 1979.
- İbnu's-Sâî. *ed-Dürrü's-semîn fî esmâ'il-musannifîn*. thk. Ahmed Şevkî Binbîn - Muhammed Sa'îd Haneşî. Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009.
- İpek, Muhammed Selim. "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180. <https://doi.org/10.17719/jisr.20154115008>
- İsfehânî, Ebü'l-Ferec. *el-Eġânî*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü Sâdır, 3. Basım, 2008.
- Kabeş, Ahmed. *Mucemü'l-hikem ve'l-Emsâl fî's-şir'i'l-Arabî*. Dımaşk: Dârü'r-Reşîd, 3. Basım, 1985.
- Kazvîni, Hatîb. *el-İzâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Kızıklı, Zafer. "Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 265-280.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü mustalahâti'n-nakdi'l-Arabıyyi'l-kadîm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, ts.
- Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Mu'cemü's-şu'arâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1982.
- Muhammed Abdurrahman Mahmud. "Şi'rü'l-hikme ve'z-zühd fî asri't-Tavâif". *Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmî'l-A'zami'l-Câmi'a* 18 (2014), 69-112.
- Mohammadi, Sabriye. *Ebû Hilâl El-Askerî ve Esmâu Bakâye'l-Eşyâ İsimli Sözlüğü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed b. Abdi'd-Dâim el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dârü İhyâit-Türâs, 2000.
- Sarrâf, Vürûd Velîd Hamûd Hüseyin. *Eş'ârü'l-hikme fî Dîvânî'l-hamase li Ebî Temmâm*. Kufe:

- Kufe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *el-İcâz ve'l-icâz*. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân. 2023.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Şerhü şevâhidi'l-Muğnî*. Beyrut: Lecnetü't-Türâsî'l-'Arabî, 1966.
- Selâme, Yüsrî Muhammed. *el-Hikme fi şî'ri'l-Mütenebbî*. İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ li-Dünya't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2009.
- Sîbeveyhî, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Sirâcuddîn Muhammed. "el-Hikme fi şî'ri'l-'Arabî." Beyrut: Dârü'r-Râtibi'l-Câmi'iyye. ts.
- Şâvî, Muhammed b. Sâlih. *Hikem Muhtârât min 'Uyûnu's-şî'r ve'l-Edeb*. Riyad: el-Alûka, 2012.
- Şimşek, Sultan. "Arap Edebiyatında Hikmet Türüne Bir Örnek Olarak Hikem-i Atâiyye ve Edebî Özellikleri." *Tarih Okulu Dergisi* 31 (2017), 275-295. <https://doi.org/10.14225/Joh1116>
- Şübber, Cevâd. *Edebü't-Taff ev Şu'arâü'l-Hüseyn mine'l-karnî'l-evveli'l-hicrî hatte'l-karnî'r-râbi'a 'aşer*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1969.
- Tasa, Muhammed vd. *Anlatımlı Belâgat*. ed. Tacettin Uzun. Konya, 3. Basım, 2017.
- Üveys, Muhammed. *el-Hikme fi şî'ri'l-'Arabî fi'l-'asri'l-'Abbâsî*. Kahire: Mektebetü'l-Anglu'l-Mısıryye, 1986.
- Yemânî, Nûf bint Muhammed Ali. *el-Hikme fi şî'ri Ebi'l-Bekâ er-Rundî el-bünye ve'd-delâle*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Edebiyat Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1437.
- Yüksel, Azmi. "Ahtal." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/183-184. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Müstaksâ fi emsâli'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Ziriklî, Hayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 316-327

Çağdaş Dönemde Sind Ulemâsının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamaya Yönelik Katkısı

Sindhi 'Ulamas' Contribution Towards the Understanding and Interpretation of the Holy Qur'ân in the Modern Context

Ercan ŞEN

Çevirmen/Translator

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr.

Afyonkarahisar/Türkiye

ercansen@aku.edu.tr orcid.org/0000-0003-2583-1540

Makale Bilgisi / Article Information

Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 27.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 07.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Halepota, Abdulvahid J.. "Çağdaş Dönemde Sind Ulemâsının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamaya Yönelik Katkısı". çev. Ercan Şen. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 316-327. <https://doi.org/10.52637/kiid.1459636>

Cite as: Halepota, Abdulvahid J.. "Sindhi 'Ulamas' Contribution Towards the Understanding and Interpretation of the Holy Qur'ân in the Modern Context". trans. Ercan Şen. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 316-327. <https://doi.org/10.52637/kiid.1459636>

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Ercan ŞEN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Çağdaş Dönemde Sind Ulemâsının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamaya Yönelik Katkısı¹ Öz²

Bu makalede Kuzeydoğu Keşmir dağlarından Hint Okyanusuna dökülen Sind nehrinin doğu ve batısını kapsayan, belirli bölgeler dışında yaklaşık bugünkü Pakistan'ın tamamını içine alan bölgeye genel bir isim olarak verilen Sind bölgesinde yetişen bazı düşünürlerin modern dönemde Kur'ân-ı Kerim'i anlamaya ve yorumlamaya dönük çabaları ele alınmıştır. Bilindiği üzere Müslümanlar tarafından Sind bölgesine ilk defa Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında denizden bir sefer yapılmış, daha sonra Müslümanların Sind bölgesine olan ilgileri Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Ali (ö. ö. 40/661) zamanında devam etmiştir. Sind bölgesinde önce Emevîler, ardından Abbâsîler hüküm sürmüş, bölgede Abbâsîler'in egemenliği zayıfladıktan sonra çeşitli Arap hanedanlıkları ortaya çıkmıştır. Sind bölgesinde tarih boyunca pek çok din ve kültür iz bırakmış olsa da bunların en kalıcısı İslâm kültürü olmuştur. Bu kapsamda bölgede Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması amacıyla pek çok tefsir kaleme alınmış, Kur'ân ilimleri ve tefsir usulü çalışmalarına katkı sağlayan ve tefsir tarihinde yer edinen önemli müfessirler yetişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sind, İslâm, Ulemâ, Kur'ân.

Sindhi 'Ulamas' Contribution Towards the Understanding and Interpretation of the Holy Qur'ân in the Modern Context³

Abstract⁴

This article deals with the efforts of some thinkers who grew up in the Sindh region, which is a general name for the region that covers the east and west of the Sind river, which flows from the mountains of Northeast Kashmir to the Indian Ocean and includes almost all of today's Pakistan except for certain regions, to understand and interpret al-Qur'ân al-Karîm in the modern period. As it is known, the first Muslim expedition to the Sindh region was made by sea during the reign of Umar (d. 23/644), and Muslim interest in the Sindh region continued during the reigns of Uthman and Ali. First the Umayyads and then the Abbasids ruled in the Sindh region, and after the Abbasids' rule weakened in the region, various Arab dynasties emerged. Although many religions and cultures have left their mark on Sindh throughout history, the most enduring of these has been Islamic culture. In this context, many tafsîrs were written in the region in order to understand and interpret the Qur'ân, and important (mufasssirs)interpreters who contributed to the studies of Qur'ânic sciences and tafsîr methodology and took their place in the history of tafsîr were raised.

Keywords: Tafsîr, Sindh, Islam, 'Ulamâ, Qur'ân.

¹ Bu makale Abdulwahid J. Halepota'nın (ö. 2001), *Islamic Studies*'in (International Islamic University-Pakistan) 21. sayısında yayınlanmış olan, "Sindhi 'Ulamas' Contribution Towards the Understanding and Interpretation of the Holy Qur'ân in the Modern Context" adlı makalesinin çevirisidir. Makalenin yazarı çalışmasında sadece âyetlere atıfta bulunduğu için makalenin tercümesine katkı sunmak amacıyla çeşitli ilave bilgiler dipnota tarafımızdan eklenmiştir.

² Makalenin muhtevası hakkında okuyucuya ön bilgi vermek adına eklenen bu özet tarafımızdan kaleme alınmış olup makalenin orijinal metninde yer almamaktadır. Ayrıca makalenin orijinal metninde bulunmayıp tercümede görülen bazı alt başlıklar ve onların numaralandırılması konunun daha iyi anlaşılması maksadıyla tarafımızca eklenmiş, böylelikle konu bütünlüğüne katkı sağlamak amaçlanmıştır.

³ This article is a translation of Abdulwahid J. Halepota's (d. 2001) article, "Sindhi 'Ulamas' Contribution Towards the Understanding and Interpretation of the Holy Qur'ân in the Modern Context" published in the 21st issue of *Islamic Studies* (International Islamic University-Pakistan). Since the author of the article refers only to the verses in his study, we have added various additional informations in the footnote to contribute to the translation of the article.

⁴ This summary, which was added to give the reader preliminary information about the content of this article, was written by us and is not included in the original text of the article. In addition, some subheadings and their numbering, which were not included in the original text of this article but appear in the translation, have been added by us for a better understanding of the subject. Thus, it is aimed to contribute to the integrity of the subject.

Giriş

Sind ulemâsının modern dönemde Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve yorumlamaya yönelik katkısını konu edinen bu çalışmaya başlamadan önce Sind ulemâsının Hint alt kıtasında Kur'ân-ı Kerîm ile çok uzun süreli bir irtibata sahip olduğu inkâr edilemez tarihi gerçeğine değinmek faydalı olacaktır. Çünkü Hint alt kıtasının bu bölgesi yani Sind bölgesi, Fırat nehrinin kenarında bulunan çoğu Asya ülkesinden önce İslâm ile tanışma imtiyazına sahip olmuştur. Sind ulemâsının Kur'ân-ı Kerîm ile uzun süreli ve yakın ilişkileri aynı zamanda Kur'ân'a yönelik ilgileri sayesinde kendi aralarında Kur'ânî ilkelerin ruhunu en derinden kavrayabilme kabiliyeti olan zevk-i selîmi -ki bu kavram Şah Velîyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından kullanılan bir kavramdır- geliştirmeleri doğaldı. Sind dili de zaman içerisinde Fırat'ın doğusunda yer alıp Arapça konuşulmayan bölgelerin çoğundan daha fazla Kur'ân terminolojisinin en ince çağrışımlarını ifade etme yeteneğini geliştirdi. Konunun arka planına bakıldığında aslında bu konunun çok geniş olduğu ve birçok açıdan ele alınabileceği belirtilebilir. Zira tefsir ilminin konusu, Yüce Allah'ın kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'dir ki Kur'ân hem derinliği hem de kapsamı açısından anlamı sınırsız olan bir kitaptır. Aslına bakılırsa Kur'ân'ın anlamı çok geniş ve sınırsız olduğu için Kur'ân âyetlerinin manası hiçbir insan çabasıyla tüketilemez. Bu hakikat bir âyette şöyle ortaya konmaktadır: "De ki: Rabbimin sözlerini (yazmak için) denizler mürekkep olsa, bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi."⁵

Yukarıdaki âyette bahsedilen hakikat sebebiyle müfessirler tarafından tarih boyunca dünyanın dört bir tarafında binlerce tefsir yazılmıştır. Ne var ki gerek bireysel gerekse müşterek şekilde yazılan bütün bu tefsirler, Kur'ân âyetlerinin bütün yönlerini ele almaktan ziyade sadece birkaç yönüne temas etmiştir. Bundan dolayı tefsirler, kendilerinde bulunan baskın özellikler ve yaklaşımlar açısından farklı kategorilere göre tasnif edilmiştir. Söz gelimi kimi tefsirler çoğunlukla fikhî meselelere ilişkin olarak ahkâm âyetleri ile ilgilenirken kimileri de ağırlıklı olarak itikâdî meselelerle ilgilenmiştir. Yine bazı tefsirler Kur'ân'daki ahlâkî ve etik öğretileri izah ederken, bazıları Kur'ân'da yer alan sosyal ve siyasi öğretilerle ilgilenmiş, bazı tefsirler ise Kur'ân'da vücut bulan manevi ve aydınlatıcı bilgeliği açıklamaya yönelmiştir. Bunun yanında bazı tefsirlerde bilimsel olgular gözlem, deney ve derin tefekkürün gösterdiği şekliyle tartışılmıştır.

Yüzyıllardır Sind bölgesinin üstünde parlayan Kur'ân-ı Kerîm ışığının parlaklığı altında yazıları Kur'ân'ın bu ışığı farklı tonlarda ve renklerde yansıtan çok sayıda ulemâ, hakîm ve entelektüel şahsiyet yetişmiştir. Sind bölgesi, Muhammed bin Kasım'ın⁶ (ö. 96/715) bölgeye gelişinden yıllarca önce İslâm'la, İslâmî öğretilerle, İslâm kültürüyle ve bütün İslâm ilim ve medeniyetinin temel kaynak kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'le uzun bir irtibata ve yakınlığa sahip olmuştur.

Bu uzun birliktelik sayesinde Kur'ân-ı Kerîm'in aydınlatıcı öğretilerinin her yeri kuşatması, Sind bölgesinin kültürel ve sivil hayatında bir devrim meydana getirmiş, Sind dilinin bizzat kendisini dönüştürmüştür. Böylelikle Sind dili, İlâhî kitap Kur'ân-ı Kerîm tarafından getirilen yeni ideolojiyi, yeni normları, düşüncenin ince ve rafine tonlarını ifade edebilmek için daha zengin ve daha kullanışlı hale gelmiştir. Bu sayede Sind dili o kadar gelişmiş ve yüksek bir seviyeye ulaşmıştır ki yaklaşık on bir asır önce Mansûre Arap Krallığı döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in Sind diline tercümesi yapılmıştır. Zaman içerisinde Sind dili o kadar zenginleşmiş, Sindli âlimlerin zihinleri o kadar aydınlanmış ve Kur'ânî ilkelerin ruhuyla o kadar dolmuştur ki Kur'ânî ilkelerin içeriğini Sind dilinin saf söyleyişiyle doğal bir şekilde aktarabilecek düzeye gelmişlerdir. Bu çaba sonucunda Sind dili, Fırat nehrinin bu yakasındaki diğer diller bir yana, belki de Farsçadan daha zengin ve daha yoğun bir sözcük

⁵ el-Kehf 18/109.

⁶ Sind bölgesini fetheden Emevî komutanıdır.

dağarcığı geliştirmiştir. Bu bağlamda Şeyh Abdullatif'in⁷ (ö. 1762) ve Sachal Sarmast'ın⁸ (ö. 1827) olağanüstü bir kelime dağarcığıyla dolu şiirlerinde pek çok esmâ-i hüsnânın -ki esmâ-i hüsnâ Allah'ın en güzel isimleri anlamına gelir- ve Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin gerçek anlamlarına atıflar yapılmıştır. Gerçekten de Sind dilinin zenginliği ve Sindlilerin zihninin aydınlığı, Fâtiha sûresi ve Kevser sûresinin olağanüstü tefsirinde açıkça görülmektedir ki bu durum söz konusu sûrelerin tefsirinde altı çizilen monistik felsefenin veya vahdet-i vücûd felsefesinin berrak bir ifadesini ortaya koyan Abdurrahim Girhorî'nin⁹ (ö. 1778) en dikkate değer başarılarından biridir.¹⁰ Bu da aslında Sind dilinin metafiziğin ve hatta vahdet-i vücûd felsefesinin en ince fikirlerini ifade edebildiğini, bunları avam ve havassın zihnine yaklaştırabildiğini göstermektedir.

Tarih boyunca Sind bölgesinden pek çok yazar, Kur'ân-ı Kerîm'in çok sayıda tefsirini kaleme almış olmalıdır. Fakat bu tefsirler zamanın yıkıcı etkisi ve diğer birçok nedenden dolayı unutulmaya yüz tutmuştur. Bununla birlikte bugün elimizde günümüze ulaşan ve bazıları üzerinde çalışılabilecek hatırı sayılır sayıda Kur'ân tefsiri ve tercümesi bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir listesi yakın zamanda Pakistan Haydarabad'daki Sind Edebiyat Heyet'inin *Mehran Quarterly* dergisinde yayımlanmıştır. Yine bu çerçevede Sind Üniversitesi Sindoloji Enstitüsü tarafından yayınlanan dini edebiyat kataloğunda da nispeten daha geniş bir listenin izi sürülebilir.

Tefsirlerin çoğu Kur'ân-ı Kerîm'in ahlâkî öğretilerini açıklamaktadır. Yine bazı tefsirler Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bâtinî öğretiler veya tasavvufî işaretler üzerinde durmaktadır. Bu kapsama giren tefsirlerden biri genel bir tefsir olarak da hizmet veren *Tefsîr-i Rüşdullâh* isimli tefsirdir.

Muhammed Osman Naurangzade'nin *Tenvîru'l-îmân* adlı tefsiri; toplumsal problemlerin, zararlı bidatlerin, geleneklerin ve çok tanrılı inanç sistemlerinin oluşturduğu sorunların Kur'ânî çözümüne ışık tutmaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu bu tefsir, İslâm kelamının temel ilkelerinin yanı sıra ahlâkî öğretileri de kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bu tefsir bir yönüyle de onlarca Arapça ve Farsça tefsirin bir özeti konumundadır.

1. Çağdaş Müfessirler

Bu kısa çalışmada, Kur'ân'ın öğretileri hakkında yazdıklarıyla modern çağın büyük meydan okumalarına karşılık veren Sind topraklarına mensup üç önemli düşünce insanının ve âlimin çalışmalarını tanıtmak istiyorum. Bu âlimlerin Kur'ân-ı Kerîm'e yönelik yorumları ve yaptıkları tefsir kesinlikle hicretin on beşinci asrında İslâm ümmeti için Kur'ân'ı Kerîm'in tefsiri olarak kabul edilebilir. Söz konusu bu büyük âlimler Mevlânâ Ubeydullah Sindî (ö. 1944), onun öğrencisi ve müridi Mevlânâ Abdullah Legharî (ö. 1958) ve Sindli büyük Müslüman âlim Allâme İmdâd Ali İmâm Ali Kâzî'dir (ö. 1968). Şüphe yok ki insanlığın her çağda ve her zaman ihtiyaç duyduğu ahlâkî ve manevî rehberlik söz konusu olduğunda Sindli diğer âlimler tarafından yazılan bütün tefsirler de Kur'ân talebeleri için büyük fayda sağlamaktadır.

Şu da bir gerçektir ki tarih boyunca her çağın ve her dönemin kendine özgü problemleri, görünen ve görünmeyen âlemleriyle yani fiziksel ve metafiziksel âlemlere ilişkin bütün alanlarda gerçeklik hakkındaki bilgi arayışı sürecinde ortaya çıkan kendine özgü soruları vardır. Bu anlamda birbirinden farklı olan tefsirler de kaleme alındıkları belirli çağların taleplerine hizmet etmektedir. Bu açıdan ilim adamlarının dikkatini çekmek istiyor

⁷ Şeyh Abdullatif Bihitâî (1689-1752), Sind bölgesinin tasavvufî halk edebiyatının önde gelen temsilcilerinden olup hem mutasavvıf hem de şairdir.

⁸ Sachal Sarmast (1739-1827), Sind dili ve edebiyatının önemli bir figürü olup Pakistan'ın her yerinde saygı gören mutasavvıf-şair ve filozoftur.

⁹ Abdurrahim Girhorî (1739-1778), Sind bölgesinin önde gelen mutasavvıf ve şairlerinden biridir.

¹⁰ Söz konusu çalışma için bk. Abdurrahim Girhorî, *Kelâm-ı Girhorî*, haz. Umar Bin Mohammad Daudpota (Karaçi: Hükümet Sind, 1995), 88-159.

ve aynı zamanda gerek yazılarıyla gerekse Kur'ân yorumlarıyla hiç şüphesiz modern çağın ihtiyaçlarını karşılayan, az önce bahsettiğim bu büyük âlimlerin eserlerinin incelenmesine özel bir önem verilmesi gerektiğini belirtmek istiyorum. Nitekim onların yazıları evrensel bir karaktere sahip olduğu için dünyanın her yerindeki Kur'ân talebelerine hitap etmişlerdir. Müslümanların yanı sıra gayrimüslimler de onların çalışmalarından istifade etmişlerdir.

1.1. Mevlânâ Ubeydullah Sindî

Mevlânâ Ubeydullah Sindî'nin bütün hayatı Kur'ân-ı Kerîm'i incelemeye adanmıştı. O, yaşadığı topraklarda yabancı bir güç olarak bulunan İngilizlerin egemenliği altında hâkim olan yozlaşma ve geri kalmışlığın koşullarına, bunun yanı sıra mezhepçilik ve sınıf ayrımlarının yaygınlığına karşı bir eğitimci ve devrimci olarak hayatı boyunca Kur'ân-ı Kerîm'i merkeze alarak çözüm bekleyen sorunların çarelerini aradı ve araştırdı. Eğitimini büyük hocası Şeyhu'l-Hind Mevlânâ Mahmud Hasan Diyobendî'nin (ö. 1920) yanında tamamladıktan sonra Delhi'de, ardından Amrot Şerif'te, Sind'de ve Sind bölgesindeki Pir-Jhando'da tefsir dersleri vermeye başladı. Daha sonra Afganistan'ın Kâbil şehrinde kaldığı yedi yıl boyunca tefsir dersleri verdi. Ardından Mekke'de ve son olarak da Pir-Jhando'da kaldığı süre boyunca Arapça ve Urduca tefsir dersleri vererek çalışmalarına devam etti. Yaptığı Kur'ân tefsirinin nüshaları elimizde mevcut olup bu kapsamda Bakara sûresi üzerine yaptığı tefsir çalışması naçizane çabalarımızla tamamlanmıştır. Tefsirinin bazı bölümleri Arapça olarak da yayımlanmıştır.

Mevlânâ Abdullah Legharî tarafından bize aktarılan Mevlânâ Ubeydullah Sindî'nin *Makâm-ı Mahmûd* tefsirinin¹¹ bir bölümü olan Bakara sûresi tefsirine göz atılacak olursa söz konusu sûrenin tefsirinin, yerel ve bölgesel devletlerin işlevlerinin daha kapsamlı bir bütünlük içinde koordine edildiği uluslararası nitelikteki bir İslâm devletinin eksiksiz bir anayasası tarzında olduğu görülecektir. Bu tefsirdeki yaklaşıma göre Kur'ân, tüm ulusları tek bir bütün haline getiren uluslararası ve uluslarüstü bir düzen inşa etmek için kılavuz ilkeler sunmaktadır. Ubeydullah Sindî bu tefsirinde Kur'ân'da öngörülen programı ve davranış biçimini izleyen milletlerin uluslararası arenada yükselmeye, buna karşılık Kur'ân'ın öğretilerini göz ardı edenlerin ise yozlaşmaya ve yok olmaya mahkûm olduklarını açıkça belirtmektedir.

Ubeydullah Sindî'nin tefsirinde izlenen yaklaşım özgün, bilimsel ve rasyoneldir. Söz konusu tefsirdeki etkileyici fikirlerin bazılarını ayrıntılı olarak değinmek isterdim. Ancak ne var ki zaman yetersizliği nedeniyle birkaç noktaya değinmek dışında bunu yapamayacağım. Mevlânâ Ubeydullah'a göre Kur'ân, milletler ve toplumlar arasındaki farklılıkları göz önünde bulundurmakta ve bütün insanlık için bir rehber konumunda bulunmaktadır. Her bir toplumun kendine has özelliklerini oluşturan bazı kıstasları vardır. Bu açıdan bakıldığında Hristiyanlarla ilgili hükümler Budistlere uyarlanabilir. Yahudilerle ilişkin muafiyetler Brahmanlara yani Hindulara da tatbik edilebilir. (Mevlânâ Ubeydullah'ın bu konudaki görüşleri için *Makâm-ı Mahmûd* tefsirinin Bakara sûresi 47. âyetinin yorumlarına bakılabilir.) Böylelikle Kur'ân-ı Kerîm'in evrenselliği doğrulanmış olur.

Mevlânâ Ubeydullah'a göre Kur'ân aynı zamanda ulusların yükseliş ve çöküşünün ilâhî yurasını verir. Nitekim Bakara sûresinin 53-67. âyetlerinin tefsirine göre Yahudilerin çöküşü kendi yasalarını çiğnemelerinden kaynaklanmıştır. Böylesi durumlarda uluslar doğru düşünme dengelerini kaybederler, yozlaşmaya ve çöküşe yol açan yolları benimserler. Bundan dolayı her peygamberin görevi insanlara yeni bir ruh aşlamak ve toplumu ihya etmek olmuştur. Bir peygamber tarafından getirilen kurallara itaat etmeyenler inatçı kesilirler ve batırlar. Bu tür insanlar kendi kendini yönetme ve bağımsız yönetime sahip olma ayrıcalığından yoksun kalırlar.¹²

¹¹ Söz konusu çalışma için bk. Mevlânâ Ubeydullah Sindî, *Makâm-ı Mahmûd* (Ravalpindi: Safa-yı Akademi, 1995).

¹² el-Bakara 2/75-76.

Mevlânâ Ubeydullah Bakara sûresinin 102. âyetinin tefsirinde; ilâhî yasayı göz ardı eden insanların zihnî durumunun bir analizini yapmaktadır. Bu insanlar bâtil inanç ve kafa karışıklığı uçurumuna düşerler. Yine onlar büyücülerin, sahtekârların, astrologların, muska tüccarlarının ve benzerlerinin kurbanı olurlar. Böylesi durumlara maruz kalan toplumlar zihinsel olarak zayıflar, örgütsel güçleri kırılma hale gelir ve ailevi bütünlükleri parçalanır.¹³

Evrensel devrimci programda, bir merkeze ya da merkezi bir noktaya ihtiyaç vardır ki bu tevhidde formüle edilmiştir. Evrensel bir devrimci hareketin kurulması için Allah yolunda bir cihad, yani tam bir adanmışlıkla özverili cihad (kutsal savaş) gereklidir. Bunun için çeşitli ibadet türleri ikincil bir konumda bulunur. Çünkü bu ibadetler aynı şey için hazırlayıcı destek görevi görürler.¹⁴ Mevlânâ Ubeydullah, Bakara sûresinin 102. âyetinde, İslâm'ın barış olarak tanımlanmasının önemini açıklamakta ve barışı savunanların zihniyetinin, korku ve hüznün koşulları olan hüznün ve korkudan arınmış ve yücelmiş olması gerektiğini belirtmektedir. Barışı savunanlar bu amaca ulaşmak yolunda dünyada barış ve huzur ortamının yaratılması için sürekli çaba sarf etmektedirler. Onlar İslâm teriminin işaret ettiği gibi Yüce Yaratıcı'ya boyun eğerek ve teslim olurlar.

Mûsâ Cârullah'ın (ö. 1949), Haydarabad'da bulunan Şah Veliyyullah Akademi tarafından Arapça olarak yayınlanan Mevlânâ Ubeydullah'ın tefsirine dayanarak yaptığı analize göre tıpkı Bakara sûresi 151-162. âyetler ahlâkın güzelleştirilmesi (tehzîbü'l-ahlâk) için bir rehberlik oluşturduğu gibi Bakara sûresinin 163-176. âyetlerinde eski köy toplumu için bir rehberlik oluşturur. Yine 177-252. âyetler arasında sivil ve ulusal yönetim için bir rehberlik; sûrenin son âyetlerinde ise uluslararası organizasyon ve topluma rehberlik eden âyetler yer almaktadır. Mevlânâ Ubeydullah tarafından Kur'ân'ın toplumsal, ailevi ve kişisel ilişkilerin rafine edilmiş sistemine ilişkin bu rehberlik modern koşullarda kolayca anlaşılabilir terimlerle açıklanmıştır.

Bakara sûresinin 226. âyetinde kadın ve erkeğin temelde eşit olduğuna vurgu yapılmaktadır. Erkeğin omuzlarına yüklenen ekonomik sorumluluklar, ona kadın karşısında doğuştan değil, harici ve önemsiz bir paye kazandırmaktadır. Hükümet işlerinin yönetimi, danışma kuruluna (şûrâ) başvuran ve onlardan tavsiye almak zorunda olan zeki ve en uygun bir lidere verilmelidir.

Bakara 164. âyetten itibaren gerçekte Allah'a ait olan rızık kaynakları hakkında yönlendirme yapılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın yarattığı bütün varlıklar, geçimlerini temin etmek için bu kaynaklardan yararlanma konusunda eşittir. Hayatta ilerleme ve gelişme sağlamak için "ya'kılûn/يعقلون" kelimesinde de belirtildiği gibi tefekkür ve tedebbür etmek gerekmektedir. Helal rızık ve amel-i salih medeniyetin temellerini oluşturmaktadır.¹⁵ Hakiki güç, maddi kaynaklara dayanan zenginlikten ve kaba kuvvetten değil, adalet ve ihsandan kaynaklanır.¹⁶ Doğru yolda olan kişinin bir görevi de toplumundaki diğer insanlara yardım edebilecek kadar çok çalışması ve kazanmasıdır.¹⁷

Bakara sûresi, savaş ve barış konularının yanı sıra askeri disiplin, ulusal ve uluslararası kapsamda devleti ilgilendiren diğer birçok konuda yol gösterir. Bunun yanında Bakara sûresinde tefeciliğin (ribânın) toplumun ekonomik sistemi için zararlı olduğunun belirtildiği malî konulara ilişkin rehberlik de bulunmaktadır. Daha fazla ayrıntı, çeşitli yayınevleri tarafından bölümler halinde yayınlanmış olan *Makâm-ı Mahmûd* tefsirinin orijinal metninde bulunabilir. Mevlânâ Ubeydullah'ın Mûsâ Cârullah'a verdiği bu tefsirin Arapça versiyonunun bir kısmı Haydarabad'da bulunan Şah Veliyyullah Akademi tarafından

¹³ el-Bakara 2/100-102.

¹⁴ el-Bakara 2/100.

¹⁵ el-Bakara 2/168.

¹⁶ el-Bakara 2/166.

¹⁷ el-Bakara 2/177.

yayınlanmıştır. Mevlânâ Abdullah Legharî tarafından Urduca versiyonu ise bölümler halinde yayınlandı. Kur'ân'ın 30. cüzü olan Amme cüzü, Sind Üniversitesi'nden Dr. Halepota ve Dr. Gulam Mustafa Han (ö. 2005) tarafından yayınlanmıştır. Bakara sûresi ise Lahor Yüksek Mahkemesi Teftiş Kurulu Üyesi Dr. Munir Ahmad Mugal tarafından yayımlanmaktadır.

Son olarak Mevlânâ Ubeydullah'ın tefsirinin ve bu tefsirdeki yorumlarının çağdaş dönem açısından özgün olduğunu, bununla birlikte Şah Veliyullah'ın ve selef-i sâlihînin yolu ile hiçbir şekilde çatışmadığını vurgulayabiliriz.

1.2. Mevlânâ Abdullah Legharî

Mevlânâ Abdullah Legharî'nin Yûsuf sûresi tefsiri, modern zamanlarda gün ışığına çıkarılması gereken bir başka Kur'ân-ı Kerîm tefsiridir. Bu tefsir, Hz. Yûsuf döneminin sosyo-politik koşullarına dair sıra dışı bir çalışma olup olumsuz koşullar altında bir İslâm devleti inşa etmenin yol haritasını sunmaktadır. Aynı zamanda bu eser, genel olarak insanlığın ve özel olarak da on beşinci yüzyılda yaşayan günümüz Müslüman ümmetinin ihtiyaç duyduğu İslâmî yönetim ilkeleri üzerine bir çalışma konumundadır. Mevlânâ Legharî'nin bu çalışması halen el yazması olarak Sind'deki özel kütüphanelerde ve İslâmabad'daki İslâmî Araştırma Enstitüsü Kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu tefsirin tahkik edilmesine ve ilim dünyasına sunulmasına ihtiyaç vardır.

Zamanın kısıtlı olması nedeniyle söz konusu tefsirin detayları burada verilemeyecektir. Mevlânâ Legharî'nin fikirlerinin başka bir zamanda bir sempozyumda sunulması planlanmaktadır.

Mevlânâ Ubeydullah ve onun öğrencisi Mevlânâ Legharî, medreselerde eğitimi verilen aklî ve naklî ilimlerin önde gelen âlimleri arasında yer almıştır. Bununla birlikte onlar Hint alt kıtasını yabancı boyunduruğundan kurtarmak için cihad yolundaki çabalarıyla, din ilimlerine yönelik hizmetleriyle ve çağdaş dönem İslâm düşüncesinin yönlendirilmesine katkılarıyla tanınan çok tecrübeli kimseler olmuşlardır.

1.3. Allâme İmdâd İmâm Ali Kâzî

Şimdi de İslâmî ilimlerde son derece bilgili, büyük bir âlim ve bilge konumunda olan Allâme İmâm Ali Kâzî hakkında bilgi verilecektir. İmâm Ali Kâzî, kendi evinde medrese eğitimi almış, daha sonra Aligarh ve Londra da dâhil olmak üzere modern üniversitelerin eğitimini almıştır. Tabii ilimlerde olduğu kadar sosyal bilimlerde de geniş bir bilgi birikimine sahip olmuştur. Leonard Hobhouse'un öğrencisi olmuş, Thomas Walker Arnold, Reynold A. Nicholson ve Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ile yakın ilişki içinde olmuştur. Esas itibarıyla bir eğitimci ve reformisttir. Geniş bir vizyona sahip bir âlim olarak Kur'ân üzerine çalışması, onu tefsir usulü ve Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasına ilişkin bazı ilkeleri formüle etmeye ve çeşitli Kur'ân terimlerinin ve Kur'ân metninin derin anlamını, Kur'ân ilkelerinin evrenselliğini ve Kur'ân'ın dünya genelindeki kültür ve medeniyet üzerindeki kapsamlı etkisini keşfetmeye yöneltmiştir.

Sind Üniversitesi Karşılaştırmalı Dinler ve İslâm Kültürü bölümünde, 1971 yılında İmâm Ali Kâzî'nin düşüncelerini ve katkılarını sunmak için bu satırların yazarının rehberliği ve gözetimi altında bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma vesilesiyle "Bir Müfessir Olarak Allâme Kâzî" konusunu ele alan uluslararası bir forumda elde edilen sonuçlar yeniden tartışılmıştır.

Allâme İmâm Ali Kâzî hiç şüphesiz zamanımızın en büyük filozofu ve bilgesiydi. Onun çalışmaları İslâmî ilimlerin hemen hemen bütün alanlarını kapsıyordu. O, modern sosyal bilimlerde olduğu kadar beşerî bilimlerde de aynı derecede yetkinliğe sahipti. Bütün hayatını net bir şekilde ve koşulsuz olarak hakikati aramaya ve yaymaya adanmıştır. Onun felsefesi Kur'ân-ı Kerîm'in ilkelerine sıkı sıkıya bağlıydı. Onun tüm yazılarında, konuşmalarında ve sözlerinde Kur'ân-ı Kerîm'den nasıl hayat verici bir ilham aldığı görülebilir. Kur'ân'ın pek çok âyetini, Kur'ân'ı Kerîm'in klasik anlama geleneğinden ve ruhundan kopmadan modern akla hitap edecek şekilde yorumlamıştır.

Aşağıda İmâm Ali Kâzî'nin sürekli olarak altını çizdiği, öğrencilerinin ve muhatap kitlesinin zihinlerine naksettiği temel görüşlerinden bazıları yer almaktadır. Bu görüşler gerçekten de çağdaş bir Müslüman düşünürün modern yorumlarıdır.

1.3.1. Eğitim ve Aydınlanma

Allâme İmâm Ali Kâzî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm eğitimi, tıpkı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi "النور/nûr" yani "ışık" olarak tanımlamıştır. Yine onun kesin kanaatine göre Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah'ın kâinatında daha önce açık olmayan bütün kapıları açmıştır.¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm, insanı cahiliye döneminin karanlığından aydınlığa ve aydınlanma dönemine çıkarmıştır.

O, 1958 yılının Nisan ayında Karaçi'de düzenlenen Muhammed İkbal'i anma günü merasiminde yaptığı konuşmada Kur'ân'ın başat konumunu açıklarken şunları söylemiştir: "Kur'ân 'اقرأ/oku' emri ile başlar. Bu 'oku' emri neyi gösterir? Sembolün içindeki anlamı okuyun, demektir. Bütün tabiat yani fiziki evren Kur'ân için bir semboldür. İşte siz onun bu anlamını yakalamak zorundasınız. Bu anlamın muhatabı haline geldikten sonra size öğretilmiş olan beyan kabiliyetini kullanın. Beyan yazılı olduğu gibi sözlü şekilde de olur. Nitekim bu anlamda Kur'ân'ın nüzul sırasına göre üçüncü sûresi olan Nûn sûresinin ikinci âyetinde kalem ve yazıya vurgu yapılmaktadır."

1.3.2. Kur'ân'ın Eğitim Anlayışı

Kur'ân-ı Kerîm'in tesiri altında eğitim anlayışı köklü bir değişim geçirmiştir. Böylelikle eğitimin amaçları ve hedefleri yeniden düzenlenmiş ve gözden geçirilmiş, insanlığın ilerlemesi ivme kazanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm eğitimin en kapsamlı tanımını yapmıştır. Kuşkusuz eğitim kavramı, İslâm'dan önce de yol göstermek anlamına geliyordu. Fakat İslâm ile birlikte karanlıktan aydınlığa çıkarmak anlamını kazanmıştır. Kur'ân'ın hükmüne göre bütün bilgi ve hikmet, kitap ve hikmet olarak adlandırılan ve öğretilmesi Hz. Peygamber'in görevi olan Kur'ân-ı Kerîm'in kendisinde bulunmaktadır: "Ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O'dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapkınlık içindeydiler."¹⁹

Eğitimin yegâne zengin kaynağı olan Kur'ân'ın amacı bir başka âyette şöyle açıklanmıştır: "Bu, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz kitaptır."²⁰

Kur'ân'ın yukarıdaki iki âyetinden hareket edildiğinde Allâme İmâm Ali Kâzî'nin İslâm'a göre eğitimin cehaletin karanlığından bilginin aydınlığına çıkarmak anlamına geldiğini söylerken ki bakış açısı oldukça netleşmektedir. Daha da ötesi o, Kur'ân-ı Kerîm'in "ulvî" ve "inkârî" olmak üzere iki tür çıkış yolu sunduğunu açıklar. Bunlardan ilki olan "ulvî yol" karanlıktan aydınlığa, ikincisi olan "inkârî yol" ise aydınlıktan karanlığa götürür. Nitekim: "Allah iman edenlerin velisidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılarıdır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar."²¹ âyetinde bu durum görülür. Bu da iki farklı çıkış sürecinin mevcut olduğunu göstermektedir.

Dolayısıyla eğitime gerçek anlamda bazı nitelikler izafe edebiliriz. Bu kapsamda eğitimi doğru ya da yanlış eğitim, iyi ya da kötü eğitim ya da İslâmî ya da İslâmî olmayan eğitim olarak adlandırabiliriz. Başka bir deyişle doğru veya iyi eğitim türü olarak adlandırılabilir olan eğitim Kur'ân eğitimidir ya da eğitim doğru ve iyi ise İslâmî eğitimidir.

¹⁸ el-Mâide 5/16.

¹⁹ el-Cuma 62/2.

²⁰ İbrâhîm 14/1.

²¹ el-Bakara 2/257.

1.3.4. Gözlem ve Deney

İmâm Ali Kâzî Kur'ân'ın insanın dikkatini tabiatın gerçeklerine -fiziki olgulara ve insanlık tarihine- çektiğine inanıyordu. Bundan dolayı o, kendini izleyenleri dünyayı gözlemlemeye ve deneyler yapmaya, araştırmaya ve incelemeye, aynı zamanda yaratılış ve yaratılışın başlangıcı hakkında bilgi edinmek için seyahat etmeye teşvik ediyordu. Ona göre Kur'ân'ın bu öğretileri ışığında Müslümanlar kendilerini hakikati aramaya adanmışlardır. Bundan dolayı Müslümanlar tıp, botanik, fizyoloji, astronomi ve kimya gibi alanlarda gayretle çalıştılar ve sabırlı bir şekilde dini bir adanmışlıkla tabiatın bütün alanlarındaki hakikatleri biriktirdiler.

1.3.5. Ruh ve Dürtüler

İmâm Ali Kâzî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm, şekilciliği ve merasimciliği en aza indirmiştir. O, kelime ve şekil yerine ruh ve güdülere vurgu yapmıştır. İslâm'dan daha önceki dinler şekle ve merasime büyük önem vermiştir. Söz konusu dinlerde hiçbir dinî merasim, kilise ya da sinagog gibi resmî bir yerde din adamı tarafından ve uygun bir şekilde düzenlenmiş bir tören dışında yerine getirilmezdi. Buna karşılık İslâm'daki uygulama şu dizede geçtiği gibidir:

تاز بجششهای آن سلطان دین مسجد ما شد همه روی زمین

O din sultanının bağışlarından dolayı
Bütün yeryüzü mescidimiz oldu.

İmâm Ali Kâzî'nin görüşüne göre Hz. Mûsâ zamanında şeriata ya da formal olan şekilci hayat biçimine daha fazla önem verilmiştir. Hz. İsa toplumsal kurallara ve bunların sağladığı faydalara fazla önem vermemiştir. Buna karşılık Hz. İsa gerçek hayatın başka bir şey olduğunu söylemiş, asıl olarak bireyin iç dünyasına daha fazla önem vermiştir. Fakat Kur'ân-ı Kerîm'de bu iki yön öyle bir şekilde harmanlanmıştır ki hayatın her iki yönü de mükemmel ve dengeli bir şekilde ifade edilmiştir.

1.3.6. Kur'ân'dan Sonra Sır Kalmamıştır

İmâm Ali Kâzî Kur'ân vahyinden sonra hiçbir gizemin kalmadığını sürekli olarak tekrar etmiştir. İnsan hayatı söz konusu olduğunda her sır açığa vurulur. O, Duhâ sûresinin ve İnşirâh sûresinin inmesinden bu yana bütün kapıların açıldığını ve Yüce Allah'ın hazinelerini görülebildiğini, "sirâcen münîrâ/aydınlatıcı bir ışık"ın ortaya çıktığından bu yana karanlığın var olamayacağını söylediler. Çünkü: "Yeryüzü Rabbinin nuruyla aydınlandı."²² âyetinin hükmü zaten gerçekleşmiştir. "De ki: "Hak geldi bâtil yıkılıp gitti!"²³

1.3.7. Evrim

İmâm Ali Kâzî, Kur'ân'ın insanlığı insan yaşamının "معارج/me'âric"e yani çok daha yüksek evrimsel aşamalarına doğru yönlendirdiği inancındaydı. Ona göre insanoğlu aşama aşama yükselmeye devam etmekte ve ne kadar yükseğe çıkarsa ulaşması gereken daha büyük bir yükseklik olduğunu o kadar çok fark etmektedir.

Resûlullah'ın her gün tekrar tekrar istiğfarda bulunduğuna ilişkin bize nakledilenler de bunu desteklemektedir. Zira o her geçen gün ne kadar manen yükselirse yükselsin, daha fazla çaba göstererek daha da yükselebileceğinin farkındaydı. İmâm Ali Kâzî birçok yazısında; hiçbir kitabın yücelmenin izafiliğini Kur'ân'dan daha fazla ortaya koymadığını ayrıntılı biçimde açıklamıştır.

1.3.8. Kadim Kıssalar ve Tabiatın Küçük Nesnelere

İmâm Ali Kâzî, Kur'ân-ı Kerîm'in Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan kadim kıssalara yeni anlamlar yüklediği ve onlara yeni bir önem atfettiği görüşündeydi. Allâme Kâzî'nin de dediği

²² ez-Zümer 39/69.

²³ el-İsrâ 17/81.

gibi Kitâb-ı Mukaddes'teki kıssaların kendi başlarına bir önemi yoktu. Burada önemli olan eski şişelere konulan yeni şaraptı. İmâm Ali Kâzî, Kur'ân'ın bu öncülüğünün edebiyat dünyasında yeni bir moda başlattığına ve kurduğuna; Dante, Milton, Shakespeare veya Goethe olsun, Avrupa ülkelerinin en önemli yazarlarının bu modayı istem dışı takip ettiklerine işaret etti.

Aynı şekilde İmâm Ali Kâzî Kur'ân-ı Kerîm'in örümcek, arı ve sinek gibi görünüşte önemsiz ve küçük nesnelere sadece dikkat çekmekle kalmayıp ilk kez önem verdiğine işaret etmiştir. Ve o zamandan bu yana bu küçük nesnelere şairler ve hatta bilim insanları için en elverişli konu ve temalar haline gelmiştir. Karıncaları, arıları, örümcekleri incelemek günün modası haline gelmiş ve yüzyıllar boyunca araştırmalara konu olmuştur.

1.3.9. Estetik Değerler

İmâm Ali Kâzî'ye göre Kur'ân'ın estetik değerleri arasında zarafete ve güzelliğe o kadar büyük bir vurgu vardır ki sabrın niteliğinde bile "cemîl" sıfatı yani güzel olma vardır. Ayrılma yani "هجر/hecr" durumu bile güzel yani "cemîl" olmalıdır. Kur'ân'ın her yerinde yeni bir değer, güzellik ve zinet üzerine kurulmaktadır. Kriterleri belirleyen "خيرات/hayrât" iyi değil, "حسنات/hasenât" yani güzel ve güzelliklerdir. İmâm Ali Kâzî'ye göre Kur'ân'ın bu vurgusunun etkisi sanatın her yerinde kendini göstermiştir.

Modern dönemin önde gelen Mısırlı âlimleri Muhammed Abduh, Tantâvî Cevherî ve Reşîd Rızâ gibi Allâme İmâm Ali Kâzî de Müslümanları Batı'nın entelektüel tahakkümünden kurtarmak ve Müslümanlar arasında İslâm'a gerçek imanın sonucu olan hayata ilişkin dengeli bir bakış açısı oluşturmak istiyordu. O, İslâm'ın insanı en gelişmiş ve ilerici yaşam biçimine doğru sevk ettiğine inanıyordu. Allâme Kâzî, modernistlerin İslâm'ın modernleştirilmesi gerektiğini ima eden açıklamaları karşısında şaşkınlık yaşamıştır. Buna karşılık ise bunun tam tersine dünyanın, modernitenin İslâmîleştirilmesine ihtiyaç duyduğunu öne sürmüştür.

O, İslâm'ın gerçek ruhunu aşılama için farklı eğitim ve edebiyat alanlarından çeşitli özelliklere sahip bilgiler sunarak Kur'ân'ı yorumlamıştır. Aynı şekilde İslâm öncesi dinlerin öğretilerini de aynı yöntemle karşılaştırmaya, kıyaslamaya ve bütünleştirmeye çalışmıştır. Eski olanın orta çağ ve modern olanla ilişkisini göstermek için filolojik ilkelerden de yararlanmıştır.

Allâme İmâm Ali Kâzî, bir yorumcu ve Kur'ân-ı Kerîm'in bir müfessiri olarak, Kur'ân yorumunu yukarıda açıklanan fikir ve bakış açısından çıkarılan temel ilkelere dayandırmıştır.

1.3.10. Tefsirin İki İlkesi

Yukarıdaki bilgilere ek olarak, Allâme İmâm Ali Kâzî tefsir yazımına ilişkin iki özel ilke ortaya koymuştur.

Birinci ilke: Kelimelerin manasının derinleştirilmesi ve evrenselleştirilmesidir. Kur'ân'da geçen kelimeler, gerçeklik hakkındaki en yüksek manevî evrensel saf tasavvur ve ilham seviyesini temsil ettiği için onların manaları bu bakış açısıyla anlaşılmalıdır. Bu nedenle bazı kelimeler İslâm öncesi Arap dilindeki kullanımlarında ifade ettiklerinden çok daha ulvî bir anlam ifade edebilirler. Bu tür bir kullanım, Kur'ân-ı Kerîm bağlamında ima edilen/kastedilen anlamla karşılaştırıldığında ilkel veya seviyenin altında olabilir. Bu nokta Allâme İmâm Ali Kâzî tarafından filolojik ilkeler temelinde örneklendirilmiştir. Bu kapsamda Arapça'daki ruh ve nefis, Sanskritçe'deki baldan ve sad, İngilizce'deki consider ve bliss kelimelerini örnek vermiştir. Bütün bu kelimeler başlangıçta basit ve ilkel bir anlam taşıyordu. Ancak gelişim sürecinde anlamları en ulvî düzeye yükseldi.

İkinci ilke: Müfessirler tarafından kullanılan ve iyi bilinen bir terim olan "شأن النزول /şe'nu'n-nüzûl" ile ilgilidir. Şe'nu'n-nüzûl; söz konusu âyet veya âyetlerin tarihsel olarak nâzil

olduğu varsayılan olayla ilgili durum anlamına gelir. İmâm Ali Kâzî'ye göre Kur'ân'ın bütün âyetleri evrensel bir uygulama alanına sahiptir. Bundan dolayı âyetler, hadis ve siret kitaplarında anlatılan olaylarla sınırlı olarak ele alınmamalıdır. İmâm Ali Kâzî bu görüşüyle Şah Veliyullah Dihlevî ile Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi Mısırlı büyük âlimlerin görüşüne katılmaktadır.

İmâm Ali Kâzî, sözünü ettiği bu ilkelere bakarak bazı kelimeleri ve hatta bazı özel isimleri genel ve evrensel bir anlamda yorumlamıştır. Ona göre Ebu Leheb (alevin babası) ve karısı sadece bireysel tarihsel kişilikler değil, fitne ateşini yakma karakterine ve iyiye karşı çıkma eğilimine sahip her bireyi ifade eden kişileri oluşturur. Bu konudaki ayrıntılı bilgi için 30 Kasım 1953 yılında basılan *Torch*'un birinci cildinin ilgili sayfalarına bakılabilir. Bu ilke Mevlânâ Ubeydullah Sindî tarafından da tefsirinde uygulanmıştır. Ubeydullah Sindî'ye göre Kur'ân'da geçen Kârûn, Hâmân ve Firavun gibi kelimeler ayrı ayrı kapitalistler, emperyalistler ve despot yöneticileri temsil eden kategorilerdir. İmâm Ali Kâzî tarafından benimsenen bu ilkeler temelinde Kur'ân-ı Kerîm tüm zamanlar için yaşayan evrensel bir tebliğ olarak rasyonel bir şekilde sunulmaktadır.

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

Tarafsızlık/impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan çevirmen, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The translator, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

Kaynakça

- Halepota, Abdulvahid J. "Sindhi 'Ulamas' Contribution Towards the Understanding and Interpretation of the Holy Qur'ān in the Modern Context". *Islamic Studies* 21/4 (Winter 1982), pp. 1-18.
- Girhorī, Abdurrahim. *Kelām-ı Girhorī*. haz. Umar Bin Mohammad Daudpota. Karaçi: Hükümet Sind, 1995.
- Sindî, Mevlânâ Ubeydullah. *Makâm-ı Mahmûd*. Ravalpindi: Safa-yı Akademi, 1995.



Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 7 • sayı/issue 1 • (Haziran/June): 328-334

**Müslümanın Para Yönetimi, yazar Melih Turan
(İstanbul: İktisat Yayınları, 2023), 132 sayfa, ISBN:
9786258157147**

*Muslim's Money Management, by Melih Turan (Ankara:
İktisat Yayınları, 2023), 132 pages, ISBN: 9786258157147*

Fatma Zehra ÜLEV

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam
Hukuku Bölümü

Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Islamic Law

Sakarya/Türkiye

✉ fatma.karaca6@org.sakarya.edu.tr  orcid.org/0009-0000-1232-8570

Makale Bilgisi / Article Information

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 15.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 03.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

Atıf: Ülev, Fatma Zehra. "Müslümanın Para Yönetimi, yazar Melih Turan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2023), 132 sayfa, ISBN: 9786258157147". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 328-334.

Cite as: Ülev, Fatma Zehra. "Muslim's Money Management, by Melih Turan (Ankara: İktisat Yayınları, 2023), 132 pages, ISBN: 9786258157147". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 7/1 (June 2023), 328-334.

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

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• kiid@aku.edu.tr



© Fatma Zehra ÜLEV | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0
(CC BY-NC) International License

***Müslümanın Para Yönetimi*, yazar Melih Turan (İstanbul: İktisat, 2023), 132 sayfa, ISBN: 9786258157147**

Öz

Türkiye’de son yıllarda İslâmi finans ile ilgili eserlerin sayısı artmaktadır. Bu çalışmalarda en sık ele alınan konu ise katılım bankacılığı olmuştur. Katılım bankacılığının tarihi, gelişimi ve ürünlerini ele alan bu çalışmaların yanında sıradan insanların daha kolay anlayabileceği, dini hassasiyeti olan her türden kişinin yatırımlarını ve tasarruflarını nasıl yapacağına odaklanan çalışmalar oldukça azdır. Konuyu sadece katılım bankacılığı düzeyinde tutmayıp farklı İslâmi finansal araçları da sade bir dille Müslüman yatırımcılara aktaracak eserlere ihtiyaç bulunmaktadır. Melih Turan tarafından kaleme alınan eser bu ihtiyaca odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kitap Değerlendirmesi, Para, Yatırım, İslâmi Finans.

***Muslim’s Money Management*, by Melih Turan (Ankara: İktisat, 2023), 132 pages, ISBN: 9786258157147**

Abstract

The number of studies on Islamic finance has been increasing in Türkiye in recent years. Participation banking has been the most common topic in these studies. In addition to these studies focussing on the history, development and products of participation banking, there are few studies that are easier for ordinary people to understand and focus on how all kinds of people with religious sensitivity can make their investments and savings. There is a need for works that do not only focus on participation banking, but also explain different Islamic financial instruments to Muslim investors in plain language. The book written by Melih Turan focuses on this need.

Keywords: Book Review, Money, Investment, Islamic Finance.

Son yıllarda paranın idaresini konu edinen birçok eser kaleme alınmıştır. Özellikle son on yılda Türkiye’de İslâmi finansın gelişmesiyle birlikte bu tür eserlerin sayısı artmıştır. Bu eserler, çoğunlukla akademik bir dille yazılmış ve bilimsel bir disiplin olarak İslâmi finans konusuna odaklanmıştır. Çalışmalarda en çok ele alınan konu ise katılım bankacılığı olmuştur. Katılım bankacılığının tarihi, gelişimi ve ürünlerini ele alan bu çalışmaların yanında sıradan insanların daha kolay anlayabileceği, dini hassasiyeti olan her türden kişinin yatırımlarını ve tasarruflarını nasıl yapacağına odaklanan çalışmalar oldukça azdır. Konuyu sadece katılım bankacılığı düzeyinde tutmayıp farklı İslâmi finansal araçları da sade bir dille Müslüman yatırımcılara aktaracak eserlere ihtiyaç duyulmaktadır. Melih Turan tarafından kaleme alınan *Müslümanın Para Yönetimi* eseri hem katılım bankacılığı ürünlerini fazla ayrıntıya kaçmadan anlatarak hem de diğer İslâmi finans araçlarını da okuyucuya sade bir dille sunarak bu ihtiyacın karşılanmasına katkı vermektedir.

İslâmi finansal okur yazarlığa katkı sağlamak amacıyla kaleme alındığı belirtilen eser, Müslüman birey için para idaresini hem geleneği hem de çağın şartlarını dikkate alarak işlediğini iddia etmektedir. Sade bir dil kullanan eser, toplumun her kesiminin rahatlıkla okuyup anlayabileceği düzeydedir. Bu açıdan kitabın amacı ile üslubu arasında bir uyum olduğu rahatlıkla söylenebilir. On bölümden oluşan kitapta; Müslüman bir bireyin kazancından harcamasına, parayı muhafazasından yatırım veya tasarrufuna ait konular ele alınmıştır.

Hayatımızın her safhasında paraya duyulan ihtiyaç bizleri para kazanma konusunda farklı yollara, farklı muamelelere götürmüştür. Peki bu yollar veya muameleler İslam’ın çizdiği çerçevede gerçekleşmekte midir? Kitap ilk olarak kazancın, İslâmi çerçevesini çizmeye çalışmaktadır (Birinci bölüm, s. 5-23). Kazanç; helal kazanç ve haram kazanç olmak üzere ikiye ayrılır. Helal kazancın el emeği, tarım, ücretle çalışmak, memurluk, ticaret ve girişimcilik gibi türleri bulunur. Haram kazancın ise faiz, kumar, içki, hırsızlık, gasp vb. türleri vardır.

Kazançta temel mesele, ölçü ve mizandır. İnsan geçimini helal bir yoldan kazanıyor olabilir; ancak mizana, yani ölçüye, dikkat etmiyorsa helal kazancın harama girme riski vardır. Yazar, mizan ve ölçünün sadece tartıda olmadığını, hayatımızın her alanında olduğunu önemle vurgulamıştır. Yapılan işin hakkını vererek yapmak mizana riayet etmek demektir. Özel bir iş yerinde olsun devlet adına memurluk yaparken olsun mesaiye riayet etmek, mizana riayet etmektir. Bir malı gereklerine uygun şekilde üretmek, malzemedan çalmamak mizana uymaktır. Mizan o denli önemlidir ki Cenabı Hak göğü yükselttikten sonra mizanı koyduğunu buyurur ve Kitap ile mizanı aynı ayette zikreder.

Helal yoldan elde edilen kazancın harcanmasında da dikkat edilmesi gereken hususlar bulunur (İkinci bölüm, s. 25-37). Harcamada üç temel kavram; iktisat, israf ve cimriliktir. Tüm mesele, cimrilikten kaçınıp israfa girmeden iktisatlı bir şekilde harcama yapmaktır. Harcama yaparken takınılacak uygun tavır; iktisatlı ve tutumlu davranmak, cimrilik etmemek ve israfa kaçmamaktan geçer. Kazanılan para, israfa kaçmadan harcadıktan sonra elde kalan kısmının muhafazası ve değerinin korunması gerekir. Bir başka deyişle, tasarruf edilen miktar doğru yerlerde yatırıma yönlendirilmelidir. Yazar, Müslümanların günümüzde paralarını yatırılabilecekleri kurumları (Üçüncü bölüm, s. 39-42) ve tasarruflarını nasıl yönetmeleri gerektiğini açıklamaktadır (Dördüncü bölüm, s. 43-46). Müslümanlar, İslâmi kurallara uyan bankalar ile faiz temelli çalışan bankaların bilincinde olmalıdır. Günümüzde her Müslümanın katılım bankaları hakkında temel bilgi düzeyine sahip olması gerekir. Kitapta Müslümanların, tasarruflarını katılım bankalarında değerlendirmesi gerektiği çok net bir dille ifade edilmiş ve bu konuda gösterilecek hassasiyetin derecesi de açıkça zikredilmiştir. Müslümanlar maaşlarını konvansiyonel bankalar aracılığıyla alıyorsa bekletmeden paralarını çekip katılım bankalarına yatırmalıdır. Çünkü konvansiyonel bankalar bu paraları faizli işlemlerde kullanmaktadır. Müslümanlar paralarını konvansiyonel bankalara yatırdıklarında bankanın faizli işlemler yapmasına aracılık etmiş olmaktadır.

Yazar, katılım bankalarını kullanmayı şiddetli biçimde önermesine karşın katılım bankalarını kullanmayla ilgili fıkhi görüşlere yer vermemiştir. Günümüzde katılım bankalarını konvansiyonel bankalardan farklı görmeyen pek çok insan bulunmaktadır. Kaldı ki dini hassasiyete sahip olup katılım bankası işlemlerinin faiz içerdiğini düşünen kesimlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Bu konuda diyanet personelleri ve dindar iş adamlarının katılım bankası hakkındaki tutumlarını gösteren araştırmalara bakılabilir.¹ Hakkında pek çok soru işareti bulunan katılım bankalarıyla ilgili daha güçlü fıkhi gerekçelerin zikredilmesinin, okuyucuların aklında soru işareti kalmaması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Müslümanların yatırım ve tasarrufları ile ilgili işlemler için günümüzde akla gelen ilk kavramlardan biri İslâmi finans kavramıdır. İslâmi finans; kredi, tasarruf, yatırım gibi finansal işlemlerin İslam'a uygun olarak yapılmasıdır. Eserde İslâmi finansın tarihi seyriden bahsedilmekte ve Müslümanların yatırımlarını yaparken kullanabilecekleri İslâmi finans ürünleri hakkında bilgi verilmektedir (Beşinci bölüm, s. 47-66). Bu yatırım ürünlerinden; kıymetli madenler, katılma hesapları ve kâr payı, hisse senetleri, yatırım fonları, sukuk, gayrimenkul yatırımı, melek yatırımcılık, girişim sermayesi yatırım fonu, paya dayalı kitle fonlama, bireysel emeklilik çeşitleri sade ve açıklayıcı bir dille anlatılmıştır. Elbette ki her Müslümanın her zaman tasarruf fazlası olmaz. Borç ihtiyacı da pek çok zaman vuku bulan bir ihtiyaçtır. Peki İslam'ın borca ilişkin yaklaşımı nasıldır? (Altıncı bölümde, s. 67-76). İslam'da, bir taraftan borç ihtiyacı olan kişiye borç vermenin (karz-ı hasen) faziletlerinden bahsedilirken diğer taraftan borç alan kişinin borcunu en güzel şekilde ödemesi ve borcunu geciktirmemesi tavsiye edilmektedir. Borcun modern dönemde kurumsallaşmış hali olan

¹ Kadir Kızıltepe - Fatih Yardımcıoğlu, "Diyanet Personelinin Faiz Hassasiyeti Üzerine Bir Araştırma", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3/2 (01 Temmuz 2017); Fatih Savaşan vd., "Exploring the Demand Side Issues in Participation Banking in Turkey: Questionnaire Survey on Current Issues and Proposed Solutions", *Afro Eurasian Studies* 2/1-2 (01 Haziran 2013), 111-125.

kredi çekmek ve kredi kartı kullanımı değinilmesi gereken alanlardır. Yazar, bankalardan kredi kullanımının net bir şekilde haram olduğunu ifade ederek, kredi ihtiyacının katılım bankaları kullanılarak giderilmesini tavsiye etmektedir. Aynı şekilde kredi kartı kullanımında katılım bankalarının kredi kartlarının kullanılmasını önermektedir.

Yazar, her ne kadar katılım bankalarının kredi kartlarını tavsiye etse de bir Müslüman için farklı sorular gündeme gelebilmektedir. Örneğin, bir ticaret erbabı için yalnızca katılım bankalarının kredi kartlarının kullanımı yeterli gelmeyebilir. Bu bankaların kredi kartlarının taksit imkanlarının kısıtlı olması, konvansiyonel bankalara göre limitlerinin daha düşük olmasından dolayı zorluk yaşayan bir tacir nasıl hareket etmelidir? Kitapta bu tür sorulara ilişkin bilgiye rastlanmamaktadır.

Günümüzde insanların mallarını koruma ihtiyacı sigortacılığın gelişmesine sebep olmuştur. Peki bu ihtiyaç karşısında Müslümanlar nasıl bir tavır takınmalıdır? Yazar, sigortacılığın tarihçesinden başlayarak bu soruya cevap vermektedir (Yedinci bölüm s. 77-82). Sigorta ve katılım sigortacılığı hakkında bilgiler verilerek, İslâmi sigortacılığın bir alternatif olarak kullanılabileceğine vurgu yapılmıştır. Yazarın kitabı kaleme almaktaki amacının sıradan insanlara temel ticari meselelerle ilgili bir rehber olması düşünüldüğünde katılım sigortacılığı alanında faaliyet gösteren şirketlerin isimlerinin de zikredilmesinin faydalı olacağı söylenebilir.

Kazanılan paradan ihtiyaç duyulan harcamalar yapıldıktan sonra bu kazançta bulunan yoksulların haklarının gözetilmesi gerekir. İslam, gönüllü ve zorunlu olmak üzere iki şekilde yoksulların hakkını gözetir. İnfak, sadaka ve vakıf ile gönüllü olarak yoksullara vermeyi teşvik eder (Sekizinci bölüm s. 83-90). Zekât yoluyla zengin Müslümanları, mallarından bir kısmını yoksullara vermesini zorunlu tutar (Dokuzuncu bölüm s. 91-98). Eserde zekât ile ilgili temel fıkhi meseleler hakkında açık ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Kimlere zekât verileceği, nisap miktarı, farklı malların zekâtının nasıl hesaplanacağı gibi hususlara yer verilmiştir.

Kitabın son bölümü (Onuncu bölüm, s. 99-120) genel meseleler başlığını taşımaktadır. Bu bölümde zenginlik ve fakirlikten, mal sevgisi, rızık ve bereketten, kanaatten, Müslümanın risk ve kriz yönetiminden, mal ile cihadın faziletlerinden bahsedilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de "malı" Allah'ı hatırlatan bir araç olarak sevmemiz vurgulanmıştır. Mallarıyla cihat edenlerin mertebelerinin Allah katında üstün olduğu belirtilmiştir.

Değerlendirme

Her ne kadar kitabın sade ve basit bir üslupla yazıldığı söylene de ve kitabı finansal okur yazarlığı olmayan insanların anlayabilme amacı güdülse de kimi zaman İslâmi finansla ilgili bazı kavramların sanki okuyucu bu kavramları biliyormuş gibi kullanıldığı görülmektedir. Bazı teknik kavramlar, İslâmi finans başlığı taşıyan beşinci bölümde (s. 47-66) açıklanmasına rağmen bunların dışında pek çok teknik kavram, kitabın ilerleyen bölümlerinde kullanılmıştır. Portföy yönetim şirketleri (s. 57), fiktif işlemler (s. 113), blokzinciri (s. 113), eşler arası finansman (s. 113), fintek (s. 114) ve kripto paralar (s. 114) bu tür kavramlara örnek olarak verilebilir. Bunun yanı sıra, İslâmi finteklerin Müslümanlar için kullanımının çok faydalı olduğundan bahsedilmektedir. Fakat bu kuruluşların ismen bildirilmesi okuyucu için daha faydalı olacaktır. Yine aynı şekilde portföy şirketleri kavramı eserde geçmektedir. Bu şirketlerin tanımı, amaçları zikredilmemiş ve İslâmi açıdan değerlendirilmesi yapılmamıştır. Bu tür kavramların açıklanmaması okuyucunun konuyu tam olarak anlamaması sonucunu doğurabilir.

Okuyucu tarafından bir başka soru işareti oluşturacak husus, İslâmi hükümlerin gerekçelerinin verilmemesidir. Caizdir derken neden caiz olduğu veya haramdır derken neden haram olduğu açıklanmamıştır. Mesela katılım bankaları caizdir denmekle yetinilmiştir. Fakat gerekçesi açıklanmamıştır. Katılım bankalarının işleyişi, neden caiz olduğuna dair delilleri, caizliğinin maslahatla olan ilişkisi, katılım bankalarının kullandıkları akitleri ve bu akitlerde ribânın ortaya çıkıp çıkmadığından bahsedilmesi daha faydalı olacaktır. Buna benzer bir

eksiklik de hisse senetleri başlığı altında görülmektedir. Nitekim eserde: “İslâmi açıdan hisse senedi alım-satımında sakınca yoktur.” (s. 56) cümlesiyle yetinilmiştir. Hisse senedine yatırım yapılacak şirketin faizli kredilerinin belirli bir oranı geçmemesinden bahsedilmiş ama bu oran okuyucuya verilmemiştir. Benzer şekilde, sukukun helal yatırım ürünü olduğundan bahsedilmiş fakat gerekçeler açıklanmamıştır. Yazarın fıkıhçı olmamasından dolayı bu tür fikhi delillendirmelere girmemesi kendi açısından makul kabul edilebilir. Fakat katılım bankaları ve İslâmi finans ürünleriyle ilgili hüküm belirten fıkıh heyetlerinin sunduğu delillerden bazılarının ifade edilmesi, okuyucu açısından daha kullanışlı olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, hükümlerin gerekçeleri belirtilirken bireysel içtihatla bulunan kişilerden ziyade fıkıh heyetlerinin kararlarının verilmesinin daha uygun olacağıdır. Bireysel içtihatla bulunan fakihlere ilişkin bazı kesimler olumlu kanaate sahipken bazı kesimler olumsuz kanaate sahip olabilirler. AAOIFI, İslam Fıkıh Akademisi, TKBB Merkezi Danışma Kurulu gibi fıkıh heyetlerinin gerekçelerinin ifade edilmesinin, toplumun her kesimine hitap etmesi açısından daha uygun bir tavır olacağı kanaatindeyiz.

Kitabın hacmi ve bölümlerin sıralaması dikkate alındığında konu bütünlüğünün daha sağlıklı bir şekilde kurulabileceği söylenebilir. On ayrı bölüm yerine daha az bölüme ayrılarak birbiriyle ilişkili başlıklar oluşturulabilirdi. Örneğin; müstakil olarak ele alınan kazanç ve harcama bölümleri tek bir başlık altında toplanabilirdi. Paranın muhafazası ve yatırımını anlatan üçüncü bölüm (muhafaza: parayı ve yatırımı doğru yerde yönetmek) ve dördüncü bölüm (yatırım ve tasarruf), hem benzer konuları anlattığından hem de hacimce küçük olduğundan (her iki bölümde dört sayfadan oluşmaktadır) birleştirilerek ele alınabilirdi. Bu bölümler hemen hemen aynı konuları içerdiği için okuyucuya aynı şeyleri okuma hissi vermektedir. Ayrıca, kitabın bölümleri arasında hacim farklılığı dikkat çekmektedir. Mesela üçüncü bölüm (muhafaza: parayı ve yatırımı doğru yerde yönetmek) ve dördüncü bölüm (yatırım ve tasarruf) yalnızca dört sayfa iken bazı bölümler (1. ve 5.) 20 sayfaya ulaşmaktadır.

Kitabın akışına bakıldığında kazanç ve harcama gibi daha genel konuların anlatımıyla başlandığı; sonrasında borç, kredi, sigorta gibi özel konulara girildiği görülür. Fakat son bölümde genel meseleler başlığıyla yeni bir başlık oluşturulmuştur. Bu durum, kitabın akışını genel-özel-genel şeklinde oluşmasına neden olur ki kanaatimizce kitabın sonunda genel meselelere dönülmesi uygun değildir. Bunun yerine, genel meselelerin ilk bölümlerde sunulması kitabın genelden özele olan akışına daha uygundur.

Kitabın konusunun İslâmi finansla ilişkili olması pek çok Arapça kökenli kavramın kullanımını gerektirmiştir. Kitapta geçen Arapça kökenli kelimelerin transkripsiyonlarında yapılan yazım hataları dikkat çekmektedir. Ribâ (s. 15) kavramının riba şeklinde yazılması, müsâkât kavramının müsakat (s. 9) şeklinde yazılması, ribe'n-nesfe kavramının nesie ribası (s. 17) şeklinde yazılması; mudârebe kavramının ise mudâraba (s. 59) şeklinde yazılması örnek olarak gösterilebilir. Bu husus, yazarın itina göstermeden bu kavramları kullandığı şeklinde bir intiba uyandırmaktadır. Bu tür Arapça kökenli kelimelerde Diyanet İslam Ansiklopedisinin imlası esas alınabilirdi.

Müslümanların para yönetimiyle ilgili meseleler arasında zekât hem farz bir ibadet olması hem de mallara göre farklı hesaplamalar içermesi bakımından önemli bir yer tutar. Zekâtla ilgili temel meselelerin yanı sıra özellikle günümüz tüccarının zekâtla ilgili karşılaştığı spesifik problemler vardır. Kitap zekât konusunu ele almakla birlikte çok fazla ayrıntıya girmemiştir. Örneğin; bir üretim şirketinin zekât hesaplamasıyla, hiçbir stoğu bulunmayan finansal teknoloji alanında faaliyet gösteren bir şirketin zekât hesaplaması aynı değildir. Bu iki şirketin karşılaştığı problemler birbirinden farklıdır. Eserde bu farklılıklara yüzeysel de olsa değinilmesi, karşılaşılabilecek problemlerin zikredilmesi okuyucu için faydalı olabilirdi.

Eser, dinî hassasiyeti olan kişilerin yatırımlarını ve tasarruflarını nasıl yapacağına ilişkin temel bilgileri vermektedir. Konuyu sadece katılım bankacılığı düzeyinde tutmayıp farklı İslâmi finansal araçları da sade bir dille Müslüman yatırımcılara aktarması açısından

oldukça faydalı bir eser olduğu söylenebilir. Bu açıdan kitabın, dini hassasiyete sahip fakat İslâmi finans okuryazarlığı olmayan kişilere daha çok katkı sunduğu söylenebilir. Temel bilgiler veren bu tür kitapların yanında, daha spesifik grupları da hedefleyen ve fıkhi hükümlerle ilgili gerekçeler sunarak daha tatmin edici bilgiler veren kitaplara da ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin dini hassasiyete sahip olup ticaretle iştigal eden kişilerin pek çoğu temel finansal okuryazarlığa sahiptir. Bu kişiler ticaret hayatında çok daha girift meselelerle karşılaşmaktadır. İnsanların ticaret hayatında karşılaştıkları daha karmaşık meselelere hem sade bir dille cevap veren hem de fıkhi gerekçeleri de sunan kitaplar, ticaret erbabının büyük bir ihtiyacına cevap verecektir.

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

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder. / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author declares that have no competing interests.

Kaynakça

- Kızıltepe, Kadir - Yardımcıoğlu, Fatih. "Diyanet Personelinin Faiz Hassasiyeti Üzerine Bir Araştırma". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3/2 (01 Temmuz 2017). <https://doi.org/10.25272/j.2149-8407.2017.3.2.08>
- Savaşan, Fatih vd. "Exploring the Demand Side Issues in Participation Banking in Turkey: Questionnaire Survey on Current Issues and Proposed Solutions". *Afro Eurasian Studies* 2/1-2 (01 Haziran 2013), 111-125. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/afes/issue/44783/557025>
- Turan, Melih. *Müslümanın Para Yönetimi*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2023.