



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BULENT ECEVIT UNIVERSITY

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)

Cilt 11
Volume 11

Sayı 1
Number 1

Yıl 2024
Year 2024

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Adress: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Basım / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sitede bulunan tüm içerikler lisans koşulları altında yayımlamak şartıyla paylaşılabilir, kopyalanabilir, gayri-ticari olarak çoğaltıp dağıtılabilir, ancak içeriği hiçbir şekilde değiştirilemez.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University is licensed by Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. The content of the website may be non-commercially shared, copied, distributed under the terms and conditions of Creative Commons 4.0 (CC BY-NC-ND) licence; yet the content of publications cannot be changed in any way.

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof Dr İsmail Hakkı ÖZÖLÇER

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Doç. Dr. Salih AYBEY

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör. Dr. Salih ERDEN

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Metin GÜNDOĞDU

Arş. Gör. Dr. Salih ERDEN

Arş. Gör. Ramazan ÖGTEM

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA ÜNAL

Arş. Gör. Dr. Emre ÇELİKER

Arş. Gör. Eyübcan YAVUZ

Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAOĞLU

Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM

Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU

Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Kitap Değerlendirme Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY

Yazım Editörü / Text Editor

Arş. Gör. Nedim AYDIN

Ahmet Enes DUMAN

Mehmet Zahit SEZER

Ahmet Emin AKYÜZ

Dil Editörü / Language Editor

Arş. Gör. Muhammed ÇINAR

Arş. Gör. Nilüfer Nur USLU

Hasan Erkam ÇAKIR

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Doç. Dr. Safiye KESGİN

Prof. Dr. Hasan HACAK

Doç. Dr. Ercan ALKAN

Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Prof. Dr. Hatice ARPAGUŞ

Doç. Dr. Ali CANÇELİK

Prof. Dr. Hasan MEYDAN

Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra AKARTEPE

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU

Doç. Dr. Hakan UĞUR

Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ

Doç. Dr. Fatma KIZIL

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma ÖZKAN

Doç. Dr. Mehmet BULGEN

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan MEYDAN

Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer ÇELİK

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL AYBÜ

İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ




Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi

Hakem Kurulu / Referee Board

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p>ULAKBİM TR DİZİN: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE: Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)</p>
	<p>EBSCO (CEEAS): Central & Eastern European Academic Source (Kabul / Accepted: 18.11.2020)</p>
	<p>ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)</p>
	<p>JICS: Sherpa Romeo (Kabul / Accepted: 04.08.2016)</p>
	<p>SINDEXS: Scientific Indexing Services</p>
	<p>ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)</p>
	<p>RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)</p>
	<p>EUROPUB: Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)</p>
	<p>SJIF: Scientific Journal Impact Factor (Kabul / Accepted: 23.09.2020)</p>
	<p>BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)</p>
	<p>ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul / Accepted: 04.09. 2020)</p>
	<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 15.09.2020)</p>
	<p>ISI: International Scientific Indexing (Kabul / Accepted: 17.09.2020)</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)</p>

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Editörden / *From the Editor*

VII

Araştırma Makaleleri / *Research Articles*

- Kazanımların Kazandırdıkları: Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Ortaöğretim Programı Kazanımlarının Bilişsel, Duyuşsal ve Devinişsel Alanlara Göre Değerlendirilmesi
Benefits of Attainment: Evaluation of Religious Culture and Moral Knowledge Course Secondary Education Program Objectives According to Cognitive, Affective and Psychomotor Domains
Hasan Sabri ÇELİKTAŞ 1-27
- II. Meşrutiyet Dönemi Türkçe İslam Tarihi Metinlerine Dair Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi
An Annotated Bibliography of Turkish Islamic History Texts of the II. Constitutional Period
Hasan YENİLMEZ 29-61
- İbn Haldûn'un Düşünce Dünyasında Tarihin Nedenselleştirilme Çabası Bağlamında Devletlerin İnkırazı Meselesi
The Problem of the Collapse of States in the Context of the Effort to Rationalize History in Ibn Khaldun's Thought World
Yusuf ÖTENKAYA 63-90
- İslâm Hukukunda "Milkü'l-Menfaa Bilâ 'Ayn" Kavramıyla İfade Edilen Mülkiyet Türü
The Type of Ownership Expressed by the Concept of "Milkü'l-Menfaa Bilâ Ayn" in Islamic Law
Recep ÖZDEMİR 91-116
- Yeni Dinî Hareketlerde Kadının Rolü: Bir Aktivist, Reformist ve Şair Olarak Kurretü'l-Ayn'ın Bahâilikteki Yeri
The Role of Women in New Religious Movements: The Place of Qurratu'l-Ayn in Baha'i as an Activist, Reformist and Poet
Yasin İPEK 117-136
- Sekülerleşme Tartışmaları Açısından Alevi-Sünni Evlilikleri
Alevi-Sunni Marriages in Terms of Secularization Debates
Tahir KÜÇÜK 137-163

- Bir Mutasavvıf Gözüyle Burhân-ı Temânu': Mehmed Emin Üsküdarî'nin Risâle Müfredi li Burhâni't-Temânu' Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi **165-187**
Burhân al-Tamânu' From A Sufi's Perspective: Critical Edition, Translation and Evaluation of Mahmad Amin Uskudârî's Booklet Named "Risâla Mufrada li Burhân al-Tamânu'"
Mustafa LEMSİ, Mustafa AYKAÇ
- Nûrül-Beyân İsimli Kur'ân Tercümesinde Deyimsel İfadelerin Çevirisine Yönelik Bir İnceleme **189-214**
A Study on The Translation of Idiomatic Expressions in The Qur'an Translation Titled Nour Al-Bayan
Hasan SEVİM
- Usûlcüler Sahâbe İsimlendirmesi İçin Hz. Peygamber ile Uzun Süre Birlikteliği mi Esas Alırlar? (Hanefî Usûl Eserleri Özelinde Bir İnceleme) **215-238**
Do Scholars of Uşûl Al-Fiqh Base on Long-Term Association with the Prophet for Definition of Companions? (A Study on Hanafî Uşûl Al-Fiqh Books)
Furkan YÜKSEL

Editörden

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli okurları,

Dergimizin yeni sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Geçmiş sayılarda olduğu gibi bu sayımızda da İslami İlimler, Din Bilimleri ve Sosyal Bilimler alanına dair nitelikli akademisyen ve araştırmacıların özenli çalışmalarını sizlere aktarmaya devam ediyoruz.

Dergimize gönderilen çalışmalar, yayın ilkelerimiz gereği özgünlük, etik kurallara uygunluk, amaç-kapsam yeterliliği gibi kriterlere göre incelenerek en az iki olmak üzere çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutulmuştur. Son aşamada Yayın Kurulunun da onayıyla yayınlanacak çalışmalar belirlenerek süreçleri tamamlanmıştır. Bu sayıda çeşitli konularda dokuz araştırma makalesi sizlerin ilgi, merak ve takdirlerine sunulmuştur.

Bu sayı itibarıyla aramıza katılanlar başta olmak üzere sayının yayınlanmasında emeği geçen ve süreçlerin en iyi şekilde ilerlemesini sağlayan editör yardımcılarımız, alan editörlerimiz, yazım ve dil editörlerimize de şükranlarımı sunarım. Ayrıca dergimize gelen her çalışmaya vakitlerini ayırarak katkı veren sayı hakemlerimize de teşekkürü bir borç bilirim.

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak nitelikli çalışmalarını itinalı gayretlerimizle buluşturarak akademik dünyaya daha fazla katkı yapabilmeyi temenni ederiz.

Son olarak; yıllardır süren ve son aylarda da insanlık dışı bir şekilde Filistin'de yaşanan İsrail zulmünü lanetlemeye, Gazze'li kardeşlerimizin maddi/manevi yanında olmaya, yaşananları unutmamaya ve unutturmamaya devam edeceğiz. Şehitlere rahmet, yaralı kardeşlerimize şifa temenni ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami UZUNER

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü
Zonguldak/TÜRKİYE
omer.uzuner@beun.edu.tr

Kazanımların Kazandırdıkları: Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Ortaöğretim Programı Kazanımlarının Bilişsel, Duyuşsal ve Devinışsel Alanlara Göre Değerlendirilmesi

Benefits of Attainment: Evaluation of Religious Culture and Moral Knowledge Course Secondary Education Program Objectives According to Cognitive, Affective and Psychomotor Domains

Hasan Sabri ÇELİKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology Department of Religious Education
Tekirdağ/Türkiye
hsceliktas@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0001-5404-4824

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 18.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 02.01.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 1-27

Atıf / Cite as

Çeliktas, Hasan Sabri. Kazanımların Kazandırdıkları: Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Ortaöğretim Programı Kazanımlarının Bilişsel, Duyuşsal ve Devinışsel Alanlara Göre Değerlendirilmesi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 1-27.

Doi: 10.33460/beuifd.1378094

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.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Bu çalışmanın amacı 2018 yılında Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı'nca yayınlanan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (DKAB) Öğretim Programı'ndaki (9-12. Sınıf) kazanımların bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanlara göre değerlendirmesini yapmaktır. Öğretim programının en önemli unsurlarından biri olan kazanım, öğrencilerin edinmeleri gereken temel niteliklerdir. Kazanımlar; dersleri planlama, uygulanacak yöntem ve teknikleri seçme, ölçme ve değerlendirmeyi uygulama gibi öğretim faaliyetlerinin tamamında önemli bir yönlendirici işlev görmektedir. Öğretim programlarında kazanımlar bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanlara göre sınıflandırılmaktadır. Bu alanlar aynı zamanda davranışın üç yönü olarak da kabul edilmektedir. Söz konusu alanlar kendi içinde birbirini

gerektirecek şekilde alt basamaklara ayrılmaktadır. Aşağıdan yukarıya hiyerarşik bir şekilde sıralanan basamakların seviyesi öğrencilere kazandırılmak istenen özelliklerin niteliklerini göstermektedir. Bu sebeple öğretim programında kazanımların alanlara ve bunların basamaklarına göre dengeli bir şekilde dağıtılması önem arz etmektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden tarama modelinde olan bu çalışmada doküman incelemesi kullanılmıştır. Çalışmanın verilerini Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi ortaöğretim programında bulunan 89 kazanım oluşturmaktadır. Çalışmada cevabı aranan sorular şunlardır: DKAB ortaöğretim programındaki kazanımlar bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanlara ve bunların alt basamaklarına göre nasıl bir dağılım göstermektedir? Kazanımlar, üst düzey düşünme becerilerine ulaşma imkânı veriyor mu? Kazanımlar, DKAB ortaöğretim programında ifade edilen anlamlı öğrenmeye katkıda bulunuyor mu? Kazanımlar, ortaöğretim programında belirtilen DKAB dersi amaçlarıyla uyuyor mu? Çalışmanın sonucunda kazanımların bilişsel alanda yoğunlaştığı, duyuşsal alanda sadece %12 oranında olduğu ve devinişsel alanda herhangi bir kazanıma yer verilmediği belirlenmiştir. Bilişsel ve duyuşsal alandaki kazanımların ağırlıklı olarak alt düzey basamaklarda temsil edildiği görülmüştür. Bu durumun DKAB ortaöğretim programında belirtilen beceri ve yetkinlikler kazandırma amacıyla uyummadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, DKAB ortaöğretim programı, Kazanım, Bloom taksonomisi, Bilişsel alan.

Abstract: The aim of this study is to evaluate the attainments in the Secondary Education Religious Culture and Moral Knowledge Courses (DKAB) Curriculum (9th-12th Grade) published by the Board of Education and Teaching in 2018, according to cognitive, affective and psychomotor domains. Attainment, which is one of the most important elements of the curriculum, is the basic qualifications that students must acquire. Attainments; it serves as an important guide in all teaching activities such as planning lessons, choosing the methods and techniques to be applied, and applying measurement and evaluation. In teaching programs, attainments are classified according to cognitive, affective and psychomotor domains. These areas are also recognized as the three aspects of behavior. These areas are subdivided into sub-steps that require each other. The level of the steps ordered in a hierarchical manner from bottom to top shows the qualifications of the features that are desired to be acquired by the students. For this reason, it is important to determine the attainments in the curriculum in a balanced manner according to fields and their stages. Document review was used in the study, which was a survey model among qualitative research methods. The data of the study consists of 89 attainments in the DKAB secondary education program. The study sought to answer the following questions: How do the attainments in the DKAB secondary education program distribute according to cognitive, affective and psychomotor domains and their sub-stages? Do the attainments enable reaching high-level thinking skills? Do the attainments contribute to the meaningful learning as stated in the DKAB secondary education program? Do the attainments match the aims of the DKAB course specified in the secondary education program? As a result of the study, it was determined that the attainments were concentrated in the cognitive domain, only 12% in the affective domain, and no attainments were made in the psychomotor domain. It was observed that the attainments in the cognitive and affective domains were mainly represented in the lower level stages. It has been determined that

this situation incompatible with the aim of gaining skills and competencies specified in the DKAB secondary education program.

Keywords: *Religious Education, DKAB secondary education curriculum, Attainment, Bloom's taxonomy, Cognitive domain.*

Extended Summary

The aim of this study is to evaluate the objectives in the Religious Culture and Ethics Course Secondary Education Program (Grades 9, 10, 11, 12) published in 2018 as a whole according to cognitive, affective and psychomotor domains. The subjects of "religion" and "morality", which are the two mainstays of the Religious Culture and Ethics course, include all three areas because they inherently require knowledge, attitude development and conversion into behavior, that is, action. Learning outcomes play a big role in achieving the objectives of a course. For this reason, it is important to examine the objectives in the Religious Culture and Ethics secondary education program according to cognitive, affective and psychomotor domains.

As a result of the examination, it was seen that the program did not include any achievements in the psychomotor domain. 12% of the objectives are in the affective field and 88% in the cognitive field. As a result, a triple representation of the fields could not be achieved in the program. There was not a balanced distribution between the cognitive and affective domains represented. The fact that the three areas of behavior are not included in the objectives in the curriculum or that the three areas are not included enough creates inconsistency within itself. The fact that the three areas of behavior are not adequately represented does not comply with the aim of providing skills and competencies, which is emphasized in the Religious Culture and Ethics Secondary Education Program. It was expected that all three areas of behavior would be emphasized effectively in raising skills and competencies to the learning level.

The results of the distribution of the fields according to their levels are as follows:

It has been determined that 63% of the objectives in the cognitive process dimension of the cognitive field in all classes of the Religious Culture and Ethics Secondary Education Program are concentrated in the understanding stage, while 9% are in the remembering stage. The sum of these two steps, which represent the lower level steps, is 72%. Therefore, it has been observed that the objectives at the lower levels dominate the overall program. Objective is not included in the application step, which is considered one of the lower-level steps. Concentrating the objectives at the level of understanding means that students acquire subjects related to religion and morality at the level of understanding. Since there is no objective in the application phase, the student will not be able to express the subject he has learned in a new situation.

22% of the objectives in the cognitive process dimension are analysis; 6% are at the evaluation stage. No objectives are included in the create step. The limited inclusion of these objectives, which are expressed as upper-level steps, will not enable the secondary education program to raise a person defined as "producing knowledge,

solving problems, thinking critically...". The features included in this definition require high-level thinking skills. For example, producing knowledge is an activity that is possible as a result of acquiring the steps in the cognitive process dimension as a whole. When we look at the objectives, it can be seen that the application and create steps, which are among the cognitive processes, are not included at all. As a result, the objectives in the cognitive process dimension did not sufficiently meet the goals intended to be achieved in the curriculum.

When we look at the knowledge dimension of the objectives in the cognitive field, it is seen that conceptual knowledge dominates the entire program with 77%. Factual knowledge 18%; procedural knowledge was represented by only 5%. Metacognitive knowledge is not included in the entire program. This situation shows that there is no balanced distribution of objectives in the knowledge dimension of the cognitive domain. The fact that the objectives in the cognitive field are collected in the conceptual knowledge level in the knowledge dimension shows that the subjects of religion and morality are tried to be taught to students within the framework of classifications, principles and generalizations. The lack of any objective within the scope of metacognitive knowledge, defined as "being aware of one's own cognition and having knowledge about it", is a major deficiency. "Learning to learn", one of the competencies in the Religious Culture and Ethics Secondary Education Program, is directly related to metacognitive knowledge in the knowledge dimension of cognitive taxonomy. Therefore, the absence of a metacognitive knowledge level in any of the objectives shows that the competencies in the program are not taken into account.

When we look at the distribution of the objectives in the affective field, which is at a limited level among all the achievements in the Religious Culture and Ethics Secondary Education Program, according to the levels within itself, it is seen that the concentration is on the lowest level of acquisition with a rate of 73%. The fact that there is both a concentration on the lower level and the absence of objective in the reacting and personalizing steps show that the gains in this area are distributed unevenly, as in the cognitive area. Reception, the lowest level of the affective field, is merely raising awareness of a subject. Giving so much attention to the lowest level of the affective field reveals the conclusion that it is enough to raise awareness of religion and moral issues in the eyes of students and that they are not expected to develop a more advanced attitude.

Suggestions

- Based on the results obtained in this study, in which the objectives in the Religious Culture and Ethics Course Secondary Education Program are examined, the following suggestions can be made for the future:
- The field of religion and morality; Since it requires knowledge, developing attitudes and turning it into behavior, objectives in each of the cognitive, affective and psychomotor areas should be included in the curriculum.
- Objectives should be distributed evenly according to areas and steps.
- In order to raise the person defined in the curriculum, the objectives should be arranged in a way that will lead to high-level thinking skills.

- Since religion and moral issues inherently require actual behavior, objectives in the psychological field should be included.
- In order for meaningful learning to occur, high-level cognitive areas should be included in the objectives.
- The objectives determined for the Religious Culture and Ethics Course should be compatible with the general approaches of secondary education programs.

Giriş

İnsan hayatının en önemli aşamalarından birisi şüphesiz ki kendisinin insan olduğunun bilincine varmasıdır. İnsanlığının bilincine varmasında eğitimin katkısı büyüktür. Eğitim, insanî özellikleri ortaya çıkarmak ve onları biçimlendirmek şeklinde anlaşılabilir. Din eğitimi de bu amaca hizmet eden bir disiplin olarak görülebilir. İnsanî özelliklerin ortaya nasıl çıkarılacağı sorusu ise bizi öğretim kavramına götürmektedir. Farklı yaklaşımlar merkeze alınarak birçok tanımı yapılan öğretim kavramı, yaşam boyu devam eden eğitim olgusunun planlı ve programlı kısmına karşılık gelmektedir. Bir tanım yapılacak olursa öğretim, belirli bir süreç içerisinde düzenli ve kademeli olarak eğitime konu olan herhangi bir etkinliği muhatabın öğrenmesine zemin hazırlamaktır, denilebilir.¹ Zemin hazırlama işlemi örgün eğitim kurumlarında yapıldığı takdirde belirli bir plan dahilinde icra edilir ki bu plan bizi öğretim programına götürmektedir. Öğretim programı, bir öğrenme basamağındaki sınıflarda ve derslerde belirlenen hedefleri gerçekleştirmeye yönelik okulda planlanan tüm etkinlikleri kapsayan yaşantılar düzeneği olarak tanımlanmaktadır.² Öğretim programı bir dersin, devletin eğitim yaklaşımındaki genel amaçlarına uygun bir şekilde öğrencilere kazandırılmasında hayati öneme sahiptir. Okul öncesi, ilköğretim ya da ortaöğretim şeklinde kademelere ayrılan eğitim birimlerinin her birine yönelik öğretim programı geliştirilmiştir.³

Eğitime konu olan alanlardan birisi insana kendini tanımasında yardımcı olan ve bu doğrultuda ilkokuldan liseye kadar bütün kademelerde yer alan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi'dir. Diğer derslerde olduğu gibi din dersinde de kademelere göre öğretim programı hazırlanmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), 2018 yılında yenilenen öğretim programlarının salt bilgiyi aktaran bir yapıdan ziyade bilgiyi üretme ve hayatta işlevsel olarak kullanabilme, problem çözme, eleştirel düşünme gibi becerilere sahip kişilerin yetişmesine yönelik düzenlendiğini ilan etmiştir.⁴ Bu

1 Farklı öğretim tanımları için bkz. Gürbüz Ocak (ed.), *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 12-13.

2 Ali Arslan - Cevat Eker (ed.), *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 7. Öğretim programının farklı tanımları için bkz. Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı* (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 12; Ahmet Çoban, "Temel Kavramlar", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Gürbüz Ocak (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 30-31.

3 Arslan - Eker, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 7-8.

4 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)* (Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 1.

çalışmanın konusunu oluşturan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı'nın⁵ da sadece bilgi aktaran bir yapıda olmadığı bilakis değer ve beceri kazandırmayı hedeflediği belirtilmektedir. Bu hedefe ulaşmak için yukarıda zikredilen niteliklere sahip insanları yetiştirmeye imkân sağlayacak şekilde oluşturulan DKAB ortaöğretim programı, "yapılandırmacı öğrenme modeli" ve bu modeli destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme ve benzeri yaklaşımlar esas alınarak hazırlanmıştır. Buradaki öğrenme modeli ve yaklaşımlar; öğrencinin öğrenme sürecine bilfiil katılımını, öğretmenin rehberliğini, öğrencilerin araştırma yapmaları ve problem çözebilmeleri için eleştirel düşüncelerini gerektirmektedir. Bu sebeple öğretim programındaki kazanımların bunları gerçekleştirmeye uygun şekilde yazılması/ ifade edilmesi beklenmektedir. Programda din ve ahlâkla ilgili kavramların birbiriyle ilişkisi kurularak ve temellendirilerek öğretilmesinin hedeflendiği görülmektedir. Bu vesile ile öğrencilerin dinî ve ahlâkî kavramları yorumlama, araştırma, sorgulama ve problem çözme gibi temel becerileri geliştirmeleri amaçlanmıştır. Öğretim programlarında, anlamlı ve kalıcı öğrenmeyi sağlamanın yanında üst düzey düşünme becerilerinin kullanımını da önceleyen farklı konulara, sınıf düzeyinde sarmal bir yaklaşımla tekrar eden kazanımlara, açıklamalara ve öğrenme çıktılarına yer verildiği ifade edilmektedir.⁶

Eğitim programının amaçlarıyla uyumlu olarak hazırlanan öğretim programlarının asli unsurlarından birisi olan kazanım, öğrencilerin edinmeleri gereken temel niteliklerdir.⁷ Formal eğitimde öğretim etkinliklerinin birçoğu, öğretim programının merkezi konumunda olan kazanımlar üzerinden kurgulanmaktadır. Örneğin kazanımlar; dersleri planlama, uygulanacak yöntem ve teknikleri seçme, ölçme ve değerlendirmeyi uygulama gibi öğretim etkinliklerinin tamamında öğretmenler için önemli bir yönlendirici işlev görmektedir.⁸ Bu işleve sahip olan kazanımların üst düzey düşünme becerilerine ulaştıracak şekilde öğretim programında yazılması gerektiği muhakkaktır. Eğitim bilimlerindeki ve öğrenme kuramlarındaki gelişim neticesinde ön plana çıkan üst düzey düşünme becerileri, öğrencilerin inançlarını temellendirebilmeleri, ahlâkî içselleştirebilmeleri ve kendilerinin bilincine varabilmeleri için DKAB eğitiminde de önemli bir araç işlevi göreceği muhakkaktır. Bu hususta DKAB Ortaöğretim Programı'nda hedeflenen üst düzey düşünme becerilerine ulaşmada öğretim hedefi olarak da ifade edilen kazanımlar, öğretmenlere kılavuzluk edecek yapılar olarak öne çıkmaktadır. Üst düzey düşünme becerilerine ulaştıracak şekilde bir konunun edinilmesiyle öğrencinin zihninde o konuya ilişkin anlamlı öğrenme gerçekleşecektir. Anlamlı

5 Bundan sonra "DKAB Ortaöğretim Programı" olarak anılacaktır.

6 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 1-8.

7 Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, çev. Durmuş Ali Özçelik (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 5.

8 Ralph W. Tyler, *Eğitim Programlarının ve Öğretimin Temel İlkeleri*, çev. M. Emir Rüzgar - Berna Aslan (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 4.

öğrenmenin gerçekleşebilmesi için bir konunun önce bilinmesi, açıklanması ve yeni durumlarda uygulanması gerekir. Daha sonra bu konuda öğrenilenler yeni problemlere ve yeni öğrenme durumlarına aktarılabilir seviyeye ulaşır.⁹ DKAB Ortaöğretim Programı'nın genel amaçlarında anlamlı öğrenme, ulaşılabilecek bir hedef olarak konulmuştur.¹⁰ Bu hedefe ulaşmak için kazanımlar öğretmene bir yol haritası çizmektedir. Yol haritasında üst düzey düşünme becerilerine yönlendiren kazanımların yoğunlukta olması beklenmektedir.

Öğretim programlarında öğrencilere edindirilmek istenen kazanımlar bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanlara göre sınıflandırılmaktadır.¹¹ Davranışın üç alanı olarak kabul edilen bu tasnifin her birisi kendi içinde basamaklara ayrılmaktadır. Basamakların seviyesi öğrencilere kazandırılmak istenen özelliklerin niteliklerini göstermektedir. Kazanımların seviyesinin belirlenmesi ise bir konunun anlamlı öğrenme derecesine çıkarılıp çıkarılmayacağına tespitini yapma imkânı verecektir. Örneğin Bloom'un ilk taksonomisine göre bilişsel alanda bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme olmak üzere altı basamak bulunmaktadır. Bunlardan ilk üçü alt düzey; diğerleri üst düzey bilişsel alan basamaklarıdır. Bir konunun bilişsel alanda bilgi düzeyinde edinilmesi alt düzey basamaklarla, aynı konunun unsurları arasında çözümlenecek şekilde edinilmesi ise üst düzey basamaklarla ilişkilidir. Her iki seviyedeki öğrenme derecesi birbirinden farklıdır. Bu sebeple kazanımların alanlara ve alanların da kendi içinde basamaklara göre sınıflandırılması önem arz etmektedir.

Eğitimdeki kazanımların sınıflandırılmasına ilişkin bir yaklaşım ilk defa 1956'da Benjamin S. Bloom'un öncülüğünde bir grup bilim adamı tarafından öncelikle bilişsel alana yönelik hazırlanmıştır.¹² Bloom Taksonomisi olarak anılan bu yaklaşıma ihtiyaç duyulmasının temelinde öğretmenlerin, kazanımlar üzerinde çalışabilmesine ve onları öğretim ortamında kolayca uygulanacak şekilde düzenleyebilmesine yardımcı olunabileceği düşüncesi yatmaktadır. Kazanımların sınıflandırılması yaklaşımının öğretmenlere; eğitim öğretimi istedik şekilde planlama ve yürütmede, uygun ölçme ve değerlendirme çözümleri üretmede, öğretim ve değerlendirmenin kazanımlarla uygun olmasını güvenceye almada yani bir nevi hesap verilebilirlik durumunda yardımcı olması beklenmektedir.¹³ Taksonominin bu ilk hali uzun süre kullanıldıktan sonra 2001 yılında yine bir grup bilim adamı tarafından yeniden ele alındı. "Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisi" olarak anılan bu yeni sürümü; ilk taksonomiyi gözden geçirme ve genişletme, yaygın olan ortak dili kullanma, günümüzde gelişen psikolojik ve eğitimsel düşünce

9 Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 83-84. Anlamlı öğrenmeyi kuram olarak temellendiren David P. Ausubel'in çalışması için bkz. David P. Ausubel, *The Acquisition and Retention of Knowledge: A Cognitive View* (Springer-Science+Business Media, B.V., 2000).

10 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 8.

11 Benjamin S. Bloom (ed.), *Taxonomy of Educational Objectives, The Classification of Educational Goals, Handbook I: Cognitive Domain* (Michigan: Longmans, 1956), 7-8; David R. Krathwohl vd., *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals- Handbook II: Affective Domain* (USA: Longmans, 1964), 6.

12 Bloom, *Taxonomy of Educational Objectives, The Classification of Educational Goals, Handbook I: Cognitive Domain*.

13 Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, xxi.

ile uyumlu olma, taksonominin kullanılması ile ilgili olarak gerçekçi örnekler verme gibi hususlar üzerinde durmuştur.¹⁴ Bilişsel alan taksonomisinin MEB tarafından hazırlanan öğretim programlarında da dikkate alındığı ifade edilmektedir.¹⁵

Taksonominin ilk şekli tek boyutlu iken gözden geçirilmiş yeni sürümü, her birinde alt kategorilere ayrılan bilgi ve bilişsel süreç şeklinde iki boyutlu olarak düşünülmüştür. Kazanım ifadesi, bilişsel süreci belirten bir *fiil* ve bir de bilgiyi belirten *ismi* içerir. İsim kısmı, öğrencilerin öğrenmeleri ya da edinmeleri beklenen *bilgi boyutunu*; fiil kısmı da *bilişsel süreç boyutunu* oluşturmaktadır.¹⁶ Bir örnek üzerinde şu şekilde gösterilebilir: "İslam'da ibadet kavramını ve ibadetin kapsamını açıklar." kazanımında "ibadet kavramı ve ibadetin kapsamı" bölümü isim kısmını oluşturduğu için *bilgi boyutu*; "açıklar" bölümü ise fiil kısmını oluşturduğu için *bilişsel süreç boyutu* olarak tespit edilmektedir. Ortaya çıkan iki boyutlu taksonomi tablosunda bilişsel süreç boyutundaki kategoriler şunlardır: *Hatırlama, anlama, uygulama, çözümlenme, değerlendirme ve oluşturma (yaratma)*. Basitten karmaşığa doğru bir sıra izleyen bu kategorilerden ilk üçü alt düzey; *çözümlenme, değerlendirme* ve *yaratma* ise üst düzey düşünme becerileridir. Bilgi boyutunda ise *olgusal, kavramsal, işlemsel ve üstbilişsel* şeklinde somuttan soyuta doğru sıralanan dört kategori bulunmaktadır.¹⁷

Kazanımlar, taksonomi tablosuna uygun yazıldığında ya da tabloya yerleştirildiğinde daha iyi anlaşılmakta ve öğrenme faaliyetlerini düzenlemede öğretmene yardım edecek pozisyona gelmektedir. Öğretilecek bir konunun farklı amaçlara ve öğretim etkinliklerine göre yapılandırılması konu içeriğinde farklı bilgi türlerinin vurgulandığı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İçerik aynı olsa bile öğretmenlerin kazanımları yani öğretim hedeflerini nasıl belirlediklerine, bu hedeflere ulaşmak için öğretimlerini nasıl organize ettiklerine ve hedeflere ilişkin değerlendirmeleri nasıl yaptıklarına göre ortaya farklı sonuçlar yani öğrenme ürünleri çıkabilmektedir.¹⁸

Öğretim programlarında öğrencilere edindirilmek istenen kazanımların ikinci grubundaki duyuşsal alan "Bir duygu tonunu, bir duyguyu ya da bir kabul veya ret derecesini vurgulayan kazanımlar." şeklinde tanımlanmaktadır. Duyuşsal kazanımlar; bir kişi, düşünce ya da olguya yönelik dikkat etme, vicdan ile hareket etme, tutum geliştirme, olumlu ya da olumsuz tavır takınma gibi hususlara kadar çeşitlilik göstermektedir. Bu kapsamda ilgi, takdir, benimseme, değer verme, önyargı geliştirme ve benzeri hususlar bu türden kabul edilmektedir.¹⁹ Örneğin

14 Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, xxi.

15 Nilay T. Bümen, "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi", *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-4.

16 Bloom taksonomisinin gözden geçirilmiş versiyonu hakkında genel bir değerlendirme için bkz. David R. Krathwohl, "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview", *Theory Into Practice* 41/4 (2002), 212-218.

17 Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 37-39.

18 Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 52.

19 Krathwohl vd., *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals- Handbook II: Affective Domain*, 7.

DKAB dersinde bir öğrencinin ibadet konusunda, ibadet kavramını açıklaması bilişsel alana ilişkin bir kazanım olurken aynı konu kapsamında ibadete karşı bir tutum geliştirmesi, mesela ibadeti önemsemesi duyuşsal alana ilişkin bir kazanımdır. Duyuşsal alan da kendi içinde hiyerarşik bir sırayla *alma, tepkide bulunma, değer verme, örgütleme ve kişilik haline getirme* şeklinde beş basamaktan oluşmaktadır.²⁰

Öğrencilere edindirilmek istenen kazanımların üçüncü grubunda devinişsel alan bulunmaktadır. Bu alandaki hedefler daha çok harekete dayalı olan, sinir kas koordinasyonunu ve motor becerileri gerektiren davranışları içermektedir.²¹ İbadet örneğinden devam edecek olunursa bir öğrenci ibadet kavramını açıkladı, sonrasında ibadete karşı olumlu bir tutum geliştirdi ve artık mesela namaz ibadetinin hareketlerini birisinden görerek yapmaya başladı. Başka bir örnek de sadaka konusundan verilebilir. Öğrenci sadaka kavramını anladı, sadaka vermenin güzel bir şey olduğunu benimsedi ve akabinde birisine sadaka verme davranışını gösterdi. İşte bu seviye devinişsel alana girmektedir. Buradan hareketle din ve ahlâk konuları söz konusu olduğunda devinişsel alanın, fiili davranışı yani ameli de kapsamaya gerektiği şeklinde anlaşılabilir.

Devinişsel alandaki becerilerin istenilen seviyede gerçekleştirilmesi için önceki iki alandaki niteliklerin iyi bir şekilde edinilmiş olması gerektiği ifade edilmektedir. Devinişsel alan da farklı kişiler tarafından basitten karmaşığa doğru gidecek şekilde sınıflandırılmıştır.²² Bunlardan Harrow'un taksonomisine göre devinişsel alanda basitten karmaşığa şu beş basamak bulunmaktadır: *Taklit, kurulma, doğru yapma, mekanikleşme ve beceri haline getirme*.²³

Alan yazında öğretim programlarında yer alan kazanımları inceleyen çalışmaların yoğun olması konunun ne derece önemsendiğinin bir göstergesidir. Öğretim programlarındaki Türkçe, Coğrafya ve İnkılap Tarihi gibi farklı derslerin kazanımları bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanlara göre incelenmiştir.²⁴ Bunun gibi

20 Gray D. Borich, *Etkili Öğretim Yöntemleri "Araştırma Temelli Uygulama"*, çev. M. Bahattin Acat (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 148-150. Duyuşsal alanda yapılan farklı taksonomiler için bkz. İbrahim Karagöl - Oktay Cem Adıgüzel, "Duyuşsal Alan ve Duyuşsal Alan Taksonomileri", *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2022), 217-240.

21 Krathwohl vd., *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals- Handbook II: Affective Domain*, 7.

22 Soner Mehmet Özdemir, "Eğitimde Program Geliştirme Sürecinde Hedef ve İçerik Seçimi ve Düzenlenmesi", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Gürbüz Ocak (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 84.

23 Borich, *Etkili Öğretim Yöntemleri "Araştırma Temelli Uygulama"*, 150-152.

24 Örneğin şu çalışmalara bakılabilir: Nur Güllühan Ütkür - Derya Bekiroğlu, "2018 Hayat Bilgisi Öğretim Programının Bilişsel, Duyuşsal ve Devinişsel Alan Açısından İncelenmesi", *International Primary Educational Research Journal* 6/1 (2022), 24-36; Arif Çerçi, "2018 Türkçe Dersi Öğretim Programı kazanımlarının (5, 6, 7, 8. Sınıf) Yenilenen Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmesi", *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları* 6/2 (31 Aralık 2018), 70-81; Ali İlhan - Ali Ekber Gülersey, "10. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi", *International Journal of Geography and Geography Education* 39 (30 Ocak 2019), 10-28; Melehat Gezer vd., "8. Sınıf Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Kazanımlarının Revize Edilmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/1 (14 Nisan 2014), 433-455.

ilköğretim DKAB dersinin kazanımları üzerine de incelemeler mevcuttur.²⁵ Bunların yanında Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı'ndaki bilişsel alana ait kazanımlara ilişkin bir inceleme de mevcuttur. Hüseyin Kasım Koca'nın yaptığı çalışma program geliştirme merkezli olarak incelenerek bu yönde öneriler getirilmiştir.²⁶ Koca, kazanımların Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisi'ne göre bilgi ve bilişsel süreç boyutlarındaki dağılımlarını çıkararak analizlerini yapmış ancak duyuşsal ve devinişsel alana ait kazanımları incelememiştir. Bu çalışmada ise Ortaöğretim DKAB Öğretim Programı'ndaki kazanımlar bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanları bir bütün olarak değerlendirilmiştir.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından 2018 yılında yayımlanan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Ortaöğretim Programı'ndaki (9, 10, 11, 12. Sınıflar) kazanımların bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alana göre bütün halinde değerlendirmesini yapmaktır. DKAB dersinin iki temel dayanak noktası olan "din" ve "ahlâk" konuları tabiatı itibariyle bilmeyi, tutum geliştirmeyi ve davranışa dönüştürmeyi yani ameli gerektirdiği için her üç alanı da içermektedir. Girişte belirtildiği üzere bir dersin amaçlarına ulaşılabilmesinde kazanımların rolü büyüktür. Bu sebeple DKAB ortaöğretim programındaki kazanımların bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alana göre incelenmesi önem arz etmektedir. Çalışmanın neticesinde elde edilen sonuçların DKAB eğitimine ve alan yazına program geliştirme açısından katkı sunması umulmaktadır.

Çalışmada cevabı aranan sorular ise şunlardır;

- DKAB ortaöğretim programındaki kazanımlar bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanlara ve bunların alt basamaklarına göre nasıl bir dağılım göstermektedir?
- Kazanımlar, üst düzey düşünme becerilerine ulaşma imkânı veriyor mu?
- Kazanımlar, DKAB ortaöğretim programında ifade edilen anlamlı öğrenmeye katkıda bulunuyor mu?
- Kazanımlar, ortaöğretim programında belirtilen DKAB dersi amaçlarıyla uyuyor mu?

25 Örneğin bkz. Burak Durmuş, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 21 (2017), 44-58; Abdulkadir Çekin, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ile Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (08 Haziran 2016), 55-97; Süleyman Gümüş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 597-618; Mehmet Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 307-342.

26 Hüseyin Kasım Koca, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi", *Marife* 22/1 (2022), 293-313.

2. Yöntem

Nitel araştırma yöntemlerinden tarama modelinde olan bu çalışmada doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Doküman incelenmesi, üzerinde çalışılan olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı belgelerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesini kapsamaktadır.²⁷ Araştırmanın verilerini, T.C. MEB Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı'nın 19.01.2018 tarihinde 18 karar numarasıyla yayımladığı Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda²⁸ yer alan 9, 10, 11. ve 12. sınıf seviyelerine ait 89 kazanım oluşturmaktadır. Bu program 2018-2019 eğitim öğretim yılından itibaren tüm sınıf seviyelerinde uygulanmıştır.

Bilişsel alandaki kazanımlar Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisi'nin bilgi ve bilişsel süreç boyutuna göre analize tabi tutulmuştur. Bilişsel alandaki kazanımların analizinde, Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisi'nde ortaya konulan Tablo 1'deki iki boyutlu kodlama anahtarından yararlanılmıştır.²⁹ Kazanımların tabloya yerleştirilebilmesi için her iki boyutta kesişim noktalarını ifade eden A2, B3, C4, D6... gibi etiketler kullanılmıştır.

Tablo 1: Kodlama anahtarı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu					
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma (Yaratma)
A. Olgusal Bilgi		A2				
B. Kavramsal Bilgi						
C. İşlemsel Bilgi						
D. Üstbilişsel Bilgi						

Tablonun dikey kısmı bilgi boyutunu, yatay kısmı ise bilişsel süreç boyutunu oluşturmaktadır. Öğretim programında yer alan kazanımlar iki boyutlu tablonun kesişim noktalarına yerleştirilerek yatay kısmında kazanım cümlesindeki fiil veya fiilimsi; dikey kısmında ise kazanımdaki isim veya tamlamalar dikkate alınmıştır.

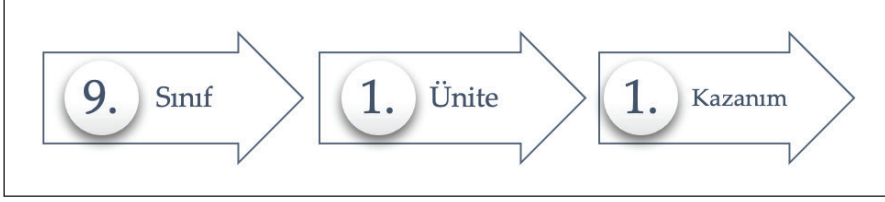
Kazanımların kodlaması öğretim programlarında verilen düzene göre³⁰ Şekil 1'deki gibi yapılmıştır:

27 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 187.

28 <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319> Erişim tarihi 09.03.2023.

29 Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 36.

30 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 11.



Şekil 1: Kazanım Kodlaması

Kazanımların kodlama anahtarına yerleştirilmesi şu örnek üzerinden gösterilebilir: “9.1.1. İslam’da bilginin kaynaklarını açıklar.” Kazanımında “... bilginin kaynakları...” isim kısmını; “...açıklar” fiil kısmını oluşturmaktadır. İsim kısmındaki “bilginin kaynakları” ifadesi “bir konu alanını tanımış ve o alandaki problemleri çözebilen bir öğrencinin bilmesi zorunlu olan temel öğeler”³¹ kapsamında özel ayrıntı ve öğelerin bilgisini içerdiği için bilgi boyutunda *olgusal bilgi* olarak değerlendirilmiştir. Kazanımdaki “açıklar” ifadesi de “sözlü, yazılı ya da grafik biçimlerde olabilen öğretimle ilgili iletilerden anlam oluşturma” kapsamında değerlendirilebileceği için bilişsel süreç boyutunun *anlama* basamağına dahil edilmiştir. Dolayısıyla bu kazanım Tablo 1’de A2 kısmına yerleştirilmiştir. Bazı kazanımların isim kısmında iki öge bulunmaktadır. Bunlardan yakın bilgi basamağında olanlar tabloda tek kutucuğa yerleştirildi. Ancak iki farklı bilgi basamağında olanlar farklı kutucuklara yerleştirildi. Örneğin “10.3.3. İslâm dininin çevre sorunlarına yaklaşımını ve çözüm önerilerini değerlendirir.” kazanımındaki “çevre sorunlarına yaklaşımını” birinci isim kısmını; “...çözüm önerilerini” ikinci isim kısmını oluşturmaktadır. Birinci isim “Geniş bir yapının temel öğeleri arasında bulunan ve bu yapıyı oluşturan öğelerin birlikte hareket etmesini sağlayan ilişkiler.” kapsamında *kavramsal bilgi* olarak değerlendirildi. İkinci isim ise “Bir şeyin nasıl yapılacağı, araştırma yöntemleri; beceri, algoritma, teknik ve yöntemlerden nasıl yararlanılacağına ilişkin ölçütler.” kapsamında *işlemsel bilgi* olarak değerlendirildi. Kazanımdaki “değerlendirir” fiil kısmı bir ölçüt içermediği ve “Sözlü, yazılı veya grafik biçimde sunulan öğretimle ilgili iletilerden anlam çıkarma” şeklinde anlaşılabilirliği için bilişsel süreç boyutunun *anlama* basamağına dâhil edildi. Sonuç olarak 10.3.3. kazanımı Tablo 1’de B2 ve C2 kısmına yerleştirilmiştir. Duyuşsal alandaki kazanımların beş basamaktan hangisine dahil olduğu fiillerinden hareketle tespit edilmiştir. Devinişsel alanda ise kazanım bulunmamaktadır. Kazanımlar tabloya yerleştirilirken din eğitimi biliminde iki uzman görüşünden yararlanılmıştır. Araştırmacı ve uzmanlar tarafından yapılan analizler karşılaştırılmıştır. Karşılaştırmalar neticesinde analizlerin tutarlılığı Miles ve Huberman’ın kodlayıcılar arasındaki görüş birliği formülüne [güvenirlik=görüş

31 Anderson - Krathwohl, *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*, 37.

birliği/(görüş birliği+görüş ayrılığı)]³² göre hesaplanarak 0,80 güvenirlilik katsayısına ulaşılmıştır. Bu sonuca göre yapılan analizlerin tutarlı olduğu söylenebilir.

3. Bulgular

Bu çalışmada 2018 yılından itibaren uygulanan Ortaöğretim (9-12. Sınıf) Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi (DKAB) Öğretim Programı'ndaki kazanımlar analiz edilmiştir. Programda bulunan 89 kazanım öncelikle alanlarına göre tasnif edilmiştir. Kazanımlar öncelikle davranışın alanlarına göre sınıflandırılmıştır. Buna göre 78 kazanımın bilişsel alanda, 11 kazanımın duyuşsal alanda yer aldığı tespit edilmiştir. Devinişsel alanda ise herhangi bir kazanıma yer verilmemiştir. Buna ilişkin elde edilen bulgular frekans ve yüzdeler dağılımlarına göre Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Kazanımların alanlara göre dağılımı

Alanlar	f	%
Bilişsel Alan	78	88
Duyuşsal Alan	11	12
Devinişsel Alan	-	-
Toplam	89	100

Buna göre incelenen öğretim programının çoğunluğunu %88'lik bir oranla bilişsel alana ait kazanımlar oluştururken devinişsel alana ait herhangi bir kazanım bulunmamaktadır. Duyuşsal alana ait kazanımların oranı ise %12'de kalmıştır. Bu dağılım, ortaöğretim felsefe dersi kazanımlarındaki dağılıma da yakın çıkmıştır.³³

Alanlara göre kazanımlar incelendiğinde öncelik bilişsel alandaki 81 kazanıma yer verilmiştir. Bilişsel alandaki kazanımlar Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomis'i'ne göre incelenmiştir. Aşağıda sınıflara göre kazanımların tasnifi görülmektedir.

32 Ali Baltacı, "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 8.

33 Ünsal ve Korkmaz'ın çalışmasında Felsefe dersi kazanımlarının %84'ü bilişsel alan; %16'sı duyuşsal alanda olduğu görülmektedir. Bkz. Serkan Ünsal - Fahrettin Korkmaz, "Felsefe Dersi Öğretim Programındaki Kazanımların Farklı Taksonomiler Bağlamında İncelenmesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 948-967.

Tablo 3: DKAB dersi 9. sınıf kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisine göre dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu						Toplam
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma (Yaratma)	
A. Olgusal	-	9.1.1.;9.2.1. 9.3.3. 9.5.1.	-	-	-	-	4
B. Kavramsal	-	9.1.3. 9.2.5. 9.3.1. 9.3.4. 9.3.6. 9.4.4. 9.5.3.	-	9.1.2. 9.2.2. 9.2.4. 9.4.1. 9.4.2. 9.4.3.	9.3.5.	-	14
C. İşlemsel	-	-	-	-	-	-	-
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	-	11	-	6	1	-	18

Tablo 3'e bakıldığında DKAB dersi 9. Sınıf kazanımlarının bilişsel süreç boyutunda *anlama* ve *çözümleme* basamaklarında yoğunlaştıkları görülmektedir. *Hatırlama*, *uygulama* ve *oluşturma* (yaratma) basamaklarında kazanım bulunmazken *değerlendirme* basamağında sadece bir kazanım yer almaktadır. Bilgi boyutuna göre kazanımlar incelendiğinde yoğunluğun *olgusal* ve *kavramsal* bilgide olduğu görülmekle birlikte *işlemsel* ve *üst bilişsel* bilgide kazanım bulunmamaktadır. Tablo 4'te kazanımların frekans dağılımları verilmiştir.

Tablo 4: DKAB dersi 9. sınıf kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisine göre frekans dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu												Toplam	
	1. Hatırlama		2. Anlama		3. Uygulama		4. Çözümleme		5. Değerlendirme		6. Oluşturma (Yaratma)			
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
A. Olgusal	-	-	4	22	-	-	-	-	-	-	-	-	4	22
B. Kavramsal	-	-	7	39	-	-	6	33	1	6	-	-	14	78
C. İşlemsel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	-	-	11	61	-	-	6	33	1	6	-	-	18	100

Tablo 4'e göre bilişsel süreç boyutunda 9. Sınıf kazanımlarının %61'i *anlama*; %33'ü *çözümleme* ve sadece %6'sı *değerlendirme* basamağındadır. Bilişsel süreç boyutunun alt düzey basamaklarından *hatırlama* ve *uygulama*; üst düzeyden de *oluşturma* (yaratma) basamağında kazanıma yer verilmemesi kazanımların dengeli bir şekilde dağılmadığını göstermektedir. Aynı durum bilgi boyutunda da söz konusudur. Kazanımların %22'si *olgusal* bilgi basamağında yer alırken geri kalan %78'lik büyük kesimi *kavramsal* bilgi basamağında toplanmıştır. *İşlemsel* ve *üstbilişsel* bilgiye yer verilmemesi dağılımda dengesizliğe neden olmuştur. 9. Sınıf Coğrafya Dersi kazanımları üzerine yapılan çalışmada da *olgusal* ve *kavramsal* bilginin ağırlıkta olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada da bilgi boyutunda *üstbilişsel* bilgi; bilişsel süreç boyutunda *hatırlama* ve *oluşturma* (yaratma) basamaklarında kazanıma yer verilmemiştir.³⁴ Bununla birlikte Tablo 4'teki bulgular Koca'nın Ortaöğretim DKAB programındaki bilişsel kazanımlar üzerine yapmış olduğu çalışmadaki bulgularla farklılık arz etmektedir.³⁵ Örneğin Koca'nın bulgularına göre 9. Sınıf kazanımlarının bilgi boyutunda %33,33'ü *olgusal*; %61,11'i *kavramsal* ve %5,55'i üst bilişsel bilgi basamağında çıkmıştır. Bilişsel süreç boyutunda ise kazanımların %33,33'ü *anlama*; %38,88'i *değerlendirme* basamağında çıkmıştır. Oranlar arasındaki farkın, kazanımların Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisi tablosuna yerleştirilirken yorumlama yaklaşımından kaynaklandığı söylenebilir. Örneğin 9.1.3. kodlu "İsrâ suresi 36. ile Mülk suresi 23. ayetlerinde verilen mesajları değerlendirir." kazanımının isim kısmı "mesajları", fiil kısmı ise "değerlendirir" şeklindedir. Koca bu kazanım başta olmak üzere bütün sınıf seviyelerinde yer alan aynı formattaki³⁶ kazanımları, bilgi basamağında *olgusal* bilgi; bilişsel süreç boyutunda *değerlendirme* basamağına yerleştirmiştir. Ancak çalışmada isim kısmındaki "mesajları" ifadesi, terimler bilgisi olarak değerlendirilmeyip "Geniş bir yapının temel öğeleri arasında bulunan ve bu yapıyı oluşturan öğelerin birlikte hareket etmesini sağlayan ilişkiler." kapsamında ilkeler ve genellemeler bilgisi olarak kabul edilip *kavramsal* bilgi basamağına yerleştirilmesi uygun görüldü. Çünkü ayette verilen mesajlar bir tür genelleme gerektirmektedir. 9.1.3. kodlu kazanımdaki "değerlendirir" fiili, bilişsel süreç boyutundaki "Ölçütler ve standartlara dayalı yargılara ulaşma" olarak tanımlanan *değerlendirme* basamağına alınmadı. Çünkü kazanımda mesajların neye göre değerlendirileceğine dair bir ölçüt verilmiyor. Bu sebeple "değerlendirir" fiili, "Sözlü, yazılı veya grafik biçiminde sunulan öğretimle ilgili iletilerden anlam çıkarma" şeklinde tanımlanan *anlama* basamağına dâhil edildi. Bu şekildeki yorumlama yaklaşımı farklılığından

34 Bkz. Ufuk Sözcü - Duran Aydınöz, "9. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi", *Doğu Coğrafya Dergisi* 24/42 (15 Aralık 2019), 41-50.

35 Koca, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi", 302-303.

36 Aynı formattaki kazanımların toplam sayısı 18'dir. Örnek olarak farklı sınıf seviyelerindeki aynı formatta şu kazanımlara bakılabilir: "10.4.5. Hucurât suresi 11-12. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir.", "11.3.3. Kehf suresi 107-110. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir." ve "12.4.5. En'âm suresi 151-152. ayetlerde verilen mesajları değerlendirir."

kaynaklanan farklı yerleştirmelere diğer sınıf seviyelerindeki kazanımlarda da karşılaştığı için sonraki tablolarda ayrı bir açıklama yapılmamıştır. Tablo 5'te 10. Sınıf kazanımlarının dağılımları verilmiştir.

Tablo 5: DKAB dersi 10. sınıf Kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisine göre dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu						Toplam
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma (Yaratma)	
A. Olgusal	10.1.3.	10.2.1. 10.5.3.	-	10.4.2.	-	-	4
B. Kavramsal	10.5.5.	10.1.4.;10.1.6. 10.2.3. 10.2.5. 10.3.3. 10.3.5. 10.3.6. 10.3.7. 10.4.1. 10.4.3. 10.4.5. 10.5.6.	-	10.1.2. 10.3.2. 10.3.4. 10.5.1. 10.5.4.	10.1.1. 10.5.2.	-	20
C. İşlemsel	-	10.3.3.	-	-	-	-	1
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	
Toplam	2	15	-	6	2	-	25

Tablo 5'teki 10. Sınıf kazanımlarının dağılımına bakıldığında bilişsel süreç boyutundaki yığılmanın *anlama* basamağında olduğu görülmektedir. *Uygulama* ve *oluşturma* (yaratma) basamaklarında herhangi bir kazanım bulunmamaktadır. Bilgi boyutundaki yığılma ise *kavramsal* bilgi basamağındadır. İşlemsel bilgi basamağında sadece bir kazanım yer alırken *üstbilişsel* bilgi basamağında kazanım yoktur. Tablo 6'da 10. Sınıf kazanımlarının frekans değerleri verilmektedir.

Tablo 6: DKAB dersi 10. sınıf kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisine göre frekans dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu												Toplam	
	1. Hatırlama		2. Anlama		3. Uygulama		4. Çözümleme		5. Değerlendirme		6. Oluşturma (Yaratma)			
	f	%	f	%	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%
A. Olgusal	1	4	2	8	-		1	4	-	-	-	-	4	16
B. Kavramsal	1	4	12	48	-	-	5	20	2	8	-	-	20	80
C. İşlemsel	-	-	1	4	-	-	-	-	-	-	-	-	1	4
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	2	8	15	60	-	-	6	24	2	8	-	-	25	100

Tablo 6'ya göre 10. Sınıf kazanımlarının bilişsel süreç boyutunda %8'inin *hatırlama*; %60'ünün *anlama*; %24'ünün *çözümleme* ve %8'inin de *değerlendirme* basamağında olduğu görülmektedir. Bu durum bilişsel süreç boyutunun ağırlık noktasının alt düzey basamaklarda toplandığını göstermektedir. Bilgi boyutunda ise *kavramsal* bilgi %80'lik bir oranla ağırlığı oluşturmaktadır. *Olgusal* bilgi %16; *işlemsel* bilgi sadece %4'lük bir oranla temsil edilmektedir. 9. Sınıf kazanımlarındaki dağılıma yakın bir sonuç çıktığı söylenebilir. Ayrıca 10. Sınıf Coğrafya dersinin kazanımları üzerine yapılan başka bir çalışmada da oranlar birbirine yakın çıkmış ve bilişsel süreç boyutunda *uygulama* ve *oluşturma* (yaratma); bilgi boyutunda *üstbilişsel* bilgi basamaklarında kazanıma yer verilmemiştir.³⁷ 11. Sınıfa ait kazanımların dağılımı Tablo 7'de yer almaktadır.

Tablo 7: DKAB dersi 11. sınıf kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisine göre dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu						Toplam
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma (Yaratma)	
A. Olgusal		11.3.1.		11.1.2.	-	-	2
B. Kavramsal	11.2.1.	11.1.5. 11.2.4. 11.3.3. 11.4.2. 11.4.3. 11.5.1. 11.5.2.	-	11.1.3. 11.4.1.	11.2.3.	-	11
C. İşlemsel	-	11.1.4. 11.2.2.	-	-	-	-	2
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	1	10		3	1		15

Tablo 7'ye göre 11. Sınıf kazanımlarının bilişsel süreç boyutunun *anlama* basamağında bir yoğunluk vardır. *Hatırlama* ve *değerlendirme* basamağından birer kazanım; *çözümleme* basamağında 3 kazanım bulunurken *uygulama* ve *oluşturma* (yaratma) basamaklarında kazanım bulunmamaktadır. Bilgi boyutunda ise 9. ve 10. Sınıftaki gibi *kavramsal* bilgi basamağında bir yığılma söz konusudur. *Olgusal* ve *işlemsel* bilgi basamaklarından ikişer kazanım varken *üstbilişsel* bilgi basamağında herhangi bir kazanım yoktur. Tablo 8'de 11. Sınıf kazanımlarının frekans değerleri verilmektedir.

37 Bkz. İlhan - Gülersoy, "10. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi".

Tablo 8: DKAB dersi 11. sınıf kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisine göre frekans dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu												Toplam	
	1. Hatırlama		2. Anlama		3. Uygulama		4. Çözümleme		5. Değerlendirme		6. Oluşturma (Yaratma)			
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
A. Olgusal	-	-	1	6,66	-	-	1	6,66	-	-	-	-	2	13,33
B. Kavramsal	1	6,66	7	46,66	-	-	2	13,33	1	6,66	-	-	11	73,33
C. İşlemsel	-	-	2	13,33	-	-	-	-	-	-	-	-	2	13,33
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	1	6,66	10	66,66	-	-	3	20	1	6,66	-	-	15	100

Tablo 8'e göre 11. Sınıf kazanımlarının bilişsel süreç boyutunda %66,66'sı *anlama*; %20'si *çözümleme*; %6,66'sı *hatırlama* ve %6,66'sı *değerlendirme* basamağında bulunmaktadır. Bilişsel süreç boyutunda ağırlık noktası yine *anlama* basamağındadır. Bilgi boyutundaki duruma bakıldığında kazanımların %73,33'lük büyük bölümünün *kavramsal* bilgi basamağında olduğu görülmektedir. *Olgusal* bilgi ve *işlemsel* bilgi basamaklarındaki kazanımların oranı ise her birinde %13,33'tür. 12. Sınıf ait kazanımların dağılımı Tablo 9'da yer almaktadır.

Tablo 9: DKAB dersi 12. sınıf kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisine göre dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu						Toplam
	1. Hatırlama	2. Anlama	3. Uygulama	4. Çözümleme	5. Değerlendirme	6. Oluşturma (Yaratma)	
A. Olgusal	12.1.3. 12.2.2. 12.3.4.	12.1.4.	-	-	-	-	4
B. Kavramsal	12.3.3.	12.1.2. 12.1.5. 12.2.1. 12.2.3. 12.3.1. 12.3.5. 12.4.3. 12.4.5. 12.5.1. 12.5.2. 12.5.3. 12.5.4.	-	12.1.1. 12.4.1.	12.4.4.	-	16
C. İşlemsel	-	12.4.2.	-	-	-	-	1
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	4	14	-	2	1	-	21

Tablo 9'a bakıldığında 12. Sınıf kazanımlarının bilişsel süreç boyutunda diğer sınıf seviyelerinde olduğu gibi *anlama* basamağında yoğunlaştığı görülmektedir. *Uygulama* ve *oluşturma* basamaklarında kazanım bulunmamaktadır. Bilgi boyutundaki durum da diğer sınıflarla benzerlik göstermektedir. Burada da kazanımların büyük çoğunluğu *kavramsal* bilgi basamağındadır. İşlemsel bilgi basamağında sadece bir kazanım yer alırken *üstbilişsel* bilgi basamağında hiçbir kazanım bulunmamaktadır. Tablo 10'da 12. Sınıf kazanımlarının frekans değerleri verilmektedir.

Tablo 10: DKAB dersi 12. sınıf kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisi'ne göre frekans dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu												Toplam	
	1. Hatırlama		2. Anlama		3. Uygulama		4. Çözümleme		5. Değerlendirme		6. Oluşturma (Yaratma)			
	f	%	f	%	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%
A. Olgusal	3	14	1	5	-	-	-	-	-	-	-	-	4	19
B. Kavramsal	1	5	12	56	-	-	2	10	1	5	-	-	16	76
C. İşlemsel	-	-	1	5	-	-	-	-	-	-	-	-	1	5
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	4	19	14	66	-	-	2	10	1	5	-	-	21	100

Tablo 10'a göre bilişsel süreç boyutunda 12. Sınıf kazanımlarının %66'sı *anlama*; %19'u *hatırlama*; %10'u *çözümleme* ve sadece %5'i *değerlendirme* basamağındadır. Bu sınıf düzeyinde de kazanımlar alt düzeyde yoğunlaşmaktadır. Bilgi boyutunda ise %76'lık büyük bir oranla *kavramsal* bilgi diğer sınıf seviyelerinde olduğu gibi yine yoğunluktadır. *Olgusal* bilgi basamağı %19; *işlemsel* bilgi de %5'tir. Ortaöğretim DKAB dersi kazanımlarına bütün halde Tablo 11'e bakılabilir.

Tablo 11: DKAB dersi 9. 10. 11. ve 12. sınıf Kazanımlarının Gözden Geçirilmiş Bloom Taksonomisi'ne göre frekans dağılımı

Bilgi Boyutu	Bilişsel Süreç Boyutu												Toplam	
	1. Hatırlama		2. Anlama		3. Uygulama		4. Çözümleme		5. Değerlendirme		6. Oluşturma (Yaratma)			
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
A. Olgusal	4	5	8	10	-	-	2	3	-	-	-	-	14	18
B. Kavramsal	3	4	38	48	-	-	15	19	5	6	-	-	61	77
C. İşlemsel	-	-	4	5	-	-	-	-	-	-	-	-	4	5
D. Üstbilişsel	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	7	9	50	63	-	-	17	22	5	6	-	-	79	100

Tablo 11’de DKAB Ortaöğretim Programı’nda yer alan bilişsel alandaki kazanımlar bütün halinde yer almaktadır. Buna göre bilişsel süreç boyutundaki kazanımların %63’le *anlama* basamağında yoğunlaştığı görülmektedir. %9’luk *hatırlama* basamağı ile *anlama* basamağı bir arada değerlendirildiğinde toplamda %72’lik bir oranla alt düzey basamakların programın geneline hâkim olduğu söylenebilir. Üst düzey basamakların toplam oranı ise %28’dir. Her iki düzeyin iki basamağında kazanım olmaması düşündürücüdür. Bilgi boyutuna bakıldığında %77 ile *kavramsal* bilginin programın geneline hâkim olduğu görülmektedir. *Olgusal* bilgi %18; *işlemsel* bilgi ise sadece %5 oranında temsil edilmiştir. *Üstbilişsel* bilgiye ise programın genelinde hiç yer verilmemiştir.

Öğretim programlarındaki kazanımların farklı sınıf seviyelerine göre yapılan çalışmalarda da gerek alanlara göre dağılımın gerekse alanlardaki basamaklara göre dağılımın dengeli bir şekilde yapılmadığı ve var olan dağılımın da üst düzey basamaklardan ziyade alt düzeylerde yoğunlaştığı görülmüştür.³⁸ Bu durum öğretim programlarındaki kazanımların dengeli bir şekilde dağılımı sorununun sadece Din Kültürü ve Ahlâk bilgisi dersinde değil diğer derslerde de olduğunu göstermektedir.

Tablo 12: DKAB dersi 9. 10. 11. ve 12. sınıf kazanımlarının duyuşsal alana göre dağılımı

Duyuşsal Alan Basamakları	Sınıf Seviyelerine Göre Kazanımlar				Toplam	
	9. Sınıf	10. Sınıf	11. Sınıf	12. Sınıf	f	%
Alma	9.2.3.; 9.3.2. 9.5.2.	10.1.5. 10.3.1.	11.1.1. 11.3.2.	12.3.2.	8	73
Tepkide Bulunma	-	-	-	-	-	-
Değer Verme	-	10.2.4. 10.4.4.	-	-	2	18
Örgütleme	-	10.2.2.	-	-	1	9
Kişilik Haline Getirme	-	-	-	-	-	-
Toplam	3	5	2	1	11	100

Tablo 12’de DKAB Ortaöğretim Programı’ndaki duyuşsal kazanımların dağılımları verilmiştir. Buna göre duyuşsal alandaki kazanımların %73’lük büyük bölümü alma basamağındadır. Tepkide bulunma ve kişilik haline getirme basamaklarında kazanım bulunmazken değer verme basamağındakilerin oranı

38 Sevil Büyükkalan Filiz - Sefa Burak Baysal, “Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Revize Edilmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi”, *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (2019), 251-252; Yıldız, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı’ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi”, 337-341; Güllühan Ütkür - Bekiroğlu, “2018 Hayat Bilgisi Öğretim Programının Bilişsel, Duyuşsal ve Devinışsel Alan Açısından İncelenmesi”, 32-33.

%18; örgütlenme basamağındakilerin oranı ise sadece %9'dur. Duyuşsal alandaki kazanımlar en alt basamak olan alma basamağında yoğunlaşmıştır. Sınıflara göre dağılıma bakıldığında da dengesiz bir dağılım olduğu görülmektedir. 10. Sınıfta 5 kazanıma yer verilirken 12. Sınıfta sadece bir kazanım duyuşsal alandadır. Din ve ahlâk konularının büyük çoğunluğunun tutum geliştirmeye yönelik olduğu düşünüldüğünde duyuşsal alana ait kazanımların yetersiz olduğu söylenebilir.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada DKAB Ortaöğretim Programı'ndaki kazanımlar bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanlara göre incelenmiştir. Birinci araştırma sorusuna ait sonuçlar şu şekildedir: İnceleme neticesinde programda devinişsel alana ait herhangi bir kazanıma yer verilmediği görülmüştür. Kazanımların %12'si duyuşsal alanda, %88'i de bilişsel alandadır. Sonuçta programda alanların üçlü bir temsili sağlanamamıştır. Temsil edilen bilişsel ve duyuşsal alanlar arasında ise dengeli bir dağılım yapılmamıştır. Öğretim programında davranışın üç alanının kazanımlarda bulunmaması ya da üç alana yeterince yer verilmemesi kendi içinde tutarsızlık oluşturmaktadır. Davranışın üç alanının yeterince temsil edilmemesi, DKAB Ortaöğretim Programı'nda üzerinde önemle durulan beceri ve yetkinlikler kazandırma amacıyla uyuşmamaktadır. Beceri ve yetkinliklerin öğrenme düzeyine çıkarılmasında davranışın üç alanının da etkili bir şekilde vurgulanması beklenirdi. Ancak Tablo 2'ye bakıldığında dengeli bir dağılım yerine ağırlığın bilişsel alanda yoğunlaştığı görülmüştür.

Kazanımların alanlara göre dağılımında ağırlığın bilişsel alanda yoğunlaşması, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi'nin içeriğine ilişkin öğrencilerin duyuşsal anlamda bir tutum geliştirmelerinin önünde bir engel teşkil etmektedir. Din ve ahlâk alanına giren konuların büyük çoğunluğu tutum geliştirmeyi ve hatta tutumların fiili davranışa yani amele dönüşmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla duyuşsal alana yeterli seviyede yer verilmemesi ve devinişsel alanın gözden çıkarılması din ve ahlâk konularını bilişsel alana sıkıştırmak anlamına gelmektedir. Ayrıca öğretim programının perspektifinde ifade edilen yetkinliklerden örneğin "inisiyatif alma ve girişimcilik"te kişinin düşüncelerini eyleme dönüştürme becerisinden bahsedilmektedir. Bir düşüncüyü eyleme dönüştürme becerisi, devinişsel alanla yakından ilgilidir. Dolayısıyla kazanımlarda devinişsel alana yer verilmemesi "Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçları" ile "Türk Milli Eğitiminin Temel İlkeleri" esas alınarak hazırlanan öğretim programının amaçları arasındaki "beceri ve yetkinlik" anlayışıyla da uyuşmamaktadır. Bu durum da DKAB Ortaöğretim Programı adına büyük bir eksikliklerdir.

Alanların basamaklarına göre dağılımında ortaya çıkan sonuçlar da şu şekildedir: DKAB Ortaöğretim Programı'nın tüm sınıflarında yer alan bilişsel alanın bilişsel süreç boyutundaki kazanımların %63'ü *anlama* basamağında yoğunlaşırken %9'unun *hatırlama* basamağında olduğu tespit edilmiştir. Sözcü

ve Aydınöz'ünün 9. Sınıf Coğrafya dersi kazanımları üzerine yaptıkları araştırmada da %56 oranla anlama boyutunun ağırlıkta oldu görülmektedir.³⁹ Alt düzey basamakları temsil eden bu iki basamağın toplamı %72'dir. Dolayısıyla alt düzey basamaklarda olan kazanımların programın geneline hâkim olduğu görülmüştür. Alt düzey basamaklardan kabul edilen *uygulama* basamağında kazanıma yer verilmemiştir. Benzer şekilde Gümüş'ün DKAB ortaokul kazanımları üzerindeki çalışmasında da alt düzey basamakların %87; Durmuş'un ilkokul 4. Sınıf DKAB dersi kazanımlarında da %86,5 oranında olduğu tespit edilmiştir.⁴⁰ İlkokul, ortaokul ve lise kademelerinde alt düzey basamaklara ağırlık verilmesi program geliştirme çalışmalarında bulunanların kazanımlara bakışındaki ortak yönü yansıtmakta olduğu söylenebilir. Kazanımların anlama düzeyinde yoğunlaşmasının manası, öğrencilerin din ve ahlâk ile ilgili konuları *kavrama* düzeyinde edinmeleri demektir. *Uygulama* basamağında herhangi bir kazanım olmadığı için öğrenci edindiği konuyu yeni bir durumda ifade edemeyecektir.

Bilişsel süreç boyutundaki kazanımların %22'si *çözümleme*; %6'sı da *değerlendirme* basamağındadır. *Oluşturma* (yaratma) basamağında ise hiçbir kazanıma yer verilmemiştir. Yıldız'ın ortaokul DKAB programındaki bilişsel kazanımlara yönelik yaptığı çalışmasında da üst düzey basamakların oranının (%20,39) düşük olduğu tespit edilmiştir.⁴¹ Üst düzey basamaklar olarak ifade edilen bu kazanımların sınırlı bir şekilde yer alması MEB'in öğretim programında "bilgiyi üreten, problem çözebilen, eleştirel düşünen..." şeklinde tanımladığı kişiyi yetiştirmeye olanak vermeyecektir. Bu tanımda yer alan özellikler üst düzey düşünme becerilerini gerektirmektedir. Örneğin bilgiyi üretmek, bilişsel süreç boyutundaki basamakların bir bütün halinde edinilmesi neticesinde mümkün olan bir faaliyettir. Kazanımlara bakıldığında ise bilişsel süreçlerden *uygulama* ve *oluşturma* (yaratma) basamaklarına hiç yer verilmediği görülmektedir. Sonuç itibarıyla bilişsel süreç boyutundaki kazanımlar öğretim programında ulaşılmak istenen hedefleri yeterince karşılayamamıştır. Buradan hareketle ikinci araştırma sorusunun cevabına ilişkin sonuç da burada verilebilir. İkinci araştırma sorumuzda DKAB Ortaöğretim Programı'ndaki kazanımlar, üst düzey düşünme becerilerine ulaşma imkânı açısından sorgulanmıştı. Kazanımların alt düzey basamaklarda yoğunlaşması, üst düzey basamaklarda sınırlı kullanılması ve *uygulama* ile *oluşturma* (yaratma) basamaklarına hiç yer verilmemesi üst düzey düşünme becerilerine ulaşma imkânını ortadan kaldırmıştır. Bu noktada üçüncü araştırma sorusu da bununla beraber yanıtlanabilir. Soruda kazanımların, DKAB Ortaöğretim

39 Sözcü - Aydınöz, "9. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi", 47.

40 Gümüş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme", 617-618; Durmuş, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi", 51-52.

41 Yıldız, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi", 338-339.

Programı'nda ifade edilen anlamlı öğrenmeye katkıda bulunup bulunmadığı sorgulanmıştı. Öğretim programlarının genel amaçlarında ulaşılacak bir hedef olarak konulan anlamlı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öğrencinin zihninin üst düzey bilişsel becerilere ulaştırılması gerektiği ifade edilmektedir. Bilişsel alandaki kazanımların dağılımı üst düzey basamaklara yeterince yer vermeyip alt düzey basamaklarla sınırlı kaldığı için DKAB Ortaöğretim Programı'nın anlamlı öğrenmeye katkı sağlayamadığı görülmüştür.

Bilişsel alandaki kazanımların bilgi boyutuna bakıldığında %77 ile *kavramsal* bilginin programın geneline hâkim olduğu görülmektedir. *Olgusal* bilgi %18; *işlemsel* bilgi ise sadece %5 oranında temsil edilmiştir. *Üstbilişsel* bilgiye ise programın genelinde hiç yer verilmemiştir. Bu durum kazanımların bilişsel alanın bilgi boyutunda da dengeli bir dağılımın olmadığını göstermektedir. Bilişsel alandaki kazanımların bilgi boyutunda *kavramsal* bilgi basamağında toplanması, din ve ahlâk konularının daha çok sınıflamalar, ilkeler, genellemeler vs. çerçevesinde öğrencilere edindirilmeye çalışıldığını göstermektedir. "Kişinin kendi bilişinin farkında ve onunla ilgili bilgi sahibi olması" şeklinde tanımlanan *üstbilişsel* bilgi kapsamında bir kazanımın olmaması büyük bir eksikliklerdir. Bu eksiklik farklı derslerin kazanımlarında da görülmektedir. Örneğin Gezer ve diğerlerinin İnkılap Tarih dersi kazanımları üzerinde yaptıkları çalışmada %92 oranında *kavramsal* bilgiye yer verilirken *üst bilişsel* bilgiye ilişkin bir kazanım bulunmamaktadır.⁴² DKAB Ortaöğretim Programı'ndaki yeterliklerden birisi olan "öğrenmeyi öğrenme", doğrudan bilişsel taksonominin bilgi boyutundaki *üstbilişsel* bilgi ile ilgilidir. Dolayısıyla kazanımların hiçbirisinde *üstbilişsel* bilgi basamağının bulunmaması programdaki yetkinliklerin dikkate alınmadığını göstermektedir.

DKAB Ortaöğretim Programı'ndaki tüm kazanımlar arasında sınırlı düzeyde bulunan duyuşsal alandaki kazanımların kendi içindeki basamaklara göre dağılımına bakıldığında yoğunlaşmanın %73'lük oranla en alttaki *alma* basamağında olduğu görülmektedir. Hem alt basamakta yoğunlaşmanın olması hem de *tepkide bulunma* ve *kişilik haline getirme* basamaklarında kazanımın olmaması bu alandaki kazanımların da bilişsel alandaki gibi dengesiz bir şekilde dağıtıldığını göstermektedir. Duyuşsal alanın en alt basamağı olan *alma*, bir konuya karşı farkındalık oluşturmakla yetinmektedir. Duyuşsal alanın en alt basamağına bu kadar yoğunlukta yer verilmesi, öğrenciler nazarında din ve ahlâk konularına ilişkin farkındalık oluşturulmakla yetinildiği, onlardan daha ileri bir tutum geliştirilmesinin beklenmediği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Araştırma sorularından sonuncusu kazanımların, öğretim programında belirtilen DKAB dersi amaçlarıyla uyuşup uyuşmadığı idi. Bu sorunun cevabını

42. Gezer vd., "8. Sınıf Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Kazanımlarının Revize Edilmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi", 433.

programdaki DKAB dersi amaçları ile MEB'in öğretim programlarının genelindeki temel yaklaşım ile düşünülebilir.

DKAB öğretim programında belirlenen 11 adet amacın fiil kısımlarına bakıldığında bunların bilişsel alana yönelik tanıma, kavrama ve analiz etme (bir tane); duyuşsal alana yönelik de fark etme, benimseme ve saygı duyma eylemleri olduğu görülmektedir. Bu amaçlarda ifade edilen eylemlerin, bir tanesi hariç diğerleri alt düzey basamaklara aittir. İlk araştırma sorularının sonuçlarında ifade edildiği üzere programdaki kazanımların ağırlıklı olarak alt düzey basamaklarda yoğunlaştığı sonucuna bakılarak aslında öğretim programında DKAB dersi için belirlenen amaçlarla kazanımların uyduğu ifade edilebilir. Ancak durum böyleyken bu sonucun birkaç noktada öğretim programının ruhu ile örtüşmediği söylenebilir. Öncelikle bu durum MEB'in öğretim programlarını hazırlarken benimsediği temel yaklaşımla örtüşmemektedir. Zira MEB öğretim programlarını hazırlarken bir insanda bulunması gereken temel niteliklerin göz önünde bulundurulduğunu belirtmektedir. Bu nitelikler; bilgiyi üreten, onu hayatta gereği gibi kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünebilen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayan şekilde sıralanmaktadır.⁴³ DKAB dersi için belirlenen amaçlarda ifade edilen tanım, kavrar ve fark eder gibi eylemler alt düzey basamaklar olduğu için bu amaçlarla buradaki üst düzey niteliklere ulaşmak imkân dâhilinde değildir.

DKAB dersi için belirlenen amaçların MEB'in öğretim programlarındaki temel yaklaşımıyla örtüşmediği ikinci nokta, öğretim programında benimsenen öğrenme yaklaşım ve modelleridir. Bu yaklaşımların merkezinde yer alan yapılandırmacı öğrenme modelini esas alan program tasarımlarında daha çok; problem çözme, eleştirel, yansıtıcı, yaratıcı düşünme, öz düzenleme, bilgiyi anlama ve kullanma, analiz etme, bilgi üretme, değerlendirme gibi üst düzey düşünmeye dayalı hedeflere ağırlık verildiği ifade edilmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla DKAB dersi için belirlenen amaçlarla programda belirtilen öğrenme model ve yaklaşımları arasında bir uyumsuzluk bulunmaktadır.

Öneriler

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Ortaöğretim Programı'ndaki kazanımların incelendiği bu çalışmada ulaşılan sonuçlardan hareketle ileriye dönük şu önerilerde bulunulabilir:

- Din ve ahlâk alanı; bilmeyi, tutum geliştirmeyi ve davranışa dönüştürmeyi gerektirdiği için öğretim programında bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanların her birinde kazanımlara yer verilmelidir.

43 *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*, 1.

44 İbrahim Tuncel, "Program Geliştirmenin Kuramsal Temelleri", *Eğitimde Program Geliştirme: Kavramlar Yaklaşımlar*, ed. Hasan Şeker (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 56.

- Kazanımlar, alanlara ve basamaklara göre dengeli bir şekilde dağıtılmalıdır.
- Öğretim programında tanımlanan kişiyi yetiştirmek için kazanımlar üst düzey düşünme becerilerine ulaştıracak şekilde düzenlenmelidir.
- Din ve ahlâk konuları tabiatı itibarıyla fiili davranışı gerektirdiği için devinişsel alandaki kazanımlara yer verilmelidir.
- Anlamalı öğrenmenin gerçekleşebilmesi için kazanımlarda üst düzey bilişsel alanlara yer verilmelidir.
- DKAB dersi için belirlenen amaçlar, MEB öğretim programlarının genel yaklaşımlarıyla uyumlu olmalıdır.

Kaynakça

- Arslan, Ali - Cevat Eker (ed.). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Ausubel, David P. *The Acquisition and Retention of Knowledge: A Cognitive View*. Springer-Science+Business Media, B.V., E-Book., 2000.
- Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 1-15.
- Bloom, Benjamin S. (ed.). *Taxonomy of Educational Objectives, The Classification of Educational Goals, Handbook I: Cognitive Domain*. Michigan: Longmans, 1956.
- Borich, Gray D. *Etkili Öğretim Yöntemleri "Araştırma Temelli Uygulama"*. çev. M. Bahattin Acat. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Bask., 2017.
- Bümen, Nilay T. "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi". *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-14.
- Büyükalın Filiz, Sevil - Baysal, Sefa Burak. "Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Revize Edilmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/1 (2019), 234-253.
- Çekin, Abdulkadir. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (08 Haziran 2016), 55-97. <https://doi.org/10.18498/amaui/fd.251529>
- Çerçi, Arif. "2018 Türkçe Dersi Öğretim Programı kazanımlarının (5, 6, 7, 8. Sınıf) Yenilenen Bloom Taksonomisi'ne göre incelenmesi". *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları* 6/2 (31 Aralık 2018), 70-81.
- Çoban, Ahmet. "Temel Kavramlar". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Gürbüz Ocak. 1-58. Ankara: Pegem Akademi, 2020.
- Demirel, Özcan. *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi, 22. Basım, 2015.
- Durmuş, Burak. "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 21 (2017), 44-58.
- Gezer, Melehat, İbrahim Fevzi Şahin, Meral Öner Sünkür, Elif Meral. "8. Sınıf Türkiye Cumhuriyeti İnkılâp Tarihi ve Atatürkçülük Dersi Kazanımlarının Revize Edilmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/1 (14 Nisan 2014), 433-455.
- Güllühan Ütkür, Nur - Bekiroğlu, Derya. "2018 Hayat Bilgisi Öğretim Programının Bilişsel, Duyuşsal ve Devinişsel Alan Açısından İncelenmesi". *International Primary Educational Research Journal* 6/1 (2022), 24-36.
- Gümüş, Süleyman. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 597-618.

- İlhan, Ali - Gülersoy, Ali Ekber. "10. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Değerlendirilmesi". *International Journal of Geography and Geography Education* 39 (30 Ocak 2019), 10-28. <https://doi.org/10.32003/iggei.474132>
- Karagöl, İbrahim - Adıgüzel, Oktay Cem. "Duyuşsal Alan ve Duyuşsal Alan Taksonomileri". *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2022), 217-240.
- Koca, Hüseyin Kasım. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda Bulunan Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne Göre İncelenmesi". *Marife* 22/1 (2022), 293-313.
- Krathwohl, David R. "A Revision of Bloom's Taxonomy: An Overview". *Theory Into Practice* 41/4 (2002), 212-218.
- Krathwohl, David R., Benjamin S. Bloom, Bertram B. Masia. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals- Handbook II: Affective Domain*. USA: Longmans, 1964.
- Lorin W. Anderson, David R. Krathwohl (ed.). *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama*. çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 4. Baskı, 2021.
- Ocak, Gürbüz (ed.). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 12. Baskı, 2020.
- Özdemir, Soner Mehmet. "Eğitimde Program Geliştirme Sürecinde Hedef ve İçerik Seçimi ve Düzenlenmesi". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Gürbüz Ocak. 59-103. Ankara: Pegem Akademi, 12. Basım, 2020.
- Sözcü, Ufuk - Aydınöz, Duran. "9. Sınıf Coğrafya Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre Analizi". *Doğu Coğrafya Dergisi* 24/42 (15 Aralık 2019), 41-50. <https://doi.org/10.17295/ataunidcd.635053>
- Tuncel, İbrahim. "Program Geliştirmenin Kuramsal Temelleri". *Eğitimde Program Geliştirme: Kavramlar Yaklaşımlar*. ed. Hasan Şeker. 19-70. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Tyler, Ralph W. *Eğitim Programlarının ve Öğretimin Temel İlkeleri*. çev. M. Emir Rüzgar - Berna Aslan. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Ünsal, Serkan - Korkmaz, Fahrettin. "Felsefe Dersi Öğretim Programındaki Kazanımların Farklı Taksonomiler Bağlamında İncelenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 948-967.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.
- Yıldız, Mehmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 307-342.
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar)*. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319>
Erişim tarihi 08.09.2023.

II. Meşrutiyet Dönemi Türkçe İslam Tarihi Metinlerine Dair Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi

An Annotated Bibliography of Turkish Islamic History Texts of the II. Constitutional Period

Hasan YENİLMEZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Asst. Prof., Bayburt University Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts
Bayburt/Türkiye
hyenilmez@bayburt.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6602-3262

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 23.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 26.02.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 29-61

Atıf / Cite as

Yenilmez, Hasan. II. Meşrutiyet Dönemi Türkçe İslam Tarihi Metinlerine Dair Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 29-61.

Doi: 10.33460/beuifd.1380358

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.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: II. Meşrutiyet dönemi, matbuat hayatında ortaya çıkan serbestiyetle birlikte fikri hareketlerin ve bunların neticesinde ortaya çıkan metinlerin bir hayli yoğun olarak karşılaştığı bir dönemdir. Tarih ilmi -özellikle de İslam tarihi sahası- bilhassa dönemin düşüncesinin meşruiyeti açısından sıkça başvurulan, kullanılan bir alan olmuştur. "Hürriyet", "Adalet", "Müsâvat" ve "Uhuvvet" gibi dönemin yaygın sloganları Hz. Peygamber'in hayatında, İslam tarihindeki hadiselerde öne çıkarılmaya çalışılmış ve tarih önemli bir araç olarak görülmeye başlanmıştır. Aynı zamanda farklı tarih telakkilerinin öne çıkması sebebiyle özellikle dönemin aydınları tarafından yeni bir İslam tarihi yazımı ihtiyacı görülmüş ve bu çerçevede girişimlerde bulunulmuştur. Dolayısıyla bu dönemde farklı düşüncelere mensup kalemlerden birçok İslam tarihi metni ortaya koyulmuştur. Bu çalışmada II. Meşrutiyet'in ilanından (1908) saltanatın kaldırıldığı tarihe kadar (1922) 51 farklı Türkçe İslam tarihi metni tespit edilmiştir. Söz konusu bu 51 metnin, 36 farklı müellif tarafından kaleme alındığı görülmüştür. Metinlerin hitap ettiği okuyucu kitlesine göre farklı yazım tarzları benimsendiği de bu incelemelerimizde anlaşılmaktadır.

Eserlerde takip edilen usûl, söz konusu dönemde var olan tarih telakkilerine dair de bir ipucu sunmaktadır. Kronolojik olarak hazırlanan bibliyografyada metinlerin dili ve ele aldığı konular belirtilmiş, metinler içerisinde başvurulan kaynaklar ismen zikredilmiştir. Ayrıca metinlerin önsözünde müellifin, eserini kaleme alma sebebine dair ifadeleri yer alıyorsa bunlar birebir aktarılmaya çalışılmıştır. Bibliyografyada yer verilen metinler hakkında müstakil çalışmalar bulunuyorsa -tespit edilebildiği kadarıyla- bu çalışmalara da atıflarda bulunulmuştur. Kısacası bu çalışmada II. Meşrutiyet döneminde kaleme alınan İslam tarihi metinleri hakkında açıklamalı bir bibliyografya hazırlanmış ve metinlerin dikkat çeken hususları ön plana çıkarılmış ve böylelikle o döneme dair çalışma yapacak olan araştırmacılara küçük bir katkı sunmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Osmanlı, II. Meşrutiyet, Tarih Yazıcılığı

Abstract: During the Second Constitutional period, characterized by the newfound freedom in the press, there was a notable proliferation of intellectual movements and resultant texts. History, particularly within the field of Islamic history, became a frequent point of reference in assessing the legitimacy of the period's ideologies. The common slogans of the era, including "Liberty", "Justice", "Equality" and "Fraternity" found emphasis not only in the life of Prophet Muhammad but also in the events in Islamic history. This emphasis led to a transformation in the perception of history, elevating it to the status of a crucial tool. Simultaneously, the diverse historical ideas prevalent during this period prompted intellectuals to recognize the necessity for a novel approach to writing Islamic history. In response, these intellectuals undertook initiatives within this evolving framework. Consequently, numerous texts on Islamic history were produced by pens reflecting different perspectives. In this research, 51 distinct Turkish Islamic history text were identified from the declaration of the Constitutional Monarch II (1908) until the abolition of the Ottoman Sultanate (1922), written by 36 different authors. This analysis also reveals that these texts adopted varying writing styles depending on the target audience. The methodology employed in each work provides insights into the historical perceptions prevalent during that era. The bibliography, arranged chronologically, specifies the styles and subjects of the texts, while also citing the sources referenced within them. Furthermore, if the preface of the texts contains the author's statements regarding the reason for writing their work, these have been quoted verbatim. This study comprises an annotated bibliography of Islamic history texts written during the 2nd Constitutional period. It provides an overview of the general content of the texts, emphasizing noteworthy points. Indeed, an effort has been made to make a modest contribution to researchers studying that specific period.

Keywords: Islamic History, Sirah, Ottoman, Second Constitutional Monarchy, Historiography

Extended Summary

The Second Constitutional Period marked a pivotal phase in the transition from the Ottoman Empire to the Republic of Turkey, witnessing crucial developments that laid the foundation for subsequent reforms and intellectual movements during the

Republican era. The roots of changes in various fields, from education to religion, can be traced back to Constitutional Period. This era became a focal point for extensive discussions aimed at identifying the causes of the economic, political, and military crises that had plagued the Ottoman Empire for two centuries, with a concerted effort to address and eliminate them. The Ottoman Empire's inclination towards modernization and westernization, prompted by the crises it faced, had a profound impact on historiography. Scientific historiography, which gained prominence in the West in the nineteenth century and became more influential in the early twentieth century, found its way into the Ottoman Empire as well. Within the context of this new historical perspective, predominantly pro-Western authors reinterpreted history and produced new texts. Islamic history, in particular, witnessed the visible effects of scientific historiography, influenced by positivism. Numerous texts written during the Second Constitutional Period reflected the influence of the new idea of history, emphasizing the necessity to approach the writing of Islamic history within this framework. Simultaneously, the declaration of constitutional monarchy brought significant developments to the Ottoman press, with history, in particular, becoming a popular focus due to newfound press freedom. Intellectuals and ulema of the time utilized history to legitimize political ideas, often drawing from Islamic history. The common slogans of the era, including "Liberty", "Justice", "Equality" and "Fraternity" found emphasis not only in the life of Prophet Muhammad but also in the events in Islamic history. As a result of these factors, fifty-one Turkish Islamic history texts were written during the Second Constitutional Period, showcasing diverse perspectives. This research identified fifty-one different Islamic history texts from the declaration of the Second Constitutional Monarchy (1908) to the abolition of the Ottoman Sultanate (1922), authored by thirty-six individuals. Examining the educational background of the authors revealed a higher prevalence of those with a modern school education, often writing their texts for modern schools. The methodology employed in each work provides insights into the historical perceptions of the time. Some Works focused on eliminating miracles, commencing Islamic history with the political and socio-cultural history of the Arab geography where the Prophet lived, and incorporating references to branches of science such as archaeology a reflection of the new historical thinking of the period. However, there were also texts adhering to classical historiography, emphasizing miracles and narrating the history of Islam from the creation of the first man. As can be seen from the bibliography, in addition to the life of the Prophet Muhammad, there are a few biographical works written in this period that deal with the lives of Mu'awiya b. Abu Sufyan, Abu Bakr and 'Umar and 'Umar b. 'Abd al-'Aziz. of course, it is not possible in this study to examine each text in detail and to analyze the text in terms of method and style. The bibliography, arranged chronologically, indicates the styles and themes of the texts, along with citing sources mentioned within the texts by name. Additionally, efforts were made to quote author statements from the prefaces about the reasons for writing their work. This study presents an annotated bibliography of Islamic history texts written during the Second Constitutional Period, offering insights into the general content of the texts and highlighting noteworthy points. It aims to contribute modestly to researchers studying this period, with the hope that future studies will delve into these texts further, considering aspects such as subject, source, language, etc., in the context of the political and intellectual movements of the time.

Giriş

XIX. yüzyıl Osmanlı'sında matbuatın -eğitimin de bir parçası olarak- gelişmesi ile zaman içerisinde matbuata dair nizamnameler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu nizamnameler dönemin matbuat hayatına dair önemli bilgiler verirken aynı zamanda devletin, özellikle de dönemin muhalifleri tarafından çokça tenkide tabi tutulan II. Abdülhamid idaresinin matbuata yönelik nasıl bir siyaset takip ettiğini de gözler önüne sermektedir. Söz konusu nizamnameler ve dönemin matbuata yönelik uygulamaları çerçevesinde yapılan çalışmalarda genel olarak neşriyat yasaklarının, kanunî, dinî ve ahlakî, siyasî ve edebiyat telakkisinin değişimi ile doğrudan irtibatlı olduğu ortaya konulmuştur.¹ XIX. yüzyılın sonuna doğru İttihad ve Terakki Cemiyeti çatısı altında hâricte artan muhalefetin dâhile de sıçramasıyla birlikte II. Abdülhamid idaresinin matbuata karşı daha hassas bir tavır aldığı, metinlerin daha çok sansüre tabi tutulduğu görülmüştür.²

II. Meşrutiyetin ilanı ile matbuat hayatında ortaya çıkan serbestlikle neşriyat faaliyetlerinde ciddi artışlar görülmüş, aynı zamanda bu neşriyatta II. Abdülhamid döneminin sansürüne de atıflarda bulunulmuştur. Müstakil İslam tarihi metinleri de kaleme alan dönemin müelliflerinden Ali Cevad Bey'in,³ ibtidaiye mekteplerinde okutulmak üzere telif ettiği *Yeni Küçük Osmanlı Tarihi* eserinin mukaddimesindeki şu ifadeleri bunun bir örneğidir:

“Devr-i istibdadda yazılan bilcümle eserler bir tazyik altında yazıldığı için en lüzumlu ve istifadeli mebâhisi henüz yetişmekte olan çocukların parlak ve cazibeli zihinlerini tenvire hizmet edecek yerleri tay olunur ve hele tarih kitaplarının kuyruğu ve kulağı kesik bir hâle getirilir idi. Hamd olsun devr-i âli-i meşrutiyet böyle tazyikleri, şiddetleri ortadan kaldırdığından her muharrir evlâd-ı vatanın istifadesini düşünerek kalemini istediği gibi idarede muhtar olduğundan meşrutiyetten sonra yazılan târih kitaplarında hakayık-ı târihiyyeye yalandan ve riya ve dalkavukluktan ârî olarak tasvir edilecek ve talebenin bu veçhile istifadesi ziyadeleşecektir.”⁴

1 Ali Birinci, “Osmanlı Devletinde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal”, TALİD IV/7 (2006), 314-329.

2 Birinci, söz konusu bu dönemde özellikle suikast, ihtilal, hâll, sosyalizm, anarşi, kanun-i esasî, hürriyet, müsavat, meşveret gibi dönemin idaresi tarafından sakıncalı görülen kavramların ve aynı zamanda dönemin hassas harici meselelerini tartışan kitapların yasaklandığını ifade etmektedir. Bkz. Birinci, agm, 345.

3 Son dönem Osmanlı müelliflerinden, coğrafya ve tarihçiliği ile öne çıkan Ali Cevad Bey'in, II. Meşrutiyet dönemi neşredilen eserlerinde ekseriyetle İbnü'n-Nüzhet Cevad, Cevad b. Nüzhet ve A. Nüzhet gibi farklı imzalar kullanıldığı; bunun da karışıklıklara sebebiyet verdiği görülmektedir. Örneğin bazı kataloglarda A. Nüzhet imzası ile yayınlanan *Yeni Küçük Tarih-i İslâm* (1327) eseri Ziya Gökalp'in damadı Ali Nüzhet Göksele (1897-1961) nispet edilmekte ve dolayısıyla önemli bir bilgi hatasına sebebiyet verilmektedir.

4 Nüzhet, *Yeni Küçük Osmanlı Tarihi*, (Dersaadet: Tefvik Kütüphanesi, 1325), 3. Benzer ifadeleri dönemin önemli tarihçilerinden Köprülü'nün metninde görülmektedir. O, II. Abdülhamid idaresinin şiddetli bir şekilde yasakladığı tarihçilik merakının meşrutiyet sonrasında ifrat derecesine kaçan bir hâl aldığını, her gün yeni bir tarih metni ortaya çıktığını, ekseriyetle de siyasî tarih, şark meselesi ve İslam tarihi alanlarında yoğunlaştığını ifade etmektedir. Bkz. Köprülüzâde Mehmed Fuâd, “Tedkik ve Tenkid: Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında”, *Bilgi Mecmuası* 1/2 (Kanûn-i Evvel 1329), 186.

Buna benzer olarak II. Meşrutiyet döneminde İslam tarihi alanında küçük risaleler şeklinde eserler telif eden Hilmizâde İbrahim Rifat Efendi de Sıffin savaşını işlediği eserine hürriyet vurgusu ile başlamaktaydı. II. Meşrutiyet dönemi İslam tarihi eserlerinin sayısına bakıldığında -geçmiş döneme kıyasla- ciddi bir artış olduğu görülmektedir. Yeni tarih telakkilerinin ortaya çıkışının, bu çerçevede eserler kaleme alma gayretinin ve tarihin araçsallaştırılmasının da söz konusu bu artışta ciddi bir tesiri olduğu kabul edilmelidir.⁵ Özellikle dönemin “meşveret”, “adalet” “hürriyet” ve “müsâvat” gibi siyasî sloganları, kavramları İslam tarihi hadiseleri üzerinden okunmakta ve meşruiyeti savunulmaktaydı.

II. Meşrutiyet döneminde kaleme alınan İslam Tarihi metinleri hakkında genel olarak yapılan çalışmaların siyer alanında ağırlık kazandığını söylemek mümkündür.⁶ Bu çalışmalar ekseriyetle seçme metinler üzerinden yapılmakta ve İslam Tarihi'nin siyer haricindeki alanları üzerinde çok fazla durulmadığı anlaşılmaktadır. Bazı dönem metinlerinde Cumhuriyet sistemine benzetilen Hulefâ-yi Râşidin dönemi ve halifeleri hakkında kaleme alınan çalışmalar hakkında detaylı bir incelemede bulunulmamış, bu metinler üzerinden Emevî ve Abbasî okumaları çok yapılmamıştır. Ekseriyetle ilk mektep talebeleri için kaleme alınan genel İslam Tarihi metinlerinde neden Midhat Paşa'nın biyografisine yer verildiği dahi sorgulanmamıştır. Dolayısıyla bu bibliyografyada döneme ait ulaşabildiğimiz bütün Türkçe İslam Tarihi metinlerine yer vererek dönem metinlerine dair daha geniş değerlendirmeler yapılmasına katkı sağlamak amaçlanmıştır.

1. Müelliflere ve Metin Muhtevasına Dair Bazı Notlar

II. Meşrutiyet dönemine ait inceleme imkânı bulduğumuz 51 adet Türkçe İslam Tarihi metni -ortak yazarlar da dahil- 36 farklı müellif tarafından kaleme alınmıştır. Bu müelliflerin kaleme aldığı metinlerden sadece Hz. Peygamber'in hayatı/siyer ile sınırlı olanlar 9 adet olup çoğunluğu medrese mensubu müelliflerin kaleminden çıkmıştır. Hz. Peygamber'in hayatı haricinde biyografik tarzda kaleme alınan eser sayısı da beşi geçmemektedir. Bunlar; Avlonyalı Süreyya Bey'in dönemin tartışmalı metinlerinden olan Muâviye b. Ebû Süfyân biyografisi, Lütfullah Ahmed tarafından kaleme alınan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer biyografileri ve son olarak

5 Modernleşmeyle birlikte ve özellikle de II. Meşrutiyet'le birlikte ortaya çıkmaya başlayan yeni tarih telakkilerinin İslam Tarihi yazımında nasıl bir etki yarattığına dair geniş bir değerlendirme için bkz. Hasan Yenilmez, “II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihi Metinlerinde Usul Tartışmaları”, *Osmanlı'da İlm-i Târih*, ed. Ercüment Asil v.dğr. (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2023), 157-176.

6 Genel olarak İslam tarihi metinleri hakkında en kapsamlı çalışma Mehmet Çoğ tarafından yapılmış 1908-1918 tarihleri arasındaki metinler incelenmeye çalışılmıştır. Lakin bu çalışmada dönemin Türkçe kaleme alınmış İslam tarihi eserlerinin tam bir listesinin olduğunu söylemek güçtür. Ayrıca II. Meşrutiyet dönemi 10 yıllık bir süre ile sınırlandırılmıştır. Bkz. Mehmet Çoğ, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004). Siyer alanında yapılan bazı çalışmalar için bkz. Nesime Beyza Kemikli, *Meşrutiyet Dönemi Türkçe Siyer Yazıcılığı Üzerine Bir İnceleme*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Muhammed İhsan Hacısmaioğlu, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Türklerinde Siyer Yazıcılığı (1839-1923)*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

Ali Seydî Bey'in Aşere-i mübeşşere'ye dair neşrettiği küçük eseri ve Hilmizâde İbrahim Rifat Efendi'nin tematik olarak kaleme aldığı, risale mahiyetindeki *Ömer b. Abdülaziz Yahut Padişah Böyle Olmalı* başlıklı metnidir. Bunlar haricindeki İslam tarihi metinlerini konuya başlangıç bakımından iki kısma ayırabiliriz. İlki hilkat veya Hz. Adem'den başlayarak kısas-ı enbiyânın da dahil edildiği metinler ikincisi ise Hz. Peygamber'in muhatap olduğu toplum ve coğrafyayı esas alarak Araplar ve Arap coğrafyası üzerinde durularak inşa edilmeye başlanan metinlerdir. Her iki metin türünde de Hz. Peygamber dönemini sırasıyla halifeler devri (Hulefâ-yi Râşidin, Emeviler, Abbasiler), Tavâif-i Mülûk⁷ ve Haçlı Seferleri konuları takip etmektedir. İstisnâ olarak Osmanlılar döneminin dahil edildiği metinlerle de karşılaşmak mümkündür.

II. Meşrutiyet ilanıyla genelde tarihe özelde de İslam tarihine artan ilginin yansımalarını müellifler üzerinden de okumak mümkündür. Bibliyografyada yer verilen metinler incelendiğinde ekseriyetle modern mektep menşeli aydınların İslam tarihine ciddi bir meyilleri olduğu görülmüştür. Buna karşılık, medrese menşeli erbab-ı kalemin ise bu alanda daha az metin inşa ettiği tespit edilmiştir.⁸

İncelenen metinlerin neredeyse yarısının farklı seviyelerdeki mektep ve medrese talebeleri için kaleme alındığı ve bu çerçevede bir dil ve üslup benimsendiği görülmüştür. Ayrıca ona yakın eserde "medhal" veya "mukaddime" başlıkları altında tarihçilik, tarih usûlü meselelerine dair bahisler açılmakta burada tarihin tanımı, faydası ve kaynakları gibi konular muhtasar veya mufassal olarak ele alınmaktadır.

2. Bibliyografyanın Hazırlanmasında Dikkat Edilen Hususlar

Açıklamalı bibliyografyanın hazırlanması sırasında belirli hususların takip edildiğini belirtmek gerekir. İlk olarak zikredilmesi gereken husus II. Meşrutiyet'in hangi tarih aralığını kapsadığı meselesidir. Başlangıç tarihi açısından bir ihtilaf olmasa da bitişi konusunda 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi, Nisan 1920 Meclis-i Mebûsan'ın feshi, 20 Ocak 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu neşri, 1 Kasım 1922 saltanatın ilgası gibi farklı tarihler esas alınabilmektedir.⁹ Bu çalışmada tarihî kapsam olarak II. Meşrutiyet dönemini, ilanının gerçekleştiği Temmuz 1908'den saltanatın ilga edildiği Kasım 1922'ye kadarki en geniş tarihi süreci kabul ederek, bu tarih aralığında bulunan eserleri listeye dahil ettik.¹⁰ Dönem metinlerinde

7 Metinlerde ekseriyetle Tavaif-i Mülûk başlığı altında -bazı küçük farklılıklar olsa da- şu devletler ele alınmaktadır: Ağlebiler, Fatimiler, Büveyhiler, Eyyübiler, Endülüs Emevileri, Murabıtlar, Muvahhidler, Gazneliler, Harizmşahlar, Selçuklular.

8 Bu hususun ortaya çıkmasında elbette dönemin artan bilimsel tarih telakkisi de etkilidir. Mektepli aydınların tercüme yoluyla karşılaştıkları pozitivist tarih düşüncesi, onları bu düşünce çerçevesinde yeni tarih metinleri inşa edilmesi düşüncesine sevk etmiştir.

9 Şükrü Hanioglu, "Meşrutiyet", *DA*, c. XXIX (Ankara: TDV, 2004), 383.

10 Abdullâh Cevdet'in Dozy'den tercüme ettiği eserin ilk cildi her ne kadar Haziran 1908 tarihinde neşredilse de gerek eserin döneme etkisi gerekse II. Meşrutiyet'in ilanına çok yakın bir tarihte kaleme alınması, eseri listeye almamızda önemli sebepler olmuştur.

eserlerin baskı tarihleri ekseriyetle rûmî takvimle gösterilmesi sebebiyle bibliyografyanın kronolojik sıralamasında yine rûmî takvim dikkate alınmış eğer hicrî takvim de zikredilmişse o da bibliyografyada belirtilmiştir. Bazı metinlerde ise verilen tek tarihin hicrî olduğu, dönemin süreli yayınlarından tespit edilmiş ve buna binaen rûmî karşılığı köşeli parantezde verilerek sıralamaya konulmuştur. Dolayısıyla bu bibliyografyaya eserlerin baskı tarihleri 1324-1338 (rûmî) aralığını gösteren İslam tarihi metinleri dahil edilmiştir.

Eserlerin açıklamalarında ekseriyetle onu farklı kılan hususlar üzerinde durulmuş, eserlerin mukaddimelerinde müelliflerin, sebab-i telif hakkındaki ifadelerine önem verilerek atıflarda bulunulmuştur. Ayrıca eserlerde kullanıldığı açıkça belirtilen kaynaklar da açıklamada zikredilmeye çalışılmıştır.

3. II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihi Eserleri Bibliyografyası

1. Dozy, *Târih-i İslâmiyet*, trc. Abdullah Cevdet, Mısır: Matbaa-i İctihad, 2 Cilt, 1908, 730 s.

II. Meşrutiyet'in hemen arifesinde Abdullah Cevdet tarafından "Hakiki târih nâmının levâzım ve mahsûsâtını bihakkın hâiz" ve aynı zamanda Müslümanlar için İslam tarihi alanında en "nâfi", mütâlâa ve mülâhazası daha ziyade kat'iyu'l-lüzûm" bir kitap olarak neşredilen bu eser, yayımlanmasından itibaren Osmanlı'da uyandırdığı yankı ve tesirleri bakımından II. Meşrutiyet döneminin en önemli metinleri arasında zikredilebilir.¹¹ Eser, İslâm öncesi Arabistan'daki dinî hayatı ele aldığı "Arabistan'ın Din-i İbtidâisi" konusuyla başlayarak yayımlandığı 1863¹² yılına kadarki İslam tarihinin muhtasar bir hâlini okuyucuya sunmaktadır. Oryantalist bir bakış açısıyla kaleme alınan eserde, Hz. Peygamber'in hayatı, Kur'an'ın toplanması ve mucizeler bahsi, İslamiyet'teki ibadetler konusu, Hulefâ-yi Râşidin dönemi, en eski fırkalar (Basra Ekolu, Mutezile, Haricilik, Şiilik, Keysanîlik, Mehdî doktrini vb.), Abbasiler devrinde İslâm, İsmaililer, Sûfilik, Batıda İslâm, Türkler, Moğollar, Hindistan ve Çin'de İslâmiyetin durumu, Vehhabilik ve son olarak dönemin güncel konuları başlığı altında Rusya, Asya ve Afrika'da güncel dinler, güncel şiilik ve sûfilik, Türk İmparatorluğu, Ermeniler ve İslâm'ın geleceği gibi mevzular ele alınmaktadır. Eserin sonundaki "Tekmile" başlığında "Son Kırk Sene Zarfında İslâmiyet" bahsine yer verilirken bu bölümün, Arthur Guy'un, Dozy'nin eserine bir nevi zeyl olarak kaleme aldığı "Kırk Seneden Beri İslamiyet" makalesinden iktibas olunduğu belirtilmiştir. Bu başlık altında "Âlem-i İslâm'ın esbab-ı inhitatı", "Ondokuzuncu Yüzyılda Avrupa ve İslamiyet", "İslahat-ı Diniyye" meseleleri işlenmiştir. Abdullah Cevdet, eserin çevirisinde bazı mülâhazalarını da dipnotta (A.C.) imzasıyla düşmüştür.

11 Tercümenin uyandırdığı yankılar için bkz. İbrahim Hatipoğlu, "Osmanlı Aydınlarında Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 197-213; Hasan Yenilmez, *II. Meşrutiyet Dönemi İslam tarihi yazıcılığında oryantalizm etkisi: Dozy reddiyeleri örneği*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015)

12 Reinhart Petrus Anne Dozy, *Het Islamisme*, (Haarlem: 1863); Abdullah Cevdet, tercümesinde Victor Chauvin tarafından 1879'da yapılan *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* başlıklı Fransızca tercümesini esas almıştır.

2. Hüseyin Hıfzî, *Hulâsa-i Târih-i İslâm*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1324, 136 s.

Hz. Peygamber'in nesebi hakkında kısa bir bilgi içeren "Asr-ı Saadet" bölümüyle başlayan eserde, Hz. Peygamber'in hayatı, Hulefâ-yi Râşidin, Emeviler, Abbasiler, Endülüs Emevileri ve sonrasında Timurlular hanedanlığı da dahil o döneme kadar tarih sahnesinde yer alan ekseriyetle Müslüman hanedanlıklar ve Moğollar ele alınmakta, kısa bilgiler verilmektedir. Söz konusu hanedanlıklar coğrafi bölgelere göre tasnif edilerek değerlendirilmektedir. Ele alınan konularda halifelerin ve hükümdarların idare süreleri ve ömürleri hakkında bölüm sonlarında tablolar verilmekte ayrıca konuyla ilgili sorular okuyucuya yöneltilmektedir. Müellif eserin kime hitaben kaleme alındığına dair bir bilgi vermese de eserde kullanılan usûl ve üsluptan hareketle dönemin ders kitaplarıyla oldukça benzerlik taşıdığı rahatlıkla söylenebilir.

3. Süreyya Avlonyalı, *Fetretü'l-İslâm*¹³, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1325, 338+4 s.

Meşrutiyet döneminin tartışmaları metinlerinden biri olan eserde, "Mülûk-i İslâmiyenin birincisi ve mevzuat-ı istibdâdiyenin müessisi sayılan" Muâviye b. Ebû Süfyân'ın "hasenat ve seyyiâtı"yla hayatı, "birçok müdevvenat-ı tarihiyeden iktibas ile" kaleme alınmıştır. Beni Ümeyye kabilesinden başlayarak Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hayatındaki tüm safhaları ayrı başlıklar halinde incelenmektedir. Modern anlamda dipnot usûlünün kullanılması ve kullanılan kaynaklara sayfa bilgileriyle atıfta bulunulması eseri, dönem metinleri arasında metod bakımından da farklı bir konuma yerleştirmektedir. Eserde, *Tefsirü'l-Hâzin*, *Garâibu'l-Kur'an*, *el-Mevâhibu'l-Ledüniyye*, *el-Keşşâf*, *Üsdü'l-gâbe*, *el-Eğânî*, *Târihu'l-Hulefâ*, *Mir'âtu'l-İber*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fütûhu'l-Büldân*, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, *el-Kâmil fi't-Târih*, *Tarihu Ebu'l-Fidâ*, *Tarihu'l-Hamîs*, *Câmiu'l-Beyân*, *Murûcu'z-Zehab*, *Nehcü'l-Belâga*, *Mecmau'l-Emsâl*, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, *Nakdü't-Tevârih*, *Tâcu'l-Arûs*, *Meşâhiru'n-Nisâ*, *Câmiu'l-hikâyât* gibi birçok kaynaktan yararlandığı görülmektedir. Emevilerin ve özelde Muâviye b. Ebû Süfyân'ın istibdad anlayışı üzerinden II. Abdülhamid dönemine atıflarda bulunulması eser hakkında tahkikat yapılmasına ve fetva çıkarılmasına sebebiyet vermiştir.¹⁴

4. Halil Vâhid, *Târih-i Enbiyâ ve İslâm*, İstanbul: Karabet Matbaası, 1325/1327, 176 s.

İdadiye ve Rüşdiye mekteplerinde okutulmak için kaleme alınan eser iki ana bölümden müteşekkildir. "Târih-i Enbiyâ" başlıklı ilk bölüm, Hz. Adem'den başlayarak Hz. İsa'ya kadar gelen peygamberler hakkında kısa bilgiler ihtiva

13 Eser ismi kapakta, *Fitretü'l-İslâm* şeklinde hareketlese de günümüz Türkçesi açısında fetret şeklinde latinize etmenin daha doğru olacağı kanaati hasıl olmuştur.

14 Avlonyalı Süreyya Bey, *Osmanlı Sonrası Arnavutluk (1912-1920) – Hatırat ve Terâcim-i Ahvâl*, haz. Abdülhamid Kırmızı, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 422-23.

etmektedir. “Tarih-i İslâm” başlıklı ikinci bölümün ilk kısmı ise evvela İslamiyet’in ortaya çıkışından önce Arapların ve yaşadıkları coğrafyanın durumuna değinilmekte akabinde Hz. Peygamber’in hayatı risalet ve hicret bakımından dönemlere ayrılarak ele alınmaktadır. Bu bölümde ayrıca Hz. Peygamber’in miraç hadisesi, gazveleri, veda haccı, şemali ve ailesi hakkında müstakil başlıklarla da karşılaşılmaktadır. Bölümün ikinci kısmında ise Hz. Hasan ile nihayete erdirilen Hulefâ-yi Râşidin dönemi hakkında muhtasar bilgiler sunulmaktadır. Bölümün üçüncü kısmını Emevi halifelerinin tek tek ve muhtasar şekilde ele alındığı Emeviler devri oluşturmaktadır. Abbasi döneminin ele alındığı dördüncü kısımda ilk olarak hilafetin Abbasilere geçişine değinilmekte akabinde Halife Me’mûn dönemine kadarki Abbasi halifelerine dair ara başlıklar açılarak haklarında kısa bilgiler aktarılmaktadır. Me’mun sonrası döneme çok değinmeyen müellif, Endülüs Emevileri bahsini açmakta ve her bir hükümdarı hakkında özet bilgiler vermektedir. Devamında Endülüs ve Afrika bölgesinde ekseriyetle Abbasilerin yıkılışından sonra kurulan küçük devletler hakkında muhtasar bilgiler aktararak eserini “Medeniyet-i İslamiye” başlığını verdiği iki sayfalık bir bölüm ile nihayete erdirmektedir. Öğrencilerin eğitiminin pekiştirilmesini amaçlayan Halil Vâhid, her bölüm başlığının nihayetinde sorulara yer vermektedir.

5. İbnülcevad Efdaleddin [Tekiner], *Tarih Dersleri – Birinci Kısım: Duvel-i İslâmiyye Vekây’i*, İstanbul: Kader Matbaası, 1325/1327, 112 s. (?)¹⁵

Eser Mekteb-i Sultânî’de okutulan Osmanlı Tarihi dersine bir esas teşkil etmek üzere kaleme alınmış ve ilerleyen süreçte bir ders kitabı olarak planlanmıştır. Beş bölümden müteşekkil olan eserin “mebâdi” alt başlığını taşıyan ilk bölümünde tarihin tanımı, ehemmiyeti, kaynakları, usûlü ve yardımcıları hakkında bilgiler verilmektedir. “Arabistan’a Dair Malumat” başlıklı ikinci bölümde ise Arabistan’ın coğrafi durumundan kültürel yapısına kadar geniş bir özet sunulmaktadır. “Bazı Malumat” başlıklı üçüncü bölümde ise Arabistan’daki meşhur kabilelerden, hicret hadisesinden ve tarih düşme usûlünden kısaca bahsedilmektedir. “Hulefâ-yi Râşidin” serlevhali dördüncü bölümde önce kısaca hilafet kavramı üzerinde durulmakta akabinde de dört halifenin dönemleri tek tek ele alınmakta ve ekseriyetle siyasi tarih merkezli, fetih hareketlerini öne çıkaran bir anlatım takip edilmektedir. “Emevilerin Devr-i Hükümeti” başlıklı son bölümde ise her bir Emevi halifesine başlıklar açılarak kısa da olsa bazı bilgiler verilmektedir. Eserde her bölümün nihayetinde “mümarese” adı altında bölümle ilgili bir nevi sınav soruları ve “hitâbe” adı altında da okuyucuya yönelik kısa nutuklar bulunmaktadır.

15 Elimizdeki nüshada metnin 112. sayfada yarım kaldığı ve farklı bir nüshaya erişemediğimiz için de eserin tam olarak kaç sayfa olduğu tespit edilememiştir.

6. Ali Seydî, *Târih-i İslâm*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1326, 48 s.¹⁶

İbtidâilere mahsus olarak kaleme alınan risale boyutundaki bu eser, üç ana bölümden müteşekkildir. İlk bölümde Hz. Adem'den Hz. İsa'ya kadar gelen Peygamberler ve yaşanan bazı hadiseler (İlk katl, Nuh tufanı, İsrailoğullarının ortaya çıkışı gibi) oldukça muhtasar şekilde ele alınmakta ikinci bölümde ise Hz. Peygamber'in hayatı incelenmektedir. Eserin üçüncü bölümünü ağırlıklı olarak halifeler dönemi oluşturmaktadır. Eserin nihayetinde ayrıca Abbasi sonrasında ortaya çıkan küçük devletler hakkında özet bilgiler aktarılmaktadır. Kitabın sonunda metin içerisinde geçen bazı Arapça ve Farsça kökenli kelimeler için lügatçeye de yer verilmiştir.

7. Hilmizâde İbrahim Rifat, *Hazret-i Ali ve Muâviye Siffin Vak'ası*, [Dersâadet]: Bâbiâli Caddesinde 38 Numaralı Matbaa, 1326, 24 s.

Müellif, "Şu vak'a-i târihiyeyi sâye-i hürriyette yazıyoruz. Bitaraflığımız hasebiyle aynen nakl edeceğiz" sözleriyle eserine başlasa da hemen akabinde naklettiği "Muâviye daha zaman-ı sa'd-ı iktiran Hazret-i Peygamber'den beri hilafet-i İslâmiyeyi zaman-ı idaresine almak için birçok esbab kurdu. Zeminler hazırladı nihayet Siffin vakasının husulüne sebep oldu" ifadeleriyle kanaatini peşinen ortaya koymuştur. Siffin vakasının mufassal bir anlatımını içeren eser yer yer taraflar arasında geçen diyaloglar da içermektedir.

8. Hilmizâde İbrahim Rifat, *Hazret-i Hüseyin Radiyallahu anh ve Vak'a-i Dilsûz-i Kerbelâ*, [Dersâadet]: Vezirhân'da 48 Numaralı Matbaa, 1326, 22 s.

Eserde Kerbela Hadisesi ele alınmadan önce, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber döneminden beri sahip olduğu iddia edilen iktidar hırsına ve onun nasıl istibdadın sembolü haline geldiğine dair küçük bir giriş yapılmakta, akabinde de Tarafların birebir diyaloglarına da yer verilerek Kerbela hadisesinin nasıl başlayıp neticelendiği okuyucuya aktarılmaktadır.

9. Hilmizâde İbrahim Rifat, *Hazret-i Ömer Radiyallahu anh ve Adaleti*, Dersâadet: Bâbiâli Caddesinde 33 Numaralı Matbaa, 1326, 15 s.

Adalet düşüncesi çerçevesinde Hz. Ömer'in hayatını menkıbevi bir usûl ile kaleme alan müellif, metnini Hz. Ömer'in halifeliği sırasında adalet, müsavat hususlarındaki uygulamaları üzerine inşa etmektedir. Kaleme alındığı dönemin (II. Meşrutiyet) siyasi düşüncesinin de yer yer yansıtıldığı küçük risalede, "şura", "meşveret" gibi kavramların önemi üzerinde de durulmakta bu kavramların Hz. Ömer'in hayatı ile irtibatlandırıldığı örnekler okuyucunun dikkatine sunulmaktadır.

¹⁶ Ali Seydî'nin tarih düşüncesi hakkında yapılan bir tez çalışmasında bu bibliyografyada yer alan Ali Seydî'nin tüm eserleri zikredilmek ve değerlendirilmekle birlikte bu küçük eseri hakkında bir malumata yer verilmediği görülmüştür. Bkz. Erdal Sarıbaş, *Ali Seydî Bey'in Tarih Düşüncesi*, (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)

10. Hilmizâde İbrahim Rifat, *Hazret-i Osman ve Şehâdeti, Dersaâdet: Bâbîali Caddesinde 38 Numaralı Matbaa, 1326, 15 s.*

Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle sonuçlanan isyan hareketinin ele alındığı bu küçük risale, söz konusu isyan hareketinin doğrudan Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, hilafeti ele geçirmek için Medine'de bir ihtilal çıkarma gayreti ve teşebbüsüyle ilişkilendirilmesi açısından dikkat çekicidir. İlk iç karışıklıklardan itibaren Hz. Osman'ın evinde şehit edilmesine kadar gelişen süreçler ve Hz. Ali'nin bu isyan hareketini durdurmaya yönelik girişimleri ve tavırları da risalede kısaca incelenmektedir.

11. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Târih-i İslâm, c. I, Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1326, 320 s; c. II, Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1327, 322-671 s.*

Târih-i İslâm eseri dönem metinleri ile kıyaslandığında “kendi dönemi içinde, İslâmı ve İslâm tarihini merkeze alarak modern bir tarih usûlü ve tarih tenkidi, hatta buna bağlı olarak yeni bir din ve bilim (fen) tasavvurunu geliştirmeye çalışan metinler arasında özel bir yere sahiptir”¹⁷ II. Meşrutiyet döneminin en tartışmalı metinlerinden biri olan, Abdullah Cevdet tarafından Dozy'den tercüme edilerek neşredilen *Târih-i İslâmiyet* eseri başta olmak üzere buna benzer birçok oryantalist metinlere tek tek reddiye yazılmasının imkansızlığından bahseden Şehbenderzâde “fennî taassupla” kaleme alınmış bir İslam tarihi metninin ortaya koyulmasını savunarak ve bu çerçevede iki ciltlik eserini meydana getirmiştir. İlk cildin yaklaşık üçte birlik kısmı, tarih usûlüne dair bazı bahislerden (tarihin tanımı, konusu, bölümleri, özellikleri vb.) din felsefe ve fen ilişkilerine ve burada öne çıkan isimlere dair birçok konu başlığını içeren geniş bir mukaddimeden oluşmaktadır. Akabinde Arap tarihinden başlayarak başta İslamiyet öncesi Arap yarımadası olmak üzere çevre toplumların (İranlılar, Romalılar, Yunanlar vb.) durumları incelenmekte ve Hz. Peygamber'in hayatı, toplumsal rolü, şemâili, ortaya koyduğu dini kaideleri üzerinde durulmaktadır. Eserin ikinci cildinde ise Hulefâ-yi Râşidin döneminden XIX. asra kadarki tarihi süreç ihtiva edilmekte, Emeviler, Abbasiler, Selçuklu ve Osmanlı hanedanlıkları öne çıkarılmaktadır. Müellif, eserinin ikinci cildinde üzerinde durduğu ana mesele, Sakîfetü Benî Sâide'den itibaren başlayan ihtilafların, nifakların asırlarca ne şekilde devam ettiği hangi sâiklerle derinleştiği ve çözümlerinin neler olabileceğidir. Nitekim bu çerçevede bazı temaları öne çıkarmakta ve okuyucusuna sunmaktadır.

12. Tâhirülmevlevî, *Târih-i İslâm Sahâifinden, Dersaâdet: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1326, 88 s.*

Tâhirülmevlevî'nin *Sıratımüstakim* ve *Beyânu'l-Hak* dergilerinde tefrika edilen metinlerinden bir seçme yapılarak neşredilen çalışma, dönemin tarih metinlerine

¹⁷ İsmail Kara, “Osmanlı-İslâm Dünyasında Yeni Tarih Telakkileri Şehbenderzâde Örneği”, *Din ve Modernleşme Araştırma: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 104.

kiyasla daha ağır ve edebî bir dil kullanılarak kaleme alınmıştır. Eserde kronolojik bir tarih yazımı usûlü benimsenmemekle birlikte bazı İslam tarihi hadiselerinin (Mescid-i Dirar Hadisesi, Mute Savaşı) dönemin siyasi meseleleri (31 Mart Vakası, Girit Meselesi) ile doğrudan irtibatlandırılarak bir nevi tarihinin araçsallaştırılması da söz konusudur. Hz. Peygamber'in hicreti esnasında onu yakalamaya çalışırken Müslüman olup, Medine'ye girişinde alemdârlığını yapan Büreyde b. Husayb'ın hikayesi ile başlayan metin, Hz. Hamza'nın İslamiyet'i kabulü, İslam'ın ilk harp sancaktarı, İslam'ın ilk seriyeleri ve kumandaları, Mescid-i Dirar ve 31 Mart Vakası benzerliği, Mute Savaşı ve Girid Meselesi, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Tebük gazvesi gibi konularla devam etmektedir. Metin içerisinde ayrıca yer yer Mesnevi'den beyitlere de yer verilmektedir. Eserin bir medhal olarak nitelendirilmesi ve nihayetinde de "birinci tertibin sonu" ifadesiyle birlikte "ikinci tertib inşallah yakında intişar edecektir" ifadelerine yer verilmesi, çalışmanın devam edeceği kanaatini oluştursa da bu teşebbüsün akim kaldığı anlaşılmaktadır.¹⁸

13. Ahmed Râsim, *Küçük Târih-i İslâm*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1326, 144 s. [Dış kapaktaki tarih: 1327]

Mekteb-i Rüşdiye talebelerine yönelik kaleme alınan eser, Hz. Peygamber'in dünyaya gelişinden Sultan Abdülmecid'in vefatına kadarki süreci ihtiva etmektedir. Dört bölüm olarak tasnif edilen kitapta, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidin dönemi bir bölüm, Emeviler, Abbasiler ve Tavaif-i Mülûk başlıkları da ayrı birer bölüm teşkil etmektedir. Müellif, her mühim gördüğü bahsin altına birer "hülâsa" başlığı açarak, öğrencinin meseleye daha iyi vâkıf olmasına gayret etmeyi amaçlar. Sade ve kısa ibarelerle inşa edilen metinde, çocukların anlamasının güç olduğu düşünülen Arapça ve Farsça kelimeler için de eserin sonuna bir lügatçe eklenmiştir. Dönem metinlerinde nâdir görülen Emevi hanedâlığını ve Muâviye b. Ebû Süfyân'ı öven ifadeleri Ahmed Rasim'in söylemlerinde de görmek mümkündür.

14. A[li] Nüzhet [Ali Cevad], *Yeni Küçük Târih-i İslâm*, Dersââdet: Bâbîâlî 18 Numaralı Matbaa, 1327, 54 s.¹⁹

İbtidaiyye Mektepleri programına uygun olarak neşredildiği belirtilen eser, küçük bir ders kitabı mahiyetindedir. Hz. Adem'den başlayarak Endülüs'ün tarihiyle biten küçük eserde, Hz. Adem'den Hz. İsa'ya kadar gelen Peygamberler

18 Tâhirülmevlevî, özellikle *Beyânu'l-Hak* mecmuasında İslam tarihine dair tefrikaları bulunmakla birlikte bunların ekseriyetinin dergi sayfalarında kaldığı görülmektedir. Tefrikanın ilk metni için bkz. Tâhirülmevlevî, "Târih-i İslâm Sahâifinden: İslâm'ın İlk Alemleri ve İlk Alemdârı", *Beyânu'l-Hak*, I/13 (15 Kânun-ı Evvel 1324), 278-280. Bu yazı aynı zamanda eserde yer verilen ilk metindir.

19 Eserin bu baskısında müellifin ismi zikredilmezken tespit edebildiğimiz diğer (Dersââdet: Vezirhânında 48 numaralı matbaa, 1328; İstanbul: A[rtin] A[şaduryan] ve M[ahdumları] Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1332) baskılarında müellifin ismi yer almaktadır. Bu baskılar arasında dil açısından ve içerik bakımından oldukça sınırlı farklılıklar bulunmaktadır.

hakkında kısa bilgiler verilmekte akabinde İslam'ın ortaya çıkışı, Hz. Peygamber'in nübüvvet dönemi, Hulefâ-yi Râşidin dönemi, Emevi ve Abbasi Devletleri ve sonrasında ortaya çıkan Müslüman hânedanlıklar hakkında kısa bilgiler sunulmakta son olarak da Tatar Hanları ve Endülüs Tarihi kısaca işlenmektedir. Eser, 13 ders olarak taksim edilmiş ve her dersin nihayetinde dersin konusuna dair "imtihan sualleri" eklenmiştir. Eserde ayrıca metin içerisinde geçen bazı Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin dipnotta sözlük anlamları verilmiştir.

15. Zâkir Kadirî [Ugan], *Hayat-ı Muhammed, Kazan, 1911, 140 s.*

Eser, müellifi ve basıldığı coğrafya itibariyle bibliyografyada bulunan metinlerden arasında farklı bir konuma sahiptir.²⁰ Hz. Peygamber'in terceme-i hâli ve talimini kaleme alacağını belirten müellif, Hz. Peygamber'in siretinin iyi anlaşılması için gelmiş olduğu coğrafyanın siyasî, dinî ve edebi hayatının da bilinmesi gerektiğini vurgulamakta ve eserine de bu konuları ele alarak başlamaktadır. Arap Yarımadasıyla başlayan eser, Arap milletleri onların ilim ve edebiyatları, Yahudiler gibi başlıklarla devam etmekte akabinde Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine dönemleri ele alınmaktadır. Kronolojik bir usulle kaleme alınan eserde, "Resulün Mektupları", "Ümmühât-ı Mü'minîn" ve "Resul – Köleler" gibi müstakil başlıklar da açılmıştır. Genel olarak incelendiğinde, dönemin İslam tarihi metinlerinde yaygınlık kazanan siyasî (hürriyet, meşveret vb.) ve dinî meselelerinin anlatımda vurgulanması, Hz. Peygamber'in beşerî yönünün öne çıkarılması, hissi mucizelerinin neredeyse hiç zikredilmemesi gibi hususlar metin açısından dikkat çekmektedir. Ugan, mukaddime bahsinde "Kur'an, Hadis ve tarihen olarak müttefikun aleyh bulunan menba'lardan alınıp tertip" edilen eserinin, orta derece mektep ve medrese talebeleri için yazdığını belirtmektedir.

16. Ali Reşad²¹-Ali Seydî, *Târih-i İslâm Haritalı ve Resimli, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1327, 144 s.*

Rüşdiye Mektebinin birinci senesi için kabul edilen programa uygun olarak kaleme alınan eserde ilk olarak muallimlere birkaç husus hatırlatılmaktadır. Eserin sade bir dil ile tertip edilmek istenilmesine rağmen bunda tam anlamıyla muvaffak olunamadığını söyleyen müellifler bunun sebebini "Lisan-ı avamımız henüz lisan-ı ilm olacak kadar mahzar-ı islah" olamamasını göstermekte ve bu nedenle eserin sonuna Arapça ve Farsça bazı kelimeler için bir lügatçe verdiklerini ifade etmektedirler. Ayrıca "Şakirdânı ezbercilikten kurtarmak" maksadıyla her

20 Osmanlı'nın son dönemi haricinde Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında tercüme ve telif faaliyetleriyle İslam Tarihi alanında katkılar sunan Tatar Türklerinden Zâkir Kadirî Ugan ve İslam Tarihçiliği hakkında yapılmış geniş bir çalışma için bkz. Gülşen Karagözoğlu, *Zâkir Kadirî Ugan Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve İslam Tarihi Çalışmalarındaki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

21 Ali Reşad'ın, genellikle bilimsel tarih çerçevesinde kaleme aldığı tarih eserleri özelde de İslam tarihi metinleri hakkında geniş değerlendirmeler için Bayram Eyüp Ertürk tarafından hazırlanan doktora tezine müracaat edilebilir. Bayram Eyüp Ertürk, *Ali Reşad ve Tarihçiliği*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999)

faslın sonuna "hülâsa" eklediklerini ve yine talebeleri "muhakeme-i tarihiyeye alıştırmak" için "muhakeme" unvanıyla muhtasar sorular hazırladıklarını aktarmaktadırlar. "Medhal" bölümünde tarihin tarifi, faidesi, aksâmı ve re's-i târih başlıkları kısaca ele alınmaktadır. "Tarih-i Enbiyâ" başlığı verilen birinci kısımda âlemin yaratılışından Hz. İsa'ya kadar ekseriyetle Kur'an'da zikredilen peygamberlerin kıssalarına yer verilmektedir. "Asr-ı Saadet" serlevhasını taşıyan ikinci kısım ise "Arabistan ve Ahval-ı Arap"la başlayarak sırasıyla Hz. Peygamber'in hayatı ve şemali incelenmektedir. "Hulefâ-yi Raşidin" olarak isimlendirilen üçüncü kısım ise dört halife ve sonrasındaki Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dönemi ağırlıklı olarak fetih hareketleri ve yaşanan siyasi hadiseler kısaca işlenmektedir. Dördüncü ve beşinci kısımda ise sırasıyla Emevi, Abbasi, Endülüs Emevileri ve Tevaif-i Mulûk dönemleri konu edinilmekte eserin yedinci kısmında ise Haçlı Orduları ile yapılan muharebelerden bahsedilmektedir. Eserin son kısmında ise İslam Medeniyeti bahsi kısaca ele alınmaktadır.

17. Ali Seydî, *Hükûmât-ı İslâmiye Tarihi, c. I, Dârulhilâfe: Artin Asaduryan Matbaası, 1327, 286 s.*

Meşrutiyet dönemi aydınlarından ve aynı zamanda maarif tarihinin önemli simalarından olan Ali Seydî Bey'in bu eseri, on cilt olarak planlanmış olsa da sadece "Zaman-ı cahiliyet ve asr-ı saadet" başlığını taşıyan ilk cildi neşredilebilmiştir.²² Ali Seydi Bey söz konusu bu ciltte, ilk olarak tarih ve tarihçilik üzerine bir değerlendirmede bulunmakta akabinde eserine hilkatten kısaca bahsederek giriş yapmaktadır. Devamında Arabistan coğrafi yapısı ve Arapların siyasî, dinî, sosyal, iktisadî, edebî tarihlerini ele alarak bir noktasiyla Hz. Peygamber'in "sebeb-i bi'set"ini temellendirmeye çalışmaktadır. Akabinde Hz. Peygamber'in vefatına kadarki tarihi süreç incelenerek burada, bazı batılı müelliflerin İslamiyetin kılıç zoruyla kısa sürede yayıldığı şeklindeki iddialarına da cevap vermektedir. Eserin nihayetinde Hz. Peygamber'in şemalinden metrukâtına, ailesinden ashabına dair çeşitli bilgiler sunulmaktadır. Ali Bey'in, meseleleri ele alırken yer yer dinî ilimlerin yanında arkeoloji, coğrafya gibi modern bilimlere de başvurarak izahta bulunması II. Meşrutiyet döneminde revaçta olan tarihçiliğinin (bilimsel tarihin) somut bir yansımasıdır.

18. Ali Seydî, *Târih-i İslâm'dan Birkaç Yaprak: Aşere-i Mübeşşere'nin Terceme-i Ahvâl ve Menâkıbı, İstanbul: Selanik Matbaası, 1327, 64 s.*

Aşere-i Mübeşşere isimlerinin bütün Müslümanlar tarafından bilinmesine rağmen onların "menâkıb-ı sâmiyye ve terâcim-i ahvâl-i mühimmesine" dair hususlarda malumat sahipliğinin pek az olduğunu vurgulayan müellif, bu eksikliği gidermek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtmektedir. Eserin neredeyse üçte

²² Ali Seydi Bey, eserinin kapağında diğer ciltlerin içeriğini sırasıyla şöyle sıralar: Hulefâ-yi Raşidin, Hulefâ-yi Emeviye, Hulefâ-yi Abbasiye [sehven Hulefâ-yi Raşidin yazılmış], Endülüs Tarihi, Tavâif-i Mulûk-i Arab, İran Tarihi, Türk-ler ve Selçukiler, Târih-i Osmanî (699-1000), Târih-i Osmanî (1000-1300).

ikilik bölümünü, Aşere-i Mübeşşere'den olan ve aynı zamanda Hulefâ-yi Râşidin olarak bilinen ilk dört halife teşkil ederken geri kalan bölümde ise sırasıyla, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Avf, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Saïd b. Zeyd hakkında muhtasar bilgiler yer almaktadır.

19. Düzceli Yusuf Suad, *Akvemu's-Siyer*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1327, 496 s.

"Yalnızmekâtibve medâristetalebenin okuyacağı bir kitap değil, bilâkışhakâyik-i âliye-yi idrâk ve temâşa merakında bulunan bilâ-istisnâ her sınıf insanların kemâl-i zevk ve lezzetle ve teyemmünen okuyacağı bir kitâb-ı müstetâbdır"²³ birinci cildinin yayınlanmasından sonra neşredilen 8 sayfalık tanıtım broşüründe kitabın hitap ettiği okuyucu ve iddiası bu cümleler ile ortaya koyulmaktaydı. 6 cilt olarak düşünülen, formalar halinde yayınlanan bu eser, Hz. Peygamber'in nesebinden başlayarak nübüvvetin dördüncü yılına kadarki süreç ele alınabilmektedir. En doğru siyer (Akvemu's-Siyer) iddiasıyla neşredilen eser, dönemin siyer metinlerine göre hem usûl hem de üslup bakımından farklıdır. Eserde ağır bir dil kullanılması yanında, tercüme etmeksizin Arapça şiir ve kasidelere yer verilmekte ve aynı zamanda dönem metinlerinde oldukça mesafeli yaklaşılan hissi mucize anlayışı İslam tarihinin bir hakikati olarak savunulmaktadır.²⁴

20. Hilmizâde İbrahim Rifat, *Hazret-i Ali Radiyallahu anh Cemel Vak'ası*, Dersaâdet: y.y., 1327, 20 s.

"Vak'a-i müessife" olarak tanımlanan Cemel Vak'asının başlangıcından nihayet bulmasına kadarki süreci ele alan müellif, diğer küçük eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de yer yer diyalog metinleri ile meseleyi okuyucusuna daha etkili bir şekilde sunmaya çalışmıştır.

21. Hilmizâde İbrahim Rifat, *Ömer b. Abdülaziz Yahut Padişah Böyle Olmalı*, Dersaâdet: y.y., 1327, 16 s.

"Eslâfta öyle zevât vardır ki terâcim-i hâlleri ahlaf için numûne-i imtisal olabilir zaten târih ve vukuat sâlîfe-i maziyenin âyinesidir. Bir vaka nakl olundu mu masal gibi dinlememelidir. Her şeyde felsefe ve ledünniyât aramalıdır. Öyle olmazsa insanlar hiçbir şeyden istifade edemez. Kader böyle imiş bizim aklımız

23 Tanıtım broşüründe eser ismi Türkçe Akvemu's-Siyer olarak zikredilmiştir.

24 Düzceli Yusuf Suad'ın usûl ve üslup bakımından dönemin yaygın İslam Tarihi yazıcılığından nasıl ayrıştığını ve gerek Batıcıların gerekse İslamcılarının "kaynaklara dönüş" düşüncesi çerçevesinde tasfiye ettikleri başta Hz. Peygamber'in hissi mucizeleri gibi konuları benimseyerek nasıl "geleneğin sesi" haline dönüştüğünü, hakkında kaleme alınan çalışmalarda görmek mümkündür. Akvemu's-Siyer'in neşredilmesi akabinde dönem matbuatında başta Kılıçzâde Hakkı'nın bu esere yönelik tenkitleri ve müellifin ona cevapları çerçevesinde Düzceli Yusuf Suad'ın ve eserinin II. Meşrutiyet dönemi konumuna dair bir çalışma için bkz. Güllü Yıldız, "II. Meşrutiyet Dönemi Siyer Müellifleri Arasında Geleneğin Sesi: Düzceli Yusuf Suad", *DİVAN* XV/29 (2010/2), 63-93; Yıldız ayrıca bir başka çalışmada, Düzceli Yusuf Suad'ın II. Meşrutiyet dönemi öncesinde kaleme aldığı bir diğer siyer telifi olan *Mir'atü's-Şuûn'u* ile *Akvemu's-Siyer* eserlerinin karşılaştırmalı bir tahlilini yapmakta ve müellifin geleneksel tavrının bu süreçte nasıl daha da belirginleştiğini ortaya koymaktadır. Bkz. Güllü Yıldız, "İki Siyer Tek Müellif: Düzceli Yusuf Suad'ın Siyer Telifleri", *Otur Baştan Yaz Beni*, ed. Abdülhamid Kırmızı (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 227-272.

idrâk eylemez der de âmiyane geçecek olursak maksudumuz akîm kalır. Buharın tazyikinden tencere kapağının atıldığını gören zât derhal sebebinin tahkik eyledi de buharın kuvvetini anladı. Vapurları makineleri icat eyledi” sözleriyle eserine giriş yapan müellif “ifade” başlığı altında Müslüman toplumunun Avrupa’ya nazaran geri kalmışlığı ve sebeplerine dikkat çekmekte ve bunu -dönemin yaygın kanaati olan- yönetim tarzlarıyla, Müslümanların cahillik ve taassup düşünceleri ile ilişkilendirmektedir. Bu çerçevede “Hakiki paşa [padişah] nedir?” ve “Hükümet nasıl olmalıdır?” sorularını Ömer b. Abdülaziz örneği üzerinden ele almakta ve onun Hicaz Valiliği ve Halifelik dönemlerindeki uygulamalarını okuyucunun nazar-ı dikkatine sunarak Müslüman bir idareci nasıl olması gerektiğine dair bir profil çizmektedir.

22. İbrahim Cûdî, *Târih-i Enbiyâ ve İslâm*, Trabzon: Kitapçı Hamid Matbaası, 1327, 192 s.

“Tarihe dair bir iki söz” başlıklı medhal kısmında Trabzonlu İbrahim Cûdî Efendi, tarihin tanımı, kısımları, faydası ve kaynağı hakkında kısa bilgiler sunmaktadır. Eserin birinci bölümünü kısas-ı enbiya kısmı oluşturmakta ve Hz. Adem’den başlayarak Hz. İsa’ya kadar ekseriyetle Kur’an’da zikredilen peygamberler hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Kısas-ı Enbiya bahsinin nihayetinde peygamberlerin kıssaları üzerinden bir değerlendirilmede bulunan müellif okuyucuya kıssalardan çıkarılacak ibretleri, maddeler halinde sunmaya çalışmaktadır. Gerek bu husustan gerekse metin akışında yer yer dipnotlarla getirdiği izahlardan müellifin tâlimi bir tarih perspektifine sahip olduğu söylenebilir. Eserin ikinci kısmı İslamiyet’in ortaya çıkışı ile başlatılarak Hz. Muhammed’in hayatı merkeze alınmakta vefatına yakın zuhur eden yalancı peygamberler meselesiyle mücadelesi incelenmektedir. Vefatı sonrasında henüz defnedilmeden ortaya çıkan hilafet tartışmaları ve Hz. Ebû Bekir’e biat süreci de bu kısımda ele alınmaktadır. Akabinde Hz. Peygamber’in vasıfları ve güzel huylarından bahsedilerek, evzâc-ı mutahhara ve ashab-ı kirâmı hakkında kısa bilgiler aktarılmaktadır. Bölümün nihayetinde ise “Âhkâm-ı şer’iyye ve esaslarına dâir bir iki söz” başlığı altında Hz. Peygamber dönemi ortaya çıkan edille-i şer’iyye üzerinde kısaca durulmaktadır. Eserin kalan üçte birlik kısmında ise Hulefâ-yi Râşidin’den başlanarak sırasıyla Emeviler, Abbasiler, Endülüs Emevileri, Asya ve Afrika’da ortaya çıkan Müslüman devletleri ve son olarak Timurlular, Moğollar, haçlı seferleri konu edinilmektedir. İbrahim Cûdî, her ne kadar mekteplerde Osmanlı Tarihi adına müstakil dersler ve metinler okutulsa da kaleme aldığı İslam Tarihi metninde Osmanlı’yı bu tarihten dışarıda tutamayacağını belirterek, kuruluşu hakkında kısaca bilgi vermekte akabinde Osmanlı Sultanlarını sıralayarak “Safha-i İstîlâ, Safha-i Vukûf, Safha-i İnhitat, Safha-i Teceddüd” şeklinde sınıflandırdığı Osmanlı dönemleri hakkında muhtasar bir bilgiler sunmaktadır.²⁵

²⁵ Eserde her ne kadar mektepler için de kaleme alındığına dair bir ibare yer almasa da söz konusu metnin ilk mekteplerde okutulduğu tespit edilmiştir. Bkz. Mehmet Lütfü Mutman, “İbrahim Cudi Efendi”, *Ülkü* IV/39 (Mart 1950), 20.

23. Komisyon, *Musavver Târih-i İslâm*, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327, 141 s.

“1325, 1326 sene-i tedrisiyesine mahsus olmak üzere erbâb-ı ihtisâsdan müteşekkil komisyonlar tarafından mekâtib-i rüşdiyye ve idâdiye tedrisatı için tanzim ve tahrir” olunduğu belirtilen eserde, ilk olarak giriş babında tarihçilik üzerinde durulmakta ve tarihin tanımından tarihçiliğe kadar kısa bilgiler içeren küçük bir tarih usûlü bilgisi verilmektedir. Akabinde hilkatten başlayarak ekseriyetle Kur’an-ı Kerim’de zikredilen peygamberler ve İsrailoğulları hakkında kısa bilgiler sunulmaktadır. Eserin ikinci kısmı ise Hz. Peygamber öncesi Arabistan coğrafyası ve Araplar hakkında muhtasar bilgiler, cereyan eden bazı hadiseler (Zemzem Kuyusu, Fil Vakası) ve Hz. Peygamber döneminden müteşekkildir. “Devr-i Hulefâ” başlıklı üçüncü kısımda ise Hulefâ-yi Râşidin’den Abbasilerin yıkılışına kadarki tarihi süreç incelenmektedir. Eserin dördüncü bölümünde ise XIV. yüzyıla kadar Afrika, Asya ve İspanya’da, başta Müslüman hanedanlar olmak üzere tarih sahnesinde yer alan bazı hanedanlıklar hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Eserin beşinci ve son bölümde ise yaklaşık iki asır süren Haçlı seferleri hakkında okuyucuya muhtasar bilgiler sunulmaktadır. Eser, metin içerisinde konularla irtibatlı olarak kullanılan yaklaşık 15 adet görsel (harita, fotoğraf ve gravürler) ile zenginleştirilmiştir.

24. Mehmed Şakir [Çörüş], *Mu’cizâtü’l-Enbiyâ*, İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1327, 208 s.

Eserini “Şimdiye değin enbiya-i İzam hazerâtının mu’cizât-ı bâhirelerinden bâhis türkiyu’l-ibare bir kitaba tesadüf edilemediğinden istifade-i umumiye ve sebep-i mağfîret-i daiyânem mülâhazasıyla kutub-i mu’tebereden” topladığını zikreden alay müftüsü Mehmed Şakir Efendi, ilk olarak mucizenin imanın bir gereği kabul edilmesi hususu üzerinde durmakta akabinde de Hz. Adem’den başlayarak Hz. İsa’ya kadar Kur’an-ı Kerim’de isimleri zikredilen peygamberlere ait hissi mucizeleri maddeler halinde aktarmaktadır.²⁶ Bu peygamberlere ait her bir mucizeyi aktarırken Hz. Peygamber’in de benzer bir mucizeye sahip olduğuna da işaret etmektedir. Enbiya arasında en çok mucizesi olduğu vurgulanan Hz. Peygamber bahsine gelindiğinde sırasıyla; “inşikâk-ı kamer ve redd-ü şems mucizeleri”, “Mi’rac-ı Şerif mucizeleri”, “Az taamı çoğaltmak mucizeleri”, “Ağaçların nübüvvetlerine şehadetleri ve davetlerine icabeti”, “Gaybden haber vermek mucizeleri”, “Duaları ve kabul olmak mucizeleri”, “Ahvâl-ı melâike ve cinne dair mucizeleri” ve “İrhâsât ve kerâmât ve delâil-i nebevîyeleri” başlıkları altında 150’den fazla farklı hissi mucizelerden bahsedilmektedir. Eserin “hâtîme” bahsinde ise “veli” ve “kerâmet” bahsi ele alınarak kerametın de tıpkı mucizeler gibi hakikat olduğu üzerinde durulmaktadır. Mehmet Şakir’in mucizeler ve

²⁶ Yaklaşık 130 farklı mucizeye yer veren müellif, Hz. Âdem ile Hz. İsa arasında en çok mucizesini aktardığı peygamber 17 farklı mucize ile Hz. Musa’dır.

keramet ekseninde böyle bir eser ortaya koymasını hiç şüphesiz mucizeleri tasfiye eden dönem düşüncesine bir itiraz olarak okumak mümkündür.

25. İbn Emin Seydişehrî Mahmud Esad, *Târih-i Dîn-i İslâm*, c. I (Medhal), Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1327/1329, 647 s; c. III (Kısm-ı Mekkî), 2. Baskı, İstanbul: Cihan Biraderler Matbaası, 1342, 294 s; c. IV (Kısm-ı Medeni), Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1326/1328, 576 s.²⁷

Modernleşme dönemi Osmanlı'nın önemli din ve devlet adamlarından biri olan Seydişehrî Mahmud Esad'ın bu telif eseri, dönemin en hacimli metinlerinden biridir. II. Meşrutiyet dönemi öncesinde de baskıları bulunduğu tespit edilen eserin, ilk cildi ağırlıklı olarak Arap yarımadasının coğrafi, sosyo-kültürel, siyasî, dinî ve diplomatik tarihinden müteşekkildir. "Medhâl" başlığıyla neşredilen cildin başında aynı zamanda "Târih-i Dîn-i İslâm'ın mahiyeti ve faidesi, mevsûkiyeti ve taksimi" hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Bu bahiste aynı zamanda siyerin "en kadim ve en muteber" kaynakları arasında gördüğü dört siyer müellifinden (İbn İshak, İbn Hişam, Vâkidî, Taberî) de bahsetmektedir. "Kısm-ı Mekkî" cildinde, Hz. Peygamber'in nesebi hakkında bilgilerle başlanarak doğumundan hicrete kadarki yaklaşık 53 yıllık süreç ele alınmaktadır. "Kısm-ı Medeni" cildi ise Hz. Peygamber'in hicretten irtihaline kadarki dönemi ihtiva etmektedir. Eserin ilk cildinde (medhal) "târih-i umumînin taksim-i müsellesine itibar edilmeyerek kendine mahsus bir taksim ihtiyar" olduğunu belirten müellif, bu taksimi bir medhal, beş devre ve bir hâtime olarak belirtmektedir. Medhali, Arap yarımadasının ahval-i coğrafiye ve tarihiyesine münhasır kılarken, beş devri sırasıyla Hz. Peygamber'in dönemi, Hulefâ-yi Râşidin dönemi, Emeviler devri, Abbasiler devri ve Araplardan sonra gelen İslam devletleri dönemi olarak sınıflandırmaktadır. Taksim "hâtime" bahsinin ise İslam medeniyetine dair olduğunu zikretmektedir. Her ne kadar böyle bir taksimden bahsetse de eserinde bu usûle başvurmadığı görülmüştür.

26. İbnü'l-Nüzhet Cevad [Ali Cevad], *Târih-i İslâm'a Bir Nazar*, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1328, 47 s.

İbtidaiye mekteplerinin ikinci senelerinde okutulmak üzere kaleme alınan eser, "Kısa-ı Enbiya", "Zuhur-u İslâm" ve "Hilafet-i İslamiye" başlıklı üç kısımdan müteşekkildir. İlk kısım hilkat ve Hz. Adem'den başlayarak hıristiyanlık ve Hz. İsa bahsi ile bitmektedir. İkinci kısım Arap coğrafyası ve Araplar hakkında bir giriş yapılarak akabinde asr-ı saâdet bahsi konu edilmektedir. Üçüncü kısımda ise Hulefâ-yi Râşidin döneminden başlayarak Emeviler, Abbasiler, Tavâif-i Mülûk, Selçuklular, Tatar Hanları, Haçlı Savaşları konuları işlenmektedir. Eserin sonunda "Âlem-i İslâm – Hulâsa" başlıklı kısa metinde başta Hz. Ömer olmak üzere Hulefâ-yi Râşidin halifelige geldikten sonra hayatlarında ciddi bir değişiklik yaşanmadığı

27 Yapılan incelemelerde Seydişehrî'nin *Tarih-i Dîn-i İslâm* kitabının üç cilt olarak neşredildiği tespit edilmiştir. Ge-rek kütüphanelerde yapılan araştırmalarda gerekse akademik çalışmalarda *Tarih-i Dîn-i İslâm*'ın ikinci cildine rastlanmamıştır. Dolayısıyla Mekke ve Medine ciltlerinin ikinci ve üçüncü ciltler olduğu düşünülmektedir.

bunun aksine Şam valiliğinden hilafete geçen Muâviye b. Ebû Süfyân'ın şatafatlı hayata başladığından bahsedilmektedir. Ayrıca bu bahiste Emevi ve Abbasilerin fetih hareketleri özetlenmektedir. Eserde konularla irtibatlı olarak fotoğraf, harita, resim gibi yirmiyeye yakın görsel kullanılmıştır.

27. Mahmud Esad [Seydişehir], *Târih-i İslâm*, İstanbul: Kütüphane-i İslâm ve Askeri-İbrahim Hilmi, Matbaa-i Hayriye, 1328, 195 s.

Seydişehir'nin, Rüştiye mektebi talebeleri için kaleme aldığı eserinde, hilkatten başlayarak sırasıyla, Peygamberler tarihini, İslâm'ın ortaya çıkışı ve Hz. Peygamber dönemini, Hulefâ-yi râşidin devrini, Emeviler, Abbasiler, Endülüs Emevileri dönemlerini, akabinde Asya ve Afrika'da Osmanlı'nın ortaya çıkışına dek hakimiyetini sürdüren Müslüman hanedanlıkları, Haçlı seferleri ve son olarak İslam medeniyeti hakkında bilgiler vermektedir. Eserinin son bölümünü oluşturan "Medeniyet-i İslâmiye" bahsinde, İslam medeniyetinin batıya etkisinden bahsetmekte ayrıca hâlihazırdaki durumunu kısaca değerlendirmektedir. Eserde ayrıca bolca harita, gravür ve fotoğraf gibi görseller kullanılarak metin zenginleştirilmeye çalışılmıştır.²⁸

28. İbnülcevad Efdaleddin [Tekiner], *Muhtasar İslâm Tarihi*, c. I, [İstanbul]: Kader Matbaası, 1328, 455 s.²⁹ [Dış kapaktaki tarih: 1329]

Târih-i Osmanî Encümeni üyeliği, Dârülfünûn muallimliği gibi görevleri üstlenen Efdaleddin Tekiner'in³⁰ kaleme aldığı eser, Mekteb-i Sultanî'de okutulmak üzere daha evvel neşrettiği *Tarih Dersleri – Birinci Kısım: Duvel-i İslâmiye Vekâyi'i* adlı çalışmasının yeni bir usûlle yazılmış daha mufassal bir hâlidir. Nitekim ilk kaleme aldığı eserinin girişinde "ifade" bahsi altında bu durumu belirtmiş ve bir nevi bu eserine işarette bulunmuştur. İlk eserine nispetle oldukça mufassal ve yeni bir usûl ile kaleme alınan bu çalışmada müellif, yine İslâm'dan önce Arabistan'ın coğrafi, kültürel, dinî ve siyasî yapısından başlayarak Emevîlerin nihayetine kadarki süreci dört bölümde ele almaktadır. İlk çalışmada neredeyse hiç değinilmeyen Hz. Peygamber'in hayatı ikinci bölümde müstakil olarak değerlendirilmiş akabinde "Hulefâ-yi Râşidin Devri" ve "Hulefâ-yi Emeviye Devri" bölümleri incelenmiştir. Metinde ayrıca eser için hazırlandığı görülen, üç farklı döneme (Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidin ve Emeviler) ait İslam dünyasının haritası yer almaktadır. Eserde, Corci Zeydan başta olmak üzere,

28 *Târih-i İslâm* eseri II. Meşrutiyet öncesinde ve sonrasında farklı baskılar yapsa da (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315, Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye: 1327) ilk kez görsel malzeme bu baskıda kullanılması dolayısıyla bu baskıyı esas aldık.

29 Dış kapakta "Birinci Cild Birinci Kısım" ibaresiyle birlikte "132 tarihine kadar Devlet-i İslâmiye vekâyi'ini şamilidir" ibaresi yer alırken iç kapakta "Birinci Cild: Yedi yüz târih-i hicrisine kadar vekâyi-i İslâmiyeyi câmidir" ifadesi yer almaktadır.

30 Efdaleddin Tekiner'in hayatı ve tarihçiliği hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Eyüp Baş, "Târih-i Osmânî Encümeni Kurucularından Efdaleddin (Tekiner) Beyin Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2005), 167-204; Söz konusu bu çalışmada Efdaleddin Bey'in *Tarih Dersleri – Birinci Kısım: Duvel-i İslâmiye Vekâyi'i* adlı eserine dair bir bilgi verilmemektedir.

Mesudî, Abdurrahman Şeref ve Seyyid Emir Ali'nin çalışmaları kaynak olarak kullanılmaktadır.

29. Lütfullah Ahmed [Naci Kasım Açıkl], *Hayat-ı Muhammed, c. I, İstanbul: Resimli Kitap Matbaası, [1329]/1331, 336 s.; Hayat-ı Hazret-i Muhammed, c.II, Dersaadet: Kader Matbaası, 339-656 s.; Hayat-ı Hazret-i Muhammed, c. III, Dersaadet: Kader Matbaası, 659-1053 s.*

Lütfullah Ahmed esas adıyla Naci Kasım, II. Meşrutiyet döneminde kaleme aldığı siyer metniyle hem kendisi hem de eseri hakkında birçok tartışmayı beraberinde getirmiş İran asıllı bir ailenin oğlu ve aynı zamanda İstanbul Maarif kütüphanesinin kurucusudur.³¹ Lütfullah Ahmed, eserini formalar halinde basıp akabinde üç cilt olarak bir araya getirmiştir. “Bir dinin ahkâmındaki hikmetleri, hakikatleri layıkıyla anlamak, bir dinin ruhuna tamamıyla nüfuz etmek için o dini tebliğe, talime memur olan zât-ı muhteremin hayatını, harekâtını, sekenâtını tedkik ve taklid” eyleminin gerekliliğinden bahseden Lütfullah Ahmed akabinde İslam dünyasında Müslümanların “ne zaman hayat-ı Muhammediyeyi kendilerine numune-i imtisal ittihaz ettilerse” yükseldiklerini “her ne zaman o kudsî enmüzeci-hayattan uzaklaştılsa” alçaldıklarını zikrederek eserinin sebep-i telifine dair okuyucusuna bir bilgi vermektedir. Arap yarımadasının coğrafi, siyasî ve sosyo-kültürel tarihinden başlayarak Hz. Peygamber’in hayatını ele almaya başlayan müellif ilk cildini hicretin başlangıcı ile nihayete erdirmektedir. Hicret süreci ile başlayan ikinci cilt ise Uhud harbinin sonuna kadar devam etmektedir. Üçüncü cilt ise Uhud harbinden Hz. Peygamber’in vefatına kadarki tarihi süreci ihtiva etmektedir. Kronolojik bir biyografi metni kaleme alan Lütfullah Ahmed, eserinde Kütüb-i Sitt’e den klasik İslam tarihi eserlerine (*el-Megâzi, Ahbâru’z-zaman, Murûcu’z-zeheb, el-Kâmil fi’t-Târih, Vefeyâtül’-a’yân, Mevâhibü’l-Ledüniyye* vd.) İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinden Cevdet Paşa’nın *Kıyas-ı Enbiyâ*’sına kadar birçok islamî literatürden faydalandığı gibi Caussin de Perceval, Alois Sprenger, William Muir, Louis Amelie Sedillot ve Reinhart Dozy gibi birçok şarkiyatçının metinlerine de -zaman zaman tenkit için de olsa- atıflarda bulunmaktadır. Lütfullah Ahmed, aynı zamanda hadiseler ile ayetleri irtibatlandırmakta ve esbâb-ı nüzule dair önemli bilgiler de sunmaktadır. Müellif ayrıca birinci cildin

31 Lütfullah Ahmed’in siyer yazma konusunda ehil olmadığından, eserinin Seydişehir Mahmud Esad Efendi’nin *Tarih-i Din-i İslâm*’dan metninden intihal olduğuna kadar Tâhirülmevlî tarafından dillendirilen birçok iddia ve yarım kalan tartışmalar için bkz. Güllü Yıldız, “Devr-i Cedid” ve Din: Sultan Reşad Döneminde Siyer Tartışmaları”, *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi*, (Ankara: TBMM Milli Saraylar), 1034-51. Tâhirülmevlî’nin tenkit yazılarının neden yarım kaldığı bilgisini yine kendisinden öğrenmekteyiz. Kendisinin yaptığı eleştirilerinin ilmi bir sahada gerçekleştiğini belirten Tâhirülmevlî, Seydişehir Mahmud Esad Efendi’nin meseleye dahil olmasıyla tenkit yazılarının akim kaldığını aktarmıştır. Ona göre Esad Efendi’nin *Tarih-i Din-i İslâm* eserinden intihal yapıldığını belirterek Lütfullah Ahmed’e saldırması meselenin “ilmi sahadan” çıkarak “garez vadisine” dökülmesine sebebiyet vermiştir. Mahmud Esad Efendi’nin bu çıkışı olmasaydı tenkit makalelerine devam edeceğini söyleyen Tâhirülmevlî aynı zamanda ciddi bir eser meydana geleceğini de eklemektedir. Bkz. Tâhirülmevlî (Olgun), *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri*, 2. Baskı, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1991) 58; Naci Kasım hakkında kısa bir biyografi çalışması için ayrıca bkz. Mehmet Erken, “Naci Kasım Açıkl (1884-1963)”, *Müteferrika* 57 (2020/1), 247-253.

sonunda kronolojik anlatımın dışında bir zeyl olarak Kur'an-ı Kerim hakkında Avrupalı müelliflerin mütalaalarını ele alıp değerlendirmekte, diğer semavi kitaplar ile Kur'an arasındaki ilişkiyi izah etmeye çalışmaktadır.

30. İzmirli İsmail Hakkı, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye, Dârulhilafe: Tevsî-i Tıba'at Matbaası, [1329]/1332, 154+5 s.*

Klasik bir tarih eserinden ziyade bir usûl kitabı mahiyetini taşıyan eserde müellif, siyerin önemi, İslamî ilimlerdeki yeri ve kaynakları hakkında giriş mahiyetinde bilgiler sunmakta akabinde de hâdis usûlüne dair bilgiler vermektedir. "Yazacağımız siyer-i celile-i nebeviyye rivâyetten ve dirâyeten, naklen ve aklen intikâd-ı ilmîyi, muhâkeme-i ilmiyyeyi muhtevi olacaktır. Buna mebnî siyer-i celile-i nebeviyye ve târih-i İslâmî me'hazlerinden tetebbu' ederek vekâyi' ve ahbârı intikâd etmek için vekâyi' ve ahbârın sıhhat ve kizbine başlıca medâr olan esânid-i sahîha ve râciha ile esânid-i vâhiyyeyi, ahvâl-i ruvât ve rivâyâtı, meşâhir-i kezzâbini ahbâr-ı mevzû'a ve za'ife-i müştihreyi beyan edeceğimiz" sözleriyle kaleme alacağı siyer kitabının üslûbunu aktaran müellif bu çerçevede, isnad çeşitleri, hadis türleri gibi konuları ele almakta bu bölümde 52 adet muteber olmayan meşhur kitap ve risaleleri sıralamakta ve kısa notlarla tanıtmaktadır. Eserin üçte birini teşkil eden bölüm ise konularına göre ayırıp tek tek ele aldığı mevzu ve zayıf hadislerdir. Bu bölümde İzmirli İsmail Hakkı sırasıyla "Hilkat hadisleri", "Siyer-i Enbiya'ya müteallik olanlar", "Vekâyi-i sâlifeye müteallik olan ehâdis", "Vekâyi-i seniyye-i Ahmediye'ye ait ehâdis", "Mu'cizât-ı Nebî'ye ve havarik-i âdiye ait ehâdis", "Menâkıb ve mesâlib-i ashab ve ahyara ait hadisler", "Emkineye ait hadisler", "Menâkıb-ı eyyam ve leyaliye ait hadisler" ve "Menâkıb ve mesâlib-i akvama ve eşhasa dair hadisler" başlıkları altında toplamda 260 rivayeti kaynaklarıyla beraber değerlendirerek, genelde İslam tarihi özelde de siyer yazımı açısından bunların kullanılmasının problemlerine dikkat çekmektedir. Müellif, eserinin girişine koyduğu "mukaddemat" başlığı ve nihayetine düştüğü "temme'l-mukaddemat" ifadesi ile çalışmanın bir giriş olduğu kanaatini oluştursa da bu alanda devamını getirmemiştir.

31. Manastırlı İsmail Hakkı, *Hak ve Hakikat, Dârulhilafetülâliye: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1329, 242+6 s.*

Abdullah Cevdet'in Reinhart Dozy'den tercüme edip neşrettiği *Tarih-i İslâmiyyet* eserine reddiye olarak kaleme alınan eser için kronolojik veya tematik bir İslam tarihi metni olarak bahsetmek zordur. İlk olarak *Sırat-ı Müstakim* mecmuasında tefrika olarak kaleme alınan metinler nihayetinde bir araya getirilerek müstakim bir eser haline almıştır. Araplar, haniflik ve İslam hakkındaki bazı iddialara yönelik yanıtları ve özellikle Hz. Peygamber'in şahsiyetine yönelik ortaya atılan bazı iddialara (ümmilik meselesi, nübüvvetinin ispatı ve mucize meselesi, histeri hastalığı vb.) cevapları metni İslam tarihi ve siyer açısından kıymetli kılmaktadır. Eserde klasik ve modern döneme ait birçok kitaptan da istifade edilmiştir: *el-İsâbe*

fi temyizi's-sahabe, Üsdü'l-Gâbe, eş-Şemailü'l-Muhammediyye, Kitâbü't-tabakâti'l-kebir, Sîretu İbn Hişâm, el-Keşşaf, Şerefu'l-Mustafa, Meâlimü'l-yakin fi sîreti seyyidi'l-mürselin, Kısas-ı Enbiyâ, İnsanü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn, Delâilü'n-Nübüvve, Kâmusu'l-A'lâm vb.

32. Mehmed Abdülkadir, Çocuklarıma Küçük Resimli Haritalı İslam Tarihi, Saadet ve Tefeyyüz Kütüphanesi, Dersaâdet: Mürettibin-i Osmâniye Matbaası, 1329, 64 s.

Mekteb-i Saâdet Müdürü Mehmed Abdülkadir, Hz. Adem'den başlayarak İslâmiyet öncesinde ekseriyeti Kur'an'da zikredilen Peygamberler, Hz. Peygamber'in Hayatı ve Nübüvveti, Hulefâ-yi Râşidîn devri, Emeviler, Abbasiler, Haçlı Seferleri, Osmanlıların ortaya çıkışı gibi konu başlıklarını maddeler halinde ve oldukça muhtasar bir şekilde, harita, resim ve fotoğraf gibi görsellerle zenginleştirerek çocuk okuyucusuna sunmaktadır. Her bölüm başlığının sonunda bölüme dair sorulara da yer vermektedir. Mekâtib-i ibtidaiyenin ikinci senelerine mahsus programına uygun olarak, sade bir dil de kullanılarak kaleme alınan bu eserin önsözünde kısa bir tarih tanımı yer almakta ve tarihin kısımları hakkında bilgi verilmektedir.

33. M. Sâfi, İcmâl-i Târih-i İslâm, Dersaâdet: Tefeyyüz Kütüphanesi, Kasbar Matbaası, 1329, 62+2 s.

İbtidâi mektepleri programına uygun olarak hazırlanan eserde, Hilkatten başlanarak Hz. Peygamber dönemine kadar Peygamberler tarihi ve Nuh tufanı gibi hadiseler ilk olarak ele alınmakta akabinde "İslamiyet" bahsinde Hz. Peygamber'in hayatı incelenmektedir. "Devr-i Hulefâ" başlıklı üçüncü bölümünde ise Hulefâ-yi Râşidîn döneminden başlanarak sırasıyla Emeviler, Abbasiler, Endülüs Emevileri ve Tavaif-i Mülûk hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Bölüm sonunda ayrıca Haçlılar'a dair kısa bilgiler içeren "Ehl-i Salib" başlığı da yer almaktadır. Konular, maddeler halinde ele alınırken ayrıca her konu sonunda mevzuya dair sorular ve bazı izahlar da bulunmaktadır.

34. Seyyid Emir Ali, Musavver Târih-i İslâm, trc: Mehmed Rauf, Dersaâdet: Kanaat Kütüphanesi Matbaası, 1329, 320+11 s.

Hindistan ricâlinden ve aynı zamanda Hindistan Hilafet Hareketi'nin önemli temsilcilerinden olan Seyyid Emir Ali'nin kaleme aldığı ve Dârulfünûn edebiyat tarihi muallimlerinden, *Resimli Kitap* sermuharriri Mehmed Rauf'un tercüme ettiği eserde, ilk olarak Arabistan coğrafyası ve milletleri incelenerek sırasıyla Hz. Peygamber dönemi, "Cumhuriyet" başlığı altında Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ve Emeviler ve Abbasiler devri ele alınmaktadır. Abbasiler'de Mütevekkil dönemine kadarki süreç ağırlıklı olarak ele alınmakla birlikte Mütevekkil'den Kâim bi-Emrillah arasındaki dönem (847-1063) genel hatlarıyla anlatılmaktadır. Eser Selçuklular ve Tuğrul Bey hakkındaki bilgilerle nihayete ermektedir. Eserde

siyasi tarih haricinde aynı zamanda dönemlerin sosyo-kültürel hayatı hakkında da genel bilgiler okuyucuya sunulmaktadır. Eser, aynı zamanda kullanılan harita, resim ve fotoğraf gibi görseller ile zenginleştirilmiştir.

35. Behçet Kâmi, *Târih-i İslâm – Çocuklar için*, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, Kitapçı Arakel Matbaası, 1330, 64 s.

Meşrutiyet dönemi gazetecilerinden Behçet Kâmi'nin bu eseri "Mektep Âlemi Külliyyâtından" neşredilmiştir. Müellif, "meram" bahsinde, o zamana dek yazılan tarih ve coğrafya kitaplarının problemlerine işaret etmekte ve eseri telif etme sebebini ortaya koymaktadır; Genellikle tarih ve coğrafya kitaplarının "az hacme çok malumat sıkıştırma" usûlünü benimsediklerini ve bunun da öğrencileri son derece yoran "okuyup öğrenmekten ziyade ezberlemeye" sevk ettiğini ifade etmektedir. Eserlerin "muğlak birtakım kelimeler, tabirlerle" dolu olmasından, "bazı hurâfat mecmuası düzme kitapların" çocuk yetişkin fark etmeksizin ellerinde bulundurulmasından da rahatsızlık duymaktadır. Ona göre "Târih-i İslâmî harfiyen ezber bildiği halde Hz. Muhammet (s.a.v.)'i sathî bir surette bile anlamamış biçare" öğrenciler yok değildir. Bu sebeple tarih için önemli olan bir ezber usûlü değil onu sevdiren ve anlaşılmasını kolaylaştıran bir usûlün benimsenmesidir. Hz. Adem'in yaratılışı ile başlanılan eserde sırasıyla Hz. İsa'ya kadar -ekseriyetle Kur'an-ı Kerim'de- zikredilen peygamberler hakkında oldukça muhtasar bilgi verilmektedir. Buraya kadarki bölümlerde her peygambere açılan bahisler hulasa edilmekte ve sualler sorulmaktadır. Eserin ikinci bölümünde ise Araplar ve Arabistan coğrafyası hakkında kısa bir bilginin ardından Fil Vakası, Hz. Peygamber dönemi çok kısaca işlenmektedir. Her biri ayrı başlıklar altında değerlendirilen Hulefâ-yi Râşidin dönemi (Hz. Hüseyin de dahil) ve sonrasındaki Emevi, Abbasi, Endülüs Emevileri ve Tavaif-i Mülûk dönemleri hakkında ikişer sayfayı geçmeyen bilgiler verilmektedir. Oldukça sade bir dil kullanılan eserde, müellifin tarihi hadiselerle -özellikle Emeviler'e- yönelik tenkitlerine de şahit olmaktadır.

36. H. Hamdi Uşşakî, *Yeni Târih-i İslâm*, c. I, İstanbul: Tanin Matbaası, 1330, 289 s.

Medâris-i Âliyede okutulmak üzere "fünûn-i sâireden" de faydalanılarak kaleme alındığı ifade edilen eserde "medhal" başlığı altında tarih usûlü üzerinde durulmakta, genel olarak Tarih ilminin özeldede İslam Tarihinin ehemmiyeti ve faydasından bahsedilmekte, tarihin sahasından söz edilmektedir. Giriş bölümünde ayrıca tarihin çeşitli tanımları üzerinden okuyucuya bir tarih perspektifi sunulmaya çalışılmaktadır. Ele aldığımız bu ciltte hilkatten başlanarak Peygamberler tarihi hakkında geniş bilgiler verilmektedir. Eserde israiliyata yönelik bir dikkat vurgusu söz konusu olmakla birlikte özellikle İsrailoğulları bahislerinde yer yer Tevrat'a atıfların yapıldığı da görülmektedir. Eserin birinci cildi Hz. İsa sonrasında ortaya çıkan Hıristiyan mezhepleri arasındaki ihtilaflar ve

İzmit Konsili ile bitmektedir. Bazı araştırmalarda söz konusu eserin ikinci cildine dair atıflar yapılsa da³² yaptığımız kütüphane taramalarında eserin ikinci cildini maalesef bulamadık.

37. Midhad Sadullah [Sander], *Haritalı ve Resimli Yeni Târih-i İslâm*, [İstanbul]: Vezirhân 58 Numaralı Matbaa, 1331, 191 s.

Bir ders kitabı olarak kaleme alınan eserde, “Tarihe ait bazı malumat” başlığı altında kısaca tarihin tarifi, faydası, taksimi hakkında bilgiler verilmektedir. Eserin ilk kısımda “Târih-i Enbiyâ” başlığı altında hilkatten itibaren Hz. Peygamber’e kadar gelen Peygamberler tarihi ele alınmıştır. “Târih-i İslâm” başlıklı ikinci kısımda ise, İslamiyet’in ortaya çıktığı Arap Yarımadası ve Araplar hakkında bilgilerle başlanarak Hz. Peygamber’den Osmanlıların ortaya çıkışına kadarki siyasi tarih ağırlıklı bir metin inşa edilmiştir. Bu kısımda, Hulefâ-yi Râşidîn, Emeviler, Abbasiler, Endülüs Emevileri, Müslüman hanedanlıklar, Haçlı Seferleri ele alınmış ayrıca “İslam Medeniyeti” hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Maddeler halinde kaleme alınan eserde, diğer ders kitabı mahiyetindeki İslam tarihi eserlerinde olduğu gibi konu başlıklarının sonunda konuyla alakalı sorulara da yer verilmiştir. Ayrıca metin içerisinde geçen bazı terkipler ve kelimeler için dipnotta açıklamalar yapılmaktadır. Metin içerisinde konuların sonunda “muhakemat” a yer verildiği gibi ara ara meselelerle irtibatlı tarihi hikayeler de okuyucuya sunulmuştur. Eserin kapağında belirtilen “herkesin anlayabilmesi için gayet sâde ve selis bir üslup” vurgusunu metinde görmek mümkündür.

38. Tâhirülmevlevî, *Târih Hulâsaları*, [Dersâdet]: Matbaa-i Amedi, 1331, 47 s.

“Medâris-i İslâmiye Talebelerine” hitaben kaleme alınan metinde ilk olarak Arap kavimleri dört sınıfa ayrılarak (Bâide, Âribe, Müsta’ribe, Müsta’cibe) incelenmekte, Arap idarelerinden bahsedilmekte ve sonrasında da Hz. Peygamber’in soyu hakkında bilgiler verilmektedir. Giriş bilgilerinin akabinde ise “Asr-ı Saadet” serlevhası altında Hz. Peygamber’in doğumundan vefatına kadarki dönem sade bir dille muhtasar ve öz bir şekilde kaleme alınmıştır.

39. İhsan Şerif, *Çocuklara Târih Dersleri*, Dersâdet: y.y., 1331, 78 s.

Maarif tarihinin önemli simalarından olan İhsan Şerif Saru, Mekâtib-i Sultanîyye ve İbtidaiyye’de okutulmak üzere kaleme aldığı eserinde, Hulefâ-yi Râşidinden başlayarak akabinde sırasıyla “Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Hamza, Hz. Halid b. Velid, Halid b. Ebû Eyyûb el-Ensâri, Sa’d b. Ebi Vakkas, Ömer b. Abdülaziz, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Musa b. Nusayr – Tarık b. Ziyad, Me’mun, Hazret-i İmam-ı A’zam, Selahaddin Eyyûbi - Kılıç Arslan, Harun Reşid, Abdurrahman el-Gâfiki,

32 Mehmet Çoğ, kaleme aldığı çalışmasında bu eserin toplamda 400 sayfa olmak üzere iki ciltten müteşekkil olduğunu ilk cildin Hz. Muhammed’e kadarki Peygamberler zamanına ikinci cildin ise İslamiyet öncesi Arap tarihi ve Hz. Muhammed’in dönemine ait olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Çoğ, *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği*, 74.

Abdurrahman-i Sâlis, Timurlenk, Emir Nevruz, Cengiz, Ebû Müslim Horasanî, Celaledin Harizmşâhi, Hulâgü, Ertuğrul Gazi, Sultan Osman, Barbaros Hayreddin, Turgut Reis, Fatih Sultan Mehmet, Şehzade Süleyman Paşa, Alemdar Mustafa Paşa, Hacı İlbey, Sırsındığı Muharebesi, Birinci Kosova Muharebesi, Alaaddin Paşa, Seydî Reis, İbn Kemal, Zenbilli Ali Efendi, Yavuz Sultan Selim, Sokullu Mehmet Paşa, Kanuni Sultan Süleyman, Köprülü Mehmed Paşa, Kuyucu Murad Paşa, Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa, Köprülüzâde Fazıl Mustafa Paşa, Cezzar Ahmed Paşa, Yıldırım Sultan Beyazıd, Mustafa Reşid Paşa, Mithat Paşa, Gazi Osman Paşa, Selim-i Sâlis ve Nizâm-ı Cedid, Tiryaki Hasan Paşa, Kırım Muharebesi, Son Osmanlı ve Rus Muharebatı, İlan-ı Hürriyet 10 Temmuz 1324, Trablusgarp Muharebesi ve Balkan Muharebesi” gibi kişiler ve hadiseler hakkında menkıbevi bir anlatım sunmaktadır.³³ Metin akışında kronolojiye uyulmaması ve özellikle meşrutiyet döneminin “adalet, hürriyet” gibi yaygın ifadelerinin kullanılması dikkat çeken hususlardır.

40. Ali Cevad, *Musavver Târih-i İslâm ve Mehd-i Medeniyet-i Arabistan*, c. I, İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332, 270 s; c. II, İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332, 302 s.

Son dönem Osmanlı'nın önemli coğrafyacılarından Ali Cevad Bey tarafından kaleme alınan eserde çalışmanın kapsamı ve eserin kıymetine dair kitabın iç kapağında şu ifadeler yer verilmektedir: “Arabistan'ın takisimat-ı kadîme ve hâzırası – İklim ve mahsulat – Kable'l-İslâm Arap hükümetleri – Şedâd, Zülkarneyn, Belkis vesaire – Vak'a-i ashab-ı fil ve Ebrehe – Zuhûr-u İslâm ve velâdet-i seniyye-i nebeviyye – Zaman-ı Saadet-i iktiran Hazret-i Muhammed – Gazavât-ı celile-i cenâb-ı Peygamberî – Hulefâ-yi Râşidin – Mulûk-i Emeviye ve hulefa-yi Abbasiye – Medeniyet-i şarkiye ve garbiyenin mukayesesi vesairden bâhis şimdiye kadar misli vücûda gelmemiş eserdir.” Eserin içeriğine dair bu bilgiler zikredilse de incelenen iki ciltte konuların yarım kaldığı anlaşılmaktadır. İki kısımdan müteşekkil ilk ciltte ilk olarak Arabistan'ın siyasî, coğrafi ve sosyo-kültürel tarihi mufassal bir şekilde incelenirken ikinci kısım ise İslamiyet'in ortaya çıkışı ve Hz. Peygamber'in doğumundan hicretin başlangıcına kadarki tarihi süreç ele alınmaktadır. Hicretin başlangıcı ile başlayan ikinci cilt Hz. Peygamber'n vefatı ile nihayete erdirilmektedir. İkinci cildin sonunda Hz. Peygamber'in tekfini, defni ve halife seçimlerine dair yaşanan tartışmaların yakında neşredilecek “Tarih-i Hulefâ”nın ilk kitabında ele alınacağı zikredilmiştir. Eserde 30'a yakın kullanılan görsellerde Arabistan'daki şehirlere, kutsal mekanlara, tarihi yapılara ve insanların kıyafetlerine dair çizimler ve fotoğraflar yer almaktadır. Müellif ekseriyetle Hz. Peygamber'in nübüvvet sonrasındaki hayatını seriyye ve gazveler üzerinden işlemektedir.

33 Eserin ikinci baskısında (Dâruhilafetiliyye: Kanaat Matbaası, 1334) metin akışı içerisinde ayrıca bazı şahıslara ait görsellere de yer verilmiştir.

41. Ahmed Hâlid [Yaşaroğlu] (Muallim), *Muhtasar Târih-i İslâm*, İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1332, 185 s.

Meşihat-ı İslâmiye ders vekâleti tarafından medreselerin birinci sınıflarında okutulmak üzere kabul edilen eser, Arabistan coğrafyası ve Araplar hakkında kısa bir giriş ile başlayarak sırasıyla Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidin, Emeviler, Abbasiler dönemi ile devam etmekte ve Abbasi döneminde kurulan başta Endülüs Emevileri olmak üzere dönemin Müslüman hanedanlıklarının siyasi tarihleri ele alınmaktadır. Eserin nihayetinde ise Haçlı seferleri ve İslam medeniyeti hakkında bilgiler verilmektedir. Müellif, İslam medeniyeti bahsini işlerken, modern Batı medeniyetinin temellerinin İslam medeniyeti ile atıldığını dolayısıyla dönem Müslümanların cehaletten kurtulmaları gerektiğini ifade ederek eserini "Müslümanlar uyanınız!" çağrısıyla bitirmektedir.

42. Ali Reşad, *Çocuklara Tarih Dersleri: İslâm, Türk ve Osmanlı Meşâhiri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332, 115 s.

Dârülfünûn Ortaçağ ve Yeniçağ Tarih müderrislerinden Ali Reşad Bey'in Mekâtib-i Sultaniye ikinci sene Tarih dersi programına göre kaleme aldığı bu eseri, muhteva bakımından İhsan Şerif'in kaleme aldığı *Çocuklara Tarih Dersleri* kitabıyla neredeyse birebirdir. Şerif'in eserinden farklı olarak "Fatih Sultan Mehmet, Son Osmanlı ve Rus Muharebatı, İlan-ı Hürriyet, Trablusgarp Muharebesi ve Balkan Muharebesi" başlıkları incelenmiştir. Metin içerisinde ayrıca yer yer görsellere de yer verilmiştir.

43. Celal Nuri, *Hâtemu'l-Enbiyâ*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1332, 327 s.

"Hazret-i Peygamber'in zamanını, muhitini, ırkını, efkârını, hissiyatını, ashabını tedkikten sonra bir takım tefahhusât-ı ruhiyeye girişeceğiz. Asker kumandanı, reis ve imam-ı hükûmet, vâzi-i kânun, bâni-i devlet, diplomat, siyasi, müdir ve müdebbir, müdevvin-i usûl-i ahlak, şâri', kelimenin mâna-yı gayr-i Kur'aniyesiyle şâir, hekîm, ferd, ilâ-âhirihi, olmak üzere Muhammedu'l-Mustafa'yı tasvir ve mehmâemken, şekl-i sabîhini tariften sonra en esaslı noktaya geleceğiz: Beşeriyete dîn-i kat'isini veren Hazret-i Muhammed'i mütalaa edeceğiz." Mahmud Es'ad efendiye ithafen kaleme aldığı mukaddimesinde bu sözlere yer veren Celal Nuri, nasıl bir siyer metni inşa ettiğine açıkça işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in ictimaî, ahlakî, siyasî ve idarî yönlerinin, en genel ifadeyle beşerî yönünün öne çıkarıldığı bu eser, hem II. Meşrutiyet dönemi hem de Cumhuriyet döneminde kaleme alınan Hz. Peygamber'in beşerî özelliklerinin öne çıkarılarak kaleme alınan eserlerin ilk örneğini teşkil etmektedir. Kitapta öncelikle Hz. Peygamberin münasebet kurduğu toplumsal ve siyasal muhit detaylı olarak ele alınarak akabinde onun genel tarih ve dinler tarihi bakımından oynadığı rol üzerinde durulmaktadır. Döneminin İslâm tarihi metinlerinden farklı olarak Hz. Peygamber'in dehası, mizacı, seciyeleri işlenmekte akabinde de siyasî, askeri

liderliği üzerinde durulmakta ve en nihayetinde tarihteki bazı din adamlarıyla (Sakyamoni Buda, Pavlus, Pierre l'Ermite, Saint Augustine, Martin Luther vd.) kıyaslanmaktadır. Eserde ayrıca Gustave le Bon, Ernest Renan, Reinhart Dozy gibi birçok batılı müellifin fikirlerine atıflar yapılarak değerlendirilmektedir.³⁴

44. Lütfullah Ahmed, *Hayat-ı Hulefâ-yi Râşidîn: Hayat-ı Hazret-i Ebû Bekir es-Sıddık, Dersaadet: Maarif Kütüphanesi, Necm-i İstikbal Matbaası, 1332, 81 s.*

"Hayat-ı Hulefâ-yi Râşidîn" serisinin ilk kitabı olan eserde, Hz. Ebû Bekir'in Sakifetü Benî Sâide'de hilafete seçilmesinden itibaren irtidat hadiselerinden Kur'an'ın toplanmasına ve fetih hareketlerine kadar birçok mesele ele alınmaktadır. Eserin nihayetinde bulunan "Ebû Bekir es-Sıddık'ın Hayat-ı Hususiyesi" başlığı altında ise, onun hilafet öncesi hayatı ve şahsiyeti incelenmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn serisinin³⁵ ilk kitabı olarak kaleme alınan eserin mukaddimesinde, Hulefâ-yi Râşidîn'in döneminin önemine vurgular yapılmakta ve bu seri kaleme alırken kullanılan İslâm ve Batı kaynakları³⁶ zikredilmektedir. Lütfullah Ahmed, metin içerisindeki bazı meseleler hakkında yer yer dipnotta izahatta da bulunmaktadır.

45. Lütfullah Ahmed, *Hayat-ı Hulefâ-yi Râşidîn: Hayat-ı Hazret-i Ömerü'l-Fâruk, Dersaadet: Maarif Kütüphanesi, Kader Matbaası, 1332, 82-164 s.*

Hz. Ömer'in hilafet dönemini üç bölümde ele alan müellif, ilk bölümde Hz. Ömer'in hilafete geçmesinden hilafetin dördüncü senesine kadar cereyan eden hadiseleri (Dimaşk'ın Fethi, Sebepleri ve sonuçlarıyla Kadisiye Savaşı, Basra şehrinin kurulması, Beytül-Makdis'in ele geçirilmesi vd.), ikinci bölümde hilafetin dördüncü yılından yedinci yılına kadar (h. 16-19) meydana gelen olayları (Sasânîlerle mücadele, Musul'un fethi, Kufe şehrinin inşası, Namaz vakitlerinin tayini ve hicri takvimin kullanılması, Humus Savaşı, Irak'ta askeri hareketler ve Huzistan'ın fethi vd.) ve son bölümde ise hilafetin yedi ve onuncu seneleri (h. 19-23) arasındaki süreci (Mescid-i Nebevi'nin genişletilmesi, Nihavend'in fethi, Azerbaycan'ın Fethi ve Hemedan ayaklanması vd.) işlemektedir. Hz. Ebû Bekir'e dair kitabında olduğu gibi eserin "Ömerü'l-Faruk'un Hayat-ı Hususiyesi" başlığı altında Hz. Ömer'in doğumundan hilafet öncesi hayatına ve şahsiyetine dair bilgiler sunulmaktadır. Eserde, bazı meselelere izahatta bulunmak, bazı kelimelerin anlamlarını vermek üzere yer yer dipnot kullanılmaktadır.

34 Eser ve müellif hakkında hazırlanan bir yüksek lisans çalışması için bkz. Habip Demir, *Celal Nuri (İleri) ve İslam Tarihçiliği*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

35 Dört kitap olarak planlanan serinin bu ilk kitabında, her eserin içeriği detaylı olarak paylaşılmıştır. Yapılan araştırmalarda, Lütfullah Ahmed'in sadece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dair eserleri kaleme alabildiği görülmüş Hz. Osman ve Hz. Ali'ye dair kaleme almayı planladığı eserlere dair içerik haricinde bir bilgiye ulaşılamamıştır.

36 Zikredilen bazı kaynaklar şu şekilde ifade edilebilir: *Kitabu Ravzateyn fi Ahbârî'd-devleteyn, Kitabu'l-Evâil* (gayri matbû), *Kitâbu'l-egâni, Tarihu Ebu'l-fidâ, Futuhu'l-buldân, Mu'cemu'l-buldân, el-Kâmil fi't-tarih, Mukaddime, Mürûcû'z-zehab, Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, Henri Lammens, *Hükûmet-i Ashab-ı Selâse* (Beyrut Baskısı), Sedillot, *Historie des Arabes*, Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes* vd.

46. Esad, *Tahlilî ve Tenkidî Târih-i İslâm*, I. Cild, Dârulhilâfetülaliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336, 146+3 s.³⁷

Eser, klasik bir siyasî tarih metni olmaktan ziyade gerek içerdiği konularla gerekse usûlüyle bir İslam siyaset felsefesi, İslam Medeniyet tarihi metni muhtevasını da taşımaktadır. İki bölümden müteşekkil eserin “İslam’ın teşkil ettiği hey’et-i siyasiyenin derece-i vus’at ve şevketi” başlığını taşıyan ilk bölümünde ağırlıklı olarak İslam siyaset düşüncesi incelenmektedir. Bu bölümde Uhuvvet, müsavaat, adalet ve istibdad gibi II. Meşrutiyet dönemi sıkça kullanılan sloganlara atıflar yapılmakta, “İslam’da uhuvvet” ve “İslam’da Müsavaat” gibi başlıklar atılmaktadır. İkinci bölümü ise Arap yarımadası ve kabileleri, İslam öncesi Arapların sosyo-kültürel tarihinden başlayarak Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidin dönemi ile devam etmekte ve Emeviler ve Abbasiler dönemi ile nihayete erdirilmektedir. Abbasi hilafeti ele alınırken aynı zamanda çok kısa bölümler halinde Abbasi hilafetine bağlı kurulan Müslüman devletler hakkında da kısaca bilgiler verilmektedir. Söz konusu metni dönemin diğer İslam tarihi metinlerinden farklı kılan husus hiç şüphesiz takip ettiği usûldür. Hz. Peygamber’den Abbasiler’e kadar ele alınan her dönemi siyasi, iktisadi, askeri, sosyo-kültürel olarak ayrı ayrı tahlil etmektedir. Ayrıca “hayat-ı aile ve kadın” gibi güncel meselelerle de irtibatlı müstakil başlıklar açılmaktadır. Metinde içerisinde siyasi hadiseler ele alınırken meselelerin genel İslam hukuku çerçevesinde değerlendirmeleri de yapılmaktadır. Örneğin; Bedir gazvesini anlattığı bölümde İslamiyet’in diğer devletlerin savaş hukuklarından nasıl ayrıştığına dair hususlar dile getirilmektedir. Müellif, eserine vermiş olduğu isme riayet ederek metinde sık sık tahlil ve tenkidlerde bulunmakta, Corci Zeydan’ın *İslam Medeniyeti Tarihi* ve İbn Haldun’un *Futuhâtü’l-Mekkiye* adlı eserinden alıntılar yapmakta ve ayrıca yer yer -özellikle Hz. Peygamber’in ahlakını ele aldığı bahiste- hadis metinlerinden ıktibasta bulunmaktadır. Eserin kapağında belirtilen cilt sayısı metnin devam ettirilmesi gayesini gösterse de ikinci cildine rastlanmamıştır.

37 Bu eserin müellifi hakkında bazı araştırmalarda ciddi bir bilgi karışıklığı söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Eserin kapağında da görüleceği üzere bu metnin müellifi, Meclis-i Âyan Tahrirat Mümeyyizi ve Medresetü’l-Vâizin Tarih-i İslam ve Tarih-i Edyan müderrisliği yapan, Bursalı Mehmet Tahir’e göre Amasyalı olduğu belirtilen Mekteb-i Mülkiye mezunu Esad Bey olmasına rağmen, bazı çalışmalarda eserin Seydişehirli Esad Efendi’ye nispet edildiği görülmüştür. Müellifin, *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i Edyan* (Dârulhilâfetülaliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336) adıyla da farklı bir eseri bulunmaktadır. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1342), III/24. Eserin, Mahmud Esad Seydişehirî’ye ait olduğunu ortaya koyan ve bu metin üzerinden tarihçiliğini değerlendiren bir çalışma için bkz. Ali Erdoğan, *Mahmud Esad Seydişehirî: Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliği’ndeki Yeri*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 51-53; Bu eserin gerek modern tarih telakkisinin kıymetli bir örneği olması gerekse dönemin önemli müelliflerinden İzmirlî İsmail Hakkı tarafından tenkide tabi tutulması hakkında müstakil bir araştırma yapılmasını elzem kılmaktadır. İzmirlî İsmail Hakkı’nın 12 Kânun-ı Sâni [1332 tarihli tenkid yazısı için bkz. İzmirlî İsmail Hakkı, *Tahlilî ve Tenkidî Tarih-i İslam Tenkidî* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirlî İsmail Hakkı Bey, 03757), 10; İzmirlî İsmail Hakkı Bey’in tenkid yazısının tarihi ve tenkid metninde zikredilen sayfa numaraları ile metindeki sayfa numaralarının uyumsuzluğu dikkate alındığında değerlendirmeye aldığımız bu nüshanın ikinci baskı olma ihtimali bir hayli fazladır.

47. Midhad Sadullah [Sander]-Muallim A[abdür-rauf] Memduh-Muallim Ahmed Halid [Yaşaroğlu], *Küçük Mekteplilere İslam Büyükleri*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1337, 47 s.

Eserin mukaddimesinde yer verilen “Bizden evvel gelen insanların başından neler geçmiş olduğunu, onların nasıl ileri gittiğini, neden mahvolduklarını, bugünkü icadların nasıl vücuda geldiğini, ecdadımızı, milletimizi, vatanımızı bize ‘tarih’ öğretir.” ifadeler metnin neden kaleme alındığına dair bir ipucu vermektedir. Nitekim her milletin kendi büyüklerini tanıması ve onlara benzemesi gerektiğini savunan müellifler bu çerçevede “İslam Büyükleri” olarak zikrettikleri bazı isimleri ele almaktadırlar. İhsan Şerif’in çocuklar için kaleme aldığı eserinde yer alan çoğu kişileri zikretmekle birlikte iki eser arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Bu eserde yer alan Orhan Gazi ve Sultan Murad Hüdavendigâr bahisleri İhsan Şerif’in eserinde bulunmazken, İhsan Şerif’in işlediği Cengiz, Ebû Müslim Horasanî, Celaleddin Hârizmşah, Hülâgû Sırp Sındığı Muharebesi, Birinci Kosova Muharebesi, Alaeddin Paşa, Seydî Reis, Cezzar Ahmet Paşa, Yıldırım Sultan Bayezid, Midhat Paşa, İlan-ı Hürriyet 10 Temmuz 1324, Trablusgarp Muharebesi ve Balkan Muharebesi bahisleri bu eserde yer verilmemiştir. Eserde İhsan Şerif’in aksine kronolojik bir sıralamanın yer aldığı da görülmüştür.

48. Hüseyin b. Tevfik el-Konevî, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye ve Şemâil-i Şerife-i Mustafaviyye*, İzmir: Ahenk Matbaası, 1338, 272 s.

Fatih Dersiâmlarından olan müellif, eserine verdiği isimden hareketle ilk olarak “Siyer-i Nebeviyye” ve “Şemâil-i Şerif”nin ne demek olduğu hangi konuları ihtiva ettiğini ele almaktadır. “Siyer-i celile-i nebeviyye ve Şemâil-i aliyye-i Mustafaviyye’yi öğrenmek isteyen ihvân-ı dinimizin kolaylıkla okunup anlaşılacak bir siyer kitabı bulmak hususunda müşkilata maruz kaldıkları görülmektedir” ifadeleriyle bir nevi eseri kaleme alma sebebini ortaya koyan yazar, ayrıca genelde var olan siyer kitaplarının Arapça yahut Türkçe olarak kaleme alınanların da “tarz-ı kadîm üzere muğlak ibarelerle” kaleme alınmış olmasından mütevellit o tarz metinlerin anlaşılmasının zor olduğunu belirtmektedir. Formalar halinde neşredilen eserde, her ne kadar yazar tarafından Siyer-i Nebeviye kısmının Hz. Peygamber’in doğumundan vefatına kadar dört ana bölümden müteşekkil olacağı belirtilse de gerek elimizdeki nüshadan ve gerekse yaptığımız araştırmalardan hareketle eserin yarım kaldığı kanaati hâkim olmuştur. Hz. Peygamber’in soyu ve Mekke’nin durumu ile başlayan eser hicret dönemi ile yarıda kalmaktadır. Müellif girişte, Hulefâ-yi Râşidin menkıbeleri ve İslamiyet’in asırlar boyunca yayılışını ve günümüzde Asya, Afrika ve Avusturalya’daki durumunu inceleyen ayrı ayrı risaleler de kaleme alacağını belirtse de bu konuları içeren matbu çalışmalarına rastlayamadık.

49. Ömer Ziyaeddin [Dağıstâni], *Kitâbu'l-Mu'cizât li-cemî'i'l-enbiyâ*, Şehzadebaşı: Evkâf Matbaası, 1338/1340, 123 s.

Nakşî-Halidî meşayihinden Ömer Ziyaeddin Efendi, İbn İshak İbrahim b. Muhammed b. Halef b. Hamedân'ın *Mu'cizâtü'l-enbiyâ ala sebîlü'l-ih̄tisâr* başlıklı eserinden derleyerek kaleme aldığı çalışmasında Hz. Adem'den başlayarak Hz. İsa'ya kadar yirmiye yakın peygambere ait yaklaşık yüz farklı hissi mucizenin nasıl gerçekleştiğini ve bunların bir benzerinin Hz. Peygamber'de nasıl zuhur ettiğini aktarmaktadır. Ömer Ziyaeddin Efendi, esas aldığı metinde Peygamberlerin mucizeleriyle ilgili Arapça kısmı alıntılanmakta akabinde tercüme ve şerh düşmektedir. Şerh düştüğü kısımlarda ekseriyetle "mütercim" ifadesine yer vermekle birlikte zaman zaman doğrudan notlar düştüğü de gözlenmiştir. Ömer Ziyaeddin'in vefatına müteakib neşredilen bu eserin girişinde ayrıca Ziyaeddin Efendi'ye ait üç sayfalık bir terceme-i hâl metni de bulunmaktadır.

50. Aksekili Mustafa Hakkı b. Ahmed Rüşdü, *Ecmelü's-siyer li-ekmeli'l-beşer*, İzmir: Marifet Matbaası, [1337/1338]/1340, 55+6 s.

Ödemiş kazası merkez müderrisi Aksekili Mustafa Hakkı, mektep ve medreselerde okutulmak üzere kaleme aldığı eserinde, Hz. Peygamber'in nesebinden başlayarak hayatını kronolojik bir şekilde kısaca ele almakta akabinde de şemâiline dair bilgiler vermektedir. Müellif eserini, *Evcezû's-siyer*, *Akvemu's-siyer*, *Hulâsatu's-siyer*, *Kitâbu'l-vefâ*, *Kitâbu'ş-şifâ*, *Ramûzü'l-ehâdis*, *Şemâil-i Tirmizî*, *Savâbu'l-keîâm fi akâidi'l-İslâm* gibi eserlerden hulasa ederek ve ictibasta bulunarak ortaya koyduğunu zikretmektedir. Eserin sonunda ayrıca Ödemiş Dâru'l-mekârim İbtidâi Mektebi'nin 25 maddelik dâhili nizamnamesi yer almaktadır.

51. M. Şemseddin [Günaltay], *İslâm Târihi*, Birinci Kitap, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338/1341, 416 s.

Şemseddin Günaltay "vesâik itibariyle şark menâbî'ine, usûl itibariyle de garp müelliflerine istinad ederek" kaleme aldığı eseriyle İslam tarihi alanında hissettiği ciddi bir boşluğu doldurmayı hedeflemiş bu çerçevede yarım kalan bir teşebbüste bulunmuştur. Eserin mukaddimesinde, İslam tarihinin dolayısıyla Hz. Peygamber'in ortaya çıktığı dönemde beraberinde zuhur eden siyasî, idarî, askerî, adlî, malî, ilmi ve dinî faaliyetleri tam olarak anlamak için İslamiyet öncesi Arap tarihini tedkik etmek gerektiği belirtilerek eserin sebep-i telifi ortaya koyulmuştur. Nitekim bu çerçevede müellif, İslamiyet öncesi Arap yarımadasındaki kabilelerden devletlere, şehirlerin tarihinden, tarihi olaylara kadar birçok meseleyi geniş mahiyette ele almıştır. Günaltay, eserini kaleme alırken birçok Müslüman tarihçilerden (Mes'udi, Dineverî, Ya'kubî, İbn Esir, Makrizî, Yakut el-Hamevi, İbn Haldun, Hemedanî, Ebu'l-Fida vd.) istifade ettiği gibi bazı müsteşriklerden (Eduard Glazer, Max Muller, Rene Dussaud, Clement

Huart vd.) de yararlandığını zikretmektedir. Metin içerisinde ayrıca bazı haritalar, çizimler ve fotoğraflar da yer almaktadır.

Sonuç Yerine

II. Meşrutiyet dönemi sonrası ortaya çıkan matbuat hürriyeti, her sahada olduğu gibi İslam Tarihi sahasında da yansıması görülmüştür. Farklı düşüncelere mensup birçok erbâb-ı kalem tarafından elliye aşan Türkçe İslam tarihi metni neşredilmiş ve bu metinler kendilerine has özellikleri ile okuyucuyla buluşmuştur. Bu bibliyografya çalışmasının kapsamı bakımından söz konusu her bir eseri detaylı bir şekilde analiz etmek elbette mümkün olmasa da bu metinlerin muhteva ve usûl açısından öne çıkan özellikleri yansıtılabilmektedir. Yapılan incelemelerde bu eserlerin, II. Meşrutiyet dönemi siyasi düşüncenin örnek metinleri olarak okunabileceği gibi aynı zamanda dönemin tarihçilik düşüncesinin yansımaları olarak da tahkik edilebileceği görülmüştür. Eserler üzerine yapılacak geniş çaplı incelemelerde Meşrutiyet düşüncesinin, daha da özelde “hürriyet”, “adalet” ve “müsâvat” konularının İslam Tarihi metinleri üzerinden nasıl bir okuması yapıldığını, dönemin hassas mevzularının, olaylarının İslam tarihindeki hadiselerle nasıl bir bağlantı kurarak (31 Mart Hâdisesi - Mescid-i Dırar, Mute Savaşı – Girid Meselesi) izah edildiği müşahede edilecektir. Aynı şekilde dönemin yaygın düşüncelerinden pozitivizmin ve bunun bir neticesi olarak bilimsel tarih telakkisinin, söz konusu metinlerde kaynak tercihlerinden, benimsenen usûle kadar nasıl bir etki yarattığı net bir şekilde görülecektir.

Kaynakça

- Avlonyalı Süreyya Bey. *Osmanlı Sonrası Arnavutluk (1912-1920) – Hatırat ve Terâcim-i Ahvâl*. haz. Abdülhamid Kırmızı, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Baş, Eyüp. "Târih-i Osmânî Encümeni Kurucularından Efdaleddin (Tekiner) Beyin Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2005), 167-204.
- Birinci, Ali. "Osmanlı Devletinde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal". *TALİD*, IV/7 (2006), 314-329.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342.
- Çog, Mehmet. *II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Tarihçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Demir, Habip. *Celal Nuri (İleri) ve İslam Tarihçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Erdoğan, Ali. *Mahmûd Es'ad Seydişehirî: Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliği'ndeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Erken, Mehmet. "Naci Kasım Açikel (1884-1963)". *Müteferrika* 57 (2020/1), 247-253.
- Ertürk, Bayram Eyüp. *Ali Reşat ve Tarihçiliği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Hacısmailoğlu, Muhammed İhsan. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Türklerinde Siyer Yazıcılığı (1839-1923)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Hanioğlu, Şükrü. "Meşrutiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXIX, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 388-393.
- Hatipoğlu, İbrahim. "'Osmanlı Aydınlarınınca Dozy'nin Tarih-i İslâmiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), 197-213.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Tahlili ve Tenkidi Tarih-i İslam Tenkidi*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bey, 03757, 10.
- Kara, İsmail. "Osmanlı-İslâm Dünyasında Yeni Tarih Telakkileri Şehbenderzâde Örneği". *Din ve Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012. 104-118.
- Karagözoğlu, Gülşen. *Zakir Kadiri Ugan Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve İslam Tarihi Çalışmalarındaki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kemikli, Nesime Beyza. *Meşrutiyet Dönemi Türkçe Siyer Yazıcılığı Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Köprülüzâde, Mehmed Fuâd. "Tedkik ve Tenkîd: Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında". *Bilgi Mecmuası* I/2 (Kanûn-i Evvel 1329), 185-196.
- Mutman, Mehmet Lütfü. "İbrahim Cudi Efendi", *Ülkü* IV/39 (Mart 1950), 20.
- Nüzhet. *Yeni Küçük Osmanlı Tarihi*. Dersaadet: Tevfik Kütüphanesi, 1325.
- Sarıbaş, Erdal. *Ali Seydi Bey'in Tarih Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Tâhirülmevlevî, "Târih-i İslâm Sahâifinden: İslâm'ın İlk Alemi ve İlk Alemdârı", *Beyânu'l-Hak*, I/13 (15 Kânun-i Evvel 1324), 278-280
- Tâhirülmevlevî. *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri*. 2. Baskı. İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.
- Yenilmez, Hasan. "II. Meşrutiyet Dönemi İslam Tarihi Metinlerinde Usul Tartışmaları", *Osmanlı'da İlm-i Târih*. ed. Ercüment Asil v.dğr.. 157-176. İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2023.
- Yenilmez, Hasan. *II. Meşrutiyet Dönemi İslam tarihi yazıcılığında oryantalizm etkisi: Dozy reddiyeleri örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldız, Güllü. "'Devr-i Cedid" ve Din: Sultan Reşad Döneminde Siyer Tartışmaları". *Sultan V. Mehmed Reşad ve Dönemi*. Ankara: TBMM Milli Saraylar, 2018, 1028-56.
- Yıldız, Güllü. "II. Meşrutiyet Dönemi Siyer Müellifleri Arasında Geleneğin Sesi: Düzceli Yusuf Suad", *DİVAN XV/29* (2010/2), 63-93.
- Yıldız, Güllü. "İki Siyer Tek Müellif: Düzceli Yusuf Suad'ın Siyer Telifleri", *Otur Baştan Yaz Beni*. ed. Abdülhamid Kırmızı. İstanbul: Küre Yayınları, 2013, 227-272.

İbn Haldûn'un Düşünce Dünyasında Tarihin Nedenselleştirilme Çabası Bağlamında Devletlerin İnkırazı Meselesi*

The Problem of the Collapse of States in the Context of the Effort to Rationalize History in Ibn Khaldun's Thought World

Yusuf ÖTENKAYA

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Orta Çağ
Tarihi Anabilim Dalı

Res. Asst. PhD., Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Medieval History

Zonguldak/Türkiye

yusufotenkaya@beun.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6721-4888

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 29.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted : 21.05.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 63-90

Atıf / Cite as

Ötenkaya, Yusuf. İbn Haldûn'un Düşünce Dünyasında Tarihin Nedenselleştirilme Çabası Bağlamında Devletlerin
İnkırazı Meselesi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 63-90.

Doi: 10.33460/beuifd.1382877

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.

Yayın Hakkı / Copyright*

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın
hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and
conditions of this license.*

Öz: İbn Haldûn, kendinden önceki müverrihlerin rivayeti esas alarak tarih anlatımında
bulunmalarını sorunsallaştırarak bu meseleyi kendi eserinde (Târihu İbn Haldûn: Divânü'l-
müzbte` ve'l-ḥaber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-
zevî's-sulṭâni'l-ekber) tartışıp tarih ilmine yeni bir perspektif kazandırmaya çalışmıştır.
Benimsediği usûl, tarihin nedenselleştirilmesi, öngörülebilmesi ve olgusal işleyişin
belirleyiciliği üzerine kuruluydu. Bu da bir bakıma tarih ilminin hakikate ulaşmanın miyarı

* Bu makalenin problem ve argümanları üzerinde çeşitli müzakerelerde bulunarak bazı ispatların mantıksal karşılıkları ve matematik dildeki gösterimleri hususunda istifade ettiğim Doç. Dr. Can Kızılateşe müteşekkirim. Ayrıca çalışmanın temel iddiaları hususunda kıymetli fikir ve eleştirilerinden yararlandığım Dr. Pamuk Nurdan Gümüštepe'ye teşekkür ederim. Son olarak çalışmayı dakik bir gözlem ile inceleyerek çeşitli tavsiyelerde bulunan isimlerini bilmediğim hakem hocalarıma minnettarım. Elbette, olası eksiklik veya hataların sorumluluğu tamamen bana aittir.

olarak görülmesi anlamına geliyordu. Bu metoda göre tarih, hadiselerin doğruluğunu belirleyen yegâne kıstas hâline gelmekteydi. Bu durum aynı zamanda tarihin, teolojik determinizm anlayışı ile değil, insanın ihtiyarî eylem ve tercihleri doğrultusunda ilerlediğinin göstergesiydi. İnsanın gündelik yaşamındaki tutum ve davranışları, insan ilişkileri, ahlakî prensipleri dikkate alıp almaması gibi pek çok dini/kültürel tavır, onun inşa ettiği devletin geleceğini ilgilendiren hususlardandı. Ancak diğer taraftan İbn Haldûn'un tarih usûlüne ilişkin yapılan çalışmalarda "devletler de insanlar gibidir; doğar, büyür, geriler ve dağılır" şeklinde ön kabul olarak benimsenen anlayışın insanın failliğini ortadan kaldırıp yazgısallığı dikte ettiği görülmektedir. Bu durum her şeyden önce siyasal mekanizmaların hangi illiyetler dahilinde çöküşe uğradığının sosyolojisinin idrak edilmesini zorlaştırmaktadır. Bir başka ifadeyle, İbn Haldûn'a yönelik yapılan bu alımlama biçimi, onun tarih incelemelerinde sıklıkla kullandığı olgusal işleyişin ihmal edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu sorunun önüne geçebilmek amacıyla İbn Haldûn'un bir yöntem olarak tarihi neden/nasıl nedenselleştirdiği üzerinde durularak devletlerin oluş-bozuluşunda teolojik determinizmden ziyade toplumun yaşam tarzındaki değişiklikler vurgulanacaktır. Aynı zamanda İbn Haldûn'un, "insanlar tabiatlarının değil, alışkanlıklarının çocuğudur" fehvasından hareketle devletlerin oluş-bozuluşu insanların ihtiyarî eylemleri ile ilişkilendirilerek benimsenen yaşam tarzlarının ne gibi neticeler doğuracağı ortaya konulacaktır. Çalışmada izlenen temel yöntem, İbn Haldûncu bir perspektif ile tarihi akli ilimler kategorisinde görerek yaşanılâgelen sürecin müspet/menfi neticelerini insan ferdinin bilinçli ya da bilinçsiz eylemleri üzerine kuruludur.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Tarihi, İbn Haldûn, Tarihin Nedenselliği, Determinizm, Fitrat, Oluş-Bozuluş.

Abstract: Ibn Khaldûn problematized his predecessors' narration of history based on narration and discussed this issue in his own work (*Târîhu İbn Haldûn: Dîvânü'l-mübtede` ve'l-ħaber fi eyyâmî'l- Arab ve'l- Acem ve'l-Berber ve men-âşarähüm min-zevî's-sulḫânî'l-ekber*) and tried to bring a new perspective to the science of history. The method he adopted was based on the causalization of history, predictability and the determinism of factual functioning. In a way, this meant that the science of history was seen as the yardstick for reaching the truth. According to this method, history became the sole criterion for determining the truth of events. At the same time, this was an indication that history did not proceed according to theological determinism, but according to the voluntary actions and choices of human beings. Many religious/cultural attitudes such as the attitudes and behaviors of people in their daily lives, human relations, and whether they take moral principles into account were among the issues that concerned the future of the state. Nevertheless, the presuppositional understanding of Ibn Khaldûn's method of history as states are like human beings; they are born, grow, decline and dissolve dictates fatalism by eliminating human agency. Above all, this makes it difficult to comprehend the sociology of the causal mechanisms through which political mechanisms collapse. In other words, this reception of Ibn Khaldûn leads to the neglect of the factual functioning that he often used in his historical studies. Therefore, to avoid this problem, this paper will focus on how/why Ibn Khaldûn causalizes history as a method and emphasize the changes in the lifestyle of the society rather than determinism in the

formation-disintegration of states. At the same time, based on Ibn Khaldûn's idea that people are the children of their habits, not of their natures, the formation-disintegration of states will be associated with people's voluntary actions and the consequences of the lifestyles adopted will be revealed. The main method followed in the study is based on the conscious or unconscious actions of the human by seeing history in the category of rational sciences with an Ibn Khaldûnian perspective and the positive/negative results of the lived process.

Keywords: Medieval History, Ibn Khaldûn, Causality of History, Determinism, Nature, Formation-Disintegration.

Extended Abstract

Ibn Khaldûn problematized his predecessors' narration of history based on narration and discussed this issue in his own work (*Divânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-ẓevi's-sultânî'l-ekber*) and tried to bring a new perspective to the science of history. The method he adopted was based on the causalization of history and the determinism of factual functioning. This meant that the science of history was seen as the yardstick for reaching the truth. According to this method, history became the sole criterion for determining the truth of events. In other words, history did not proceed according to *theological determinism*, but according to the voluntary actions and choices of human beings. Nevertheless, the presuppositional understanding of Ibn Khaldûn's method of history as *states are like human beings; they are born, grow, decline and dissolve* dictates fatalism by eliminating human agency. Moreover, this reception of Ibn Khaldûn leads to the neglect of the factual functioning that he frequently uses in historical studies. Therefore, to avoid this problem, this paper will focus on how/why Ibn Khaldûn causalizes history as a method and emphasize the changes in the lifestyle of the society rather than determinism in the formation-disintegration of states. At the same time, based on Ibn Khaldûn's idea that *people are the children of their habits, not of their natures*, the formation-disintegration of states will be associated with people's voluntary actions and the consequences of the lifestyles adopted will be revealed.

It is clear that Ibn Khaldûn placed causality at the center of his historical narrative. In his view, establishing a causal relationship between events allows history to be included in the category of rational sciences on the one hand, and on the other hand, it provides the possibility of predicting the outcome of events. As a matter of fact, Taha Husayn stated that Ibn Khaldûn, who gave information on how the ideal historian should be, suggested that historians should have a certain causal connection just like in natural sciences or philosophy. In a sense, by adapting the event-cause relationship to history, he stated that revealing the causality of events is the most important thing that the historian should realize. He states that when the cause of events is not explained or when one is not fully aware of it, it is inevitable for one to consider this situation as a coincidence. Since there is no way to achieve predictability where there is coincidence, this situation deprives the individual from comprehending the laws or principles of existence and renders the human intellect inert. Therefore, it is understood that it is of utmost importance to deal with history

in a foreseeable and reasonable medium. In a similar vein, Tarif Khalidi argues that Ibn Khaldūn has a wide-ranging understanding of history, and that history is a science based on human reason on the one hand, and on the other hand, it has a demonstrative aspect within the tradition of philosophy (ḥikamī). According to Muhsin Mahdi, Ibn Khaldūn's main aim is to make history rational, reasonable and provable. Therefore, it is understood that Ibn Khaldūn needed a new methodology in terms of the methodology followed regarding the news (history). While presenting this method, he states that narration, which is the mainstay of the narration of hadith, should not be contented with, and that it is inevitable to take causality as a basis as it is one of the conditions for providing a foreseeable/predictable medium.

On the other hand, Ibn Khaldūn, discussed this issue in his own work (*Tārīḥu İbn Haldūn: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sulṭâni'l-ekber*) in an attempt to causalize the science of history, and argues for all his theoretical approaches such as bedouinism, hadarism, caliphate, property, shar'î/rational administration, nature, luxury (*teraf*), and alienation from the self (moral decadence), he explains history or events in line with causal principles. However, Ibn Khaldūn's assertion that states are like human beings and must eventually collapse allows the secondary literature to examine this issue in a decontextualized deterministic (ijbarî/obligatory) manner. At the same time, it causes the factual situation operating in the background of Ibn Khaldūn's theory of collapse to be neglected or treated in a contradictory manner.

In this study, the issue of the deterministic collapse of states will be discussed and the ways in which Ibn Khaldūn differs from the narrative-based historical narratives of his predecessors, why he attempts to causalize history, and which social transformations lead to the collapse of states will be examined theoretically and empirically.

Giriş

İbn Haldūn (ö. 808/1406) nedenselci tarih ilkesini merkeze alarak pek çok hadiseyi rasyonel perspektif ile açıklamaktadır. Onun nazarında tarih, nedensel ilişkiler dahilinde ele alınmayıp salt rivayet odaklı anlatıldığında söz konusu tarihsel olayın doğruluğundan emin olunamamaktadır. Buradan hareketle İbn Haldūn'un tarih ilmini hakikate ulaşmanın miyarı olarak kabul ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Tarihsel izahatın rivayet ile sınırlandırılması ve nedensel yöntemden uzak olmasını ciddi anlamda tenkit eden İbn Haldūn, bu hususta şöyle söylemektedir: "Tarihçiler, müfessirler ve râvilerden pek çoğu yalnızca nakle bağlı kalmaları nedeniyle çeşitli hatalar yapmışlardır. Özellikle de anlatımlarını olgulara (*asl*) ve aklın miyarına dayandırmadıklarından hakikatten sapmışlar; hata ve vehme dayalı malumat aktarmışlardır."¹ Bu bağlamda ideal tarihçinin

1 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldūn, *Tārīḥu İbn Haldūn: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sulṭâni'l-ekber*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Darü'l-Fikr, 2001), 8.

nasıl olması gerektiğini teşrih eden Ali Çaksu, İbn Haldûn'un, var olan her şeyin bir dizi nedenleri olup bunlarda şans/baht aramanın beyhude olduğuna işaret ettiğini belirterek tikel hadiselerin künhüne vâkıf olabilmek için arka planda işleyen nedensel ilişkilerden haberdar olunması gerektiğini vurgulamıştır.² Benzer şekilde Doğan Özlem, İbn Haldûn'un, 'umrân ilmi şeklinde öne sürdüğü yeni anlayış ile dinî/ahlakî ön kabullere başvurmadan nesnel bir tutumla olayların ele alınmasını teklif ettiğini ve toplumun ne olması gerektiği ile değil, ne olduğuyla ilgilendiğini belirterek toplumsal olayları (*tarih*) açıklamada empirik yöneme başvurduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda olgu ve olaylar arasında nedensel bağ kurarak mevzuu açıklamada bir kaide ya da öngörülebilirlik elde etme peşinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre nasıl ki doğa olayları arasında nedensel ilişki varsa, toplumsal olgu ve olaylar arasında da rasyonel bir bağ olmalıdır.³ Bu hususta Hasan Aydın ise İbn Haldûn'un tarih ilmini kesin olarak dinî haberlerden ayırdığı, dinî haberlerin iman ile ilgili karşılıkları varken, tarihin ise nedensel perspektif ile incelenmek durumunda olduğunu ve olay anlatımlarında salt rivayetten ziyade nedensel örüntülerin esas alınması gerektiğine salık verdiğini belirtmektedir.⁴

İbn Haldûn'un bu yeni usûl (*el-'ilmü'l-'umrân*) ile kendinden önceki tarihçilerden ayrıldığı bariz biçimde görülmektedir. Zira bu yöntem, tarihin aklî ilimler kategorisinde olmasını sağlamaktadır. 'Umrân ilmi aracılığı ile insan henüz sorunlarla karşılaşmadan onları tahmin ederek getirdiği çözüm önerileri sayesinde olumsuzlukları bertaraf edebilir hâle gelmektedir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un temel amacı, insanın olgusal işleyişi ya da yaşanagelen süreci inceleyerek gidişatı kontrol edebilmesini sağlamaktır. Nitekim Carl G. Hempel'in incelemelerine göre insan, yeryüzünde hayatini sürdürmek ve çevresinde olup biten şeyleri öngörebilmek isteyen bir canlıdır. Şayet bu istek olmasaydı, bilimsel araştırmaların, çeşitli olay ya da gelişmelerin nedenlerini anlamak şöyle dursun, mitsel anlatılar baskın gelerek bu boşluğu doldururdu.⁵ Bu problemin üstesinden gelmek ve içinde yaşadığı ortamın nasıl neticeleri olacağını öngörmek isteyen İbn Haldûn, tarihi ya da hadiseleri nedenselci perspektif ile sosyolojik düzlemde inceleyerek tarihsel veriler yardımı ile mevcudu açıklanabilir ve geleceği de tahmin edilebilir kılmak arzusundaydı.

2 Ali Çaksu, "İbn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered", *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 54.

3 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2010), 42-43. Ayrıca bk. Aygün Akyol, "İbn Haldûn'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 47.

4 Hasan Aydın, "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği", *Tarih Yazımı* 1/1 (2019), 42.

5 Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York: A Free Press, 1965), 333.

İbn Haldûn'un tarih anlatımının merkezine nedenselliği yerleştirdiği açıktır. Onun nazarında olaylar arasında nedensel ilişki kurmak, bir taraftan tarihin akli ilimler kategorisinde yer almasını sağlarken diğer taraftan da hadiselerin ne şekilde sonuçlanacağını öngörmenin imkânını vermektedir. Nitekim Taha Hüseyin, ideal tarihçinin nasıl olması gerektiğine ilişkin malumat veren İbn Haldûn'un, tarihçilerin tıpkı doğa bilimlerinde ya da felsefede olduğu gibi belli bir illiyet bağına haiz olması gerektiğini öne sürdüğünü belirtmiştir. Bir anlamda olay-neden ilişkisini tarihe de uyarlayarak hadiselerin nedenselliğini ortaya koymanın, tarihçinin gerçekleştirmesi gereken en önemli şey olduğunu ifade etmiştir. Zira olayların sebebi açıklanmadığında ya da buna tam anlamıyla vâkıf olunmadığında kişinin bu durumu *tesadüf* olarak değerlendirmesinin kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Tesadüfün olduğu yerde de öngörülebilirliği elde etmenin imkânı olmadığından bu durum kişiyi, varoluşun yasalarını ya da prensiplerini idrak etmekten yoksun bırakır, beşerî akli âtil hâle getirir.⁶ Dolayısıyla tarihin öngörülebilir; makul bir vasatta ele alınmasının son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Benzer doğrultuda hareket eden Tarif Khalidi, İbn Haldûn'un, geniş yelpazeli bir tarih anlayışına sahip olduğunu, tarihin bir taraftan insanın 'umrânına dayalı bir ilimken, diğer taraftan da felsefe (*hikemî*) geleneği içerisinde burhânî yönünün olduğunu belirtmektedir.⁷ Muhsin Mehdi'ye göre ise İbn Haldûn'un temel amacı tarihi rasyonel, makul ve ispatlanabilir bir hâle getirmektir.⁸ Dolayısıyla İbn Haldûn'un habere (*tarih*) ilişkin takip edilen yöntem hususunda yeni bir usule gereksinim duyduğu anlaşılmaktadır. Bu usulü ortaya koyarken hadis/haber anlatımının dayanak noktası olan rivayet ile yetinilmemesi gerektiğini, öngörülebilir bir vasat sağlamanın koşullarından olması açısından nedenselliği esas almanın kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.

Bu çalışmada, teolojik determinizme bağlı olarak devletlerin yıkılmakla sonuçlanacağı meselesi tartışılarak tarihsel-sosyoloji perspektifi ile meseleye nüfuz edip hadiselerin öngörülebilir bir şekilde nedensel düzlemde ele alınmasını vurgulayarak İbn Haldûn'un kendinden önceki rivayete dayalı tarih anlatımlarından hangi yönleriyle ayrıldığı, tarihi niçin nedenselleştirme teşebbüsünde bulunduğu ve hangi toplumsal dönüşümler neticesinde devletlerin yıkılma aşamasına uğrayacağı teorik ve empirik açıdan ortaya konulmuştur. Ayrıca her ne kadar siyasal organizma olarak devletin insana benzetimi yapılsa da bu yapının en nihayetinde yıkılmak durumunda olması tabiiğe değil, nedensel işleyişe dayandırılmıştır. Bu bağlamda çalışma boyunca İbn Haldûn'un, tarihi ve tarihin inceleme alanına giren çeşitli hadiseleri, kurumları vb. akli düzlemde nedensel ilişkiler sadedinde inceleyerek doğa yasalarındaki gibi ya da buna yakın bir öngörülebilirliği elde etme uğraşısı içerisinde olduğu vurgulanmıştır.

6 Taha Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn el-İctimaiyye: Tahliil ve Nakd*, thk. M. Abdullah Inan (Kahire: Matbaatü'l-İtimâd, 1925), 40-41.

7 Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (New York: Cambridge University Press, 1994), 224.

8 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (New York: Routledge Publishing, 2016), 147.

1. Devletler, İnsanlar Gibidir Benzetmesi Sorunu

İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber* adlı eserinin giriş kısmında (*Mukaddime*) tarih ilmini nedenselleştirme teşebbüsü dahilinde hareket ederek bedevilik, hadarilik, hilafet, mülk, şer'î/akli idare, fitrat, lüks (*teraf*⁹) ve kendiliğe yabancılaşma (ahlaki çöküntü) gibi tüm teorik yaklaşımlarında tarihi ya da hadiseleri *ahbâr*¹⁰ bir yöntem ile değil, nedensel ilkeler doğrultusunda açıklamaktadır. Bununla birlikte İbn Haldûn'un *devletlerin tıpkı insanlar gibi olup yıkılmak durumunda olduğu* bilgisini vermesi, ikincil literatürün bu meseleyi bağlamdan kopuk bir şekilde deterministik¹¹ (Tanrısal belirlenim) bir yaklaşımla incelemesine imkân tanımaktadır. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Ejder Okumuş, her ne kadar devletlerin hangi aşamalardan (*etvâr*) geçtikten sonra yıkılışa giden sürecin başladığına dikkat çekerek nedensel işleyişin etkin olduğuna değinse de en nihayetinde devletlerin yıkılmasında teolojik determinizmin/takdir-i ilâhînin baskın olduğu düşüncesini kabul etmek durumunda kalmıştır.¹² Benzer doğrultuda hareket eden Esra Yıldız Turan, İbn Haldûn'un toplum ve devlet görüşleri dikkate alındığında deterministik bir biçimde devletlerin serencamında yazgısallığın olduğu neticesine varmıştır.¹³

Bununla birlikte mezkûr yaklaşım biçimi, devletlerin yıkılması için gerekli asgari nedenlerin ya da koşulların olmaması hâlinde yine de devletin yıkılmak durumunda olduğu neticesine vararak İbn Haldûn'un açık bir şekilde bahsetmediği sonuca ulaşmaktadır. Elbette bu durum İbn Haldûn'un tahrif edilmesine ya da en iyi ihtimalle yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Zira İbn Haldûn'un, ortada devletin yıkılmasına neden olabilecek düzeyde hiçbir sebep olmaksızın icbarî biçimde devletlerin tıpkı insanlar gibi ömrünü tamamlamak durumunda olduğunu ifade eden bir açıklamasına rastlanmamaktadır. Böyle olmadığı gibi İbn Haldûn'un temel amacı, devletlerin hangi nedensel süreç neticesinde

9 İbn Manzûr'a (ö. 711/1311) göre taraf, bolluk içinde yaşamak anlamındadır. Bolluk içinde yaşayan çocuk şımarıkladır. Mutraf ise nimetin ve yaşam imkânlarının genişlemesiyle oluşan lüks ve konforlu yaşamdır. Nimetin aşırılışması kişiyi azdırır/aşırıya gitmesine neden olur. Mutraf kişi, dünya ve onun şehvetlerine tâbidir. Örneğin "*Terrafe er-racûle ve etrafehu*" ifadesinde, "kişiyi saptırdı ve onu egemen hâle getirdi" anlamı vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 9/18.

10 Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'anî'ye (ö. 562/1166) göre ahbârî lafzının delalet ettiği şey, hikayeleri, kıssaları ve önemli haberleri rivayet edenlerdir. Ahbârîler dışında kalan müverrihler ise toplumların genel meseleleri, olayların talii ve gizemli kalan yönlerine nüfuz etmeye çalışanlardır. Bk. F. J. C. Hearnshaw, *İlmü't-Tarih*, çev. ve notlandıran Abdülhamid Abbadi (Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937), 61, 69.

11 Bu makalede determinizmden tabiat hadiselerinde karşılaşılan gece-gündüz olayı, güneşin doğudan doğması, yer çekimi yasası, suyun kaldırma kuvveti gibi nedensel zorunluluklardan ziyade *teolojik determinizm* kastedilmektedir. Bu bağlamda tarihi takdir eden, devletlerin oluş-bozuluşunu belirleyen bizzat Tanrı'dır. Teolojik determinizm hakkında geniş bilgi için bk. Leigh C. Vicens, "Divine Determinism, Human Freedom, and the Consequence Argument", *International Journal for Philosophy of Religion*, 71/2 (2012), 145-146.

12 Ejder Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1 (1999), 186.

13 Esra Yıldız Turan, "Türk İslam Düşünce Sisteminde İbn Haldûn'un Devlet Nazariyesi", *Atatürk İletişim Dergisi*, 9 (2015), 203.

yıkıldığını sosyolojik açıdan makul bir biçimde, nedensel ilişkiler dahilinde olgu ve olayları çözümleyerek ortaya koymaktır. Dolayısıyla İbn Haldûn, ortada ölçülebilir ya da açıklanabilir hiçbir neden olmaması hâlinde devletlerin teolojik determinizm (takdir-i ilâhî) neticesinde çökmek zorunda olduğundan ziyade niçin yıkıldığı sorusu üzerinde durarak özne olarak insani fiillerin (tekillikler) bir dizi neticelerini tahlil ederek bütün bu çözümlemelerini devletlerin yıkılması ile ilişkilendirmektedir. Bir başka ifadeyle, insani fiillerin ötesinde bir yıkılış nazariyesi geliştirmemektedir.

İbn Haldûn'a göre devletlerin insanlar gibi olduğu benzetmesi aşıkardır. Bununla birlikte devletlerin en nihayetinde yıkılmak durumunda olması mutlak surette insani fiillerden kopuk bir şekilde ifade edilemez. Örneğin *insanın ölümlü olması* kuşkuyla mahal bırakmayacak düzeyde bilimsel bir *fact* olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Yani insan ihtiyari bakımdan her ne yaparsa yapsın en nihayetinde ölmek zorunda olduğu gerçeğini değiştiremez. Fakat devlet, bu örnekteki gibi bir kesinlik arz etmemektedir. Her ne kadar yaşanagelen süre zarfında bilinen tüm devletler çöküşe uğrasa da matematik ve mantık argümanları¹⁵ çerçevesinde devletin ilâ nihâye varlığını devam ettiremeyeceği ispatlanamaz. En azından "insan ölümlü bir canlıdır" önermesindeki gibi bir kesinliği İbn

14 T. R. Harrison vd., "Introduction to Clinical Medicine", Harrison's Principles of Internal Medicine, ed. T. R. Harrison vd., (New York: McGraw-Hill, 2005), 4-5.

15 Matematikte, bir teoremin herkes tarafından kabul edilmesi için ispata ihtiyaç vardır. Bu teoremin ispatı olmadan bunu sağlayan sentilyon (10^{303}) miktarda örneğin verilmesi söz konusu teoremin doğru olduğu anlamına gelmez. Sentilyon gibi astronomik sayıda örnek sunmak, teoremin geçerliliğine dair intuitif bir kanıt sunsa da matematiksel bir ispatın yerini alamaz. Bk. Keith Devlin, *Introduction to Mathematical Thinking* (Palo Alto: John Petaluma, 2012), 70. Ayrıca bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı ispatlanıyorsa, bu durum genellikle önermenin o matematiksel sistemin aksiyomları içinde ne tam olarak kanıtlanabilir ne de çürütülebilir olduğunu gösterir. Bu tür önermelere genellikle "karar verilemez önermeler" denir. Bu durum, matematiksel mantık ve kuram teorisinde özellikle önemlidir ve bazı önemli sonuçlara yol açmıştır. Buna örnek olarak Kurt Gödel'in eksiklik (*incompleteness*) teoremi verilebilir. Gödel'in 1931'de yayımlanan eksiklik teoremleri, yeterince güçlü olan herhangi bir tutarlı matematiksel sistemde, sistem içinde ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir olan doğru önermelerin var olduğunu gösterir. Bu, matematikteki bazı soruların, sistemimizin aksiyomları verildiğinde, nihai bir cevaba ulaşılamayacağı anlamına gelir. Detaylı bilgi için bk. Elliott Mendelson, *Introduction to Mathematical Logic* (London: Chapman&Hall, 1997), 205-207. Bunun yanı sıra matematiksel gerçeklikler örnekler vererek açıklanabilir ancak bu örnekler bir iddianın veya teoremin tüm durumlar için geçerli olduğunu ispatlamak için genellikle yeterli değildir. Matematikte, bir iddianın veya teoremin tüm durumlar için doğru olduğunu gösteren genel bir ispat gereklidir. Örneğin, bir aritmetik dizi veya serinin toplamı ile ilgili bir iddiayı ele alalım: Bir aritmetik seri, her terimi bir önceki terimle sabit bir farka sahip olan bir seridir. Aritmetik serinin toplamını bulmak için kullanılan bir formül vardır: $S_n = n/2[2a + (n-1)d]$ burada n terim sayısı, a ilk terim ve d ortak farktır. Bu örnek, formülün bu özel durum için doğru olduğunu gösterir. Ancak formülün her aritmetik seri için geçerli olduğunu genel olarak ispatlamak noktasında matematiksel tümevarım gibi bir yöntem kullanılmalıdır. Matematiksel tümevarım yöntemi ise bir önermenin tüm doğal sayılar (veya doğal sayıların bir alt kümesi) için doğru olduğunu kanıtlamak üzere kullanılan bir yöntem olup taban adımı ve tümevarım adımı olmak üzere iki temel adımdan oluşur. Taban adımı, önermenin, en küçük değer için (genellikle 1, ama bazen 0 veya başka bir değer) doğru olduğunu gösterirsiniz. Bu adım, tümevarımın temelini oluşturur ve genel olarak önermenin bu ilk değer için geçerli olduğunu direkt olarak gösterirsiniz. Tümevarım adımı, önermenin herhangi bir " k " doğal sayısı için doğru olduğu varsayılır (bu varsayım "tümevarım hipotezi" olarak bilinir) ve bu varsayımın önermenin " $k+1$ " için de doğru olacağını kanıtlarsınız. Diğer bir deyişle, tümevarım hipotezinin doğru olduğunu kabul ederek bir sonraki adımın ($k+1$) da doğru olacağını gösterirsiniz. Eğer bu iki adım başarıyla tamamlanırsa, önermenin tüm doğal sayılar için doğru olduğu sonucuna ulaşırlar. Bk. Robert G. Bartle ve Donald R. Sherbert, *Introduction of Real Analysis* (New York: John Wiley&Sons, 2000), 54.

Haldûn'da tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan insanın ölümlü olması, nedensel ilişkilerle açıklanamadan da gerçekleşebilir. Örneğin sağlığı son derece yerinde olan bir insan, ortada hiçbir neden olmaksızın hayatını kaybedebilir. Bu durumda "neden öldü?" sorusunun cevabı "yaşlılık" (senilite) olabilir. Bir başka ifadeyle, insanın ölmesi için hiçbir neden olmadığına dahi insan varlığını devam ettiremez. Ancak aynı kesinlik devlet için geçerli midir? Devletin yıkılması için ortada hiçbir neden olmadığına —bu devletin varlığına ya da gelecekte var olabileceğine hâlihazırda somut olarak işaret edilemeyecek dahi olsa— devlet varlığını devam ettiremez mi? 6000 yıllık tarihsel skala baz alınarak bunun değilmesi kuşkuyla mahal bırakmayacak şekilde ispatlanabilir mi? Bir başka ifadeyle, insan örneğinde olduğu gibi hiçbir devletin çöküşünün nedensel örüntülerden kopuk bir şekilde haddinden fazla yaşamanın getirdiği kaçınılmaz son ile açıklanamayacağı düşünülmektedir. Nitekim Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) devlet düşüncesi özelinde incelemelerde bulunan Kemal Sözen, İbn Haldûn düşüncesini alımlayan Kâtip Çelebi'nin devlet nazariyesinde determinist/yazgısal eğilimlerden uzak olduğu, alınacak tedbirler neticesinde devletin varlığının devam ettirilebileceği (*devlet-i ebed müddet*) düşüncesinin geliştirildiğini ifade etmektedir.¹⁶ Elbette bu düşünce, söz konusu meselenin (devletlerin yıkılmak zorunda olması) tabii bir durum arz etmediğini, ortada hiçbir mücbir neden olmadığına siyasal varlığın devam edebileceğini imlemektedir.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un nazarında devletlerin insanlara benzetilmesi, insanda olduğu gibi devletlerin de tabii bir şekilde sona ermek zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Daha açık bir deyişle, kişi her ne yaparsa yapsın en nihayetinde onun ölümlü olmak zorunda olduğunun ifade edilmesi tabii bir durum iken, benzer şekilde ortada hiçbir sebep olmaksızın devletlerin de yıkılmak zorunda olduğunun ifade edilmesi aynı tabiiilikte/kesinlikte değildir. Nitekim İbn Haldûn söz konusu mesele hakkında devletlerin çoğu zaman (*fî'l-gâlib*) üç kuşaktan fazla varlıklarını devam ettiremeyeceklerini belirtmektedir.¹⁷ Elbette bu ifade, —nedensellikten uzak şekilde— bütün devletlerin yıkılmak zorunda olduğu anlamına gelmemektedir. Şayet İbn Haldûn'un nedenlerden kopuk ya da tabiatüstü bir anlayış çerçevesinde böyle bir teoriyi genellemek gibi bir düşüncesi olsaydı bunu açık bir şekilde belirtmesi gerekirdi. Daha açık bir deyişle, devletlerin yıkılmasına sebep olan nedensel işleyişi kendince bütün yönleri ile tartışmaz, nedenler olsa da olmasa da en nihayetinde insan örneğinde görüldüğü üzere devletlerin de nihayete ermesi gerektiği sonucuna varırdı. Halbuki onun esas derdinin tarihi nedenselleştirme ya da belli başlı kaidelere/ilkelere bağlama gibi bir anlayış geliştirmek olduğu görülmektedir.¹⁸ Buna göre devletlerin çöküş sosyolojisini inşa ederken, insanların fiilleri sadedinde inceleme

16 Kemal Sözen, "Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2009), 31-32.

17 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 213.

18 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 198, 209, 212, 214.

başlatarak yaşama dair takip edilen eylemler silsilesinin devletin serencamını ne şekilde belirleyeceğini vazetmeye çalışmaktadır.

İbn Haldûn'un benzetmesi literal bir şekilde incelendiğinde, insan-devlet analogisinin birbirine son derece yakın olduğu söylenebilir fakat bu yakınlık aynılığa delalet etmemektedir. Bir başka deyişle, "insanın ölümlü canlı olması" tabii bir netice iken, "devletin ölümlü siyasal organizma" olduğunun söylenmesi isabetli bir önerme olmadığı gibi teolojik determinizmin önünü açmaktadır. Ayrıca her iki şeyin birbirine benzer yönleri olsa da türlerinin farklı olduğu açıktır. Dolayısıyla her ikisi arasında mantıksal açıdan ayniyet kurmak çelişkili bir durumdur. Hülasa, "bütün insanlar ölümlüdür" önermesi, bilimsel yöntemin temel kriterlerini karşılar ve evrensel olarak gözlemlenen bir gerçekliği ifade eder. Bu nedenle *bilimsel bilgi* olarak kabul edilir. İnsanın ölümlülüğü, bu özelliklere sahiptir ve dolayısıyla kuşkuyla mahal bırakmayacak düzeyde bilimsel bir gerçek olarak kabul edilir. "Bütün devletler yıkılmak zorundadır" önermesinin ise bilimsel bilgi olarak kabul edilip edilmemesi, önermenin doğasının yanı sıra bilimsel yöntemin uygulanabilirliği ile ilgilidir. Ayrıca meseleye doğrudan gözlem ve evrensellik açısından bakıldığında, insan ölümlülüğü, her bireyin yaşamıyla doğrudan gözlemlenebilen ve tüm insanlık için geçerli evrensel bir fenomendir. Öte yandan devletlerin yıkılması, tarihsel süreçler, karmaşık sosyal, ekonomik ve politik faktörlerin sonucudur. Dolayısıyla en azından devletlerin yıkılması iddiası, insan ölümlülüğünden daha soyut ve komplekstir. Bu nedenle kuşkuyla mahal bırakmayacak düzeyde ispatının yapılması muhaldir. Daha açık bir ifadeyle, insan eylemlerinin belirleyiciliği olmadan salt *teolojik etki* nedeniyle yıkılan bir devletin varlığı imkansızdır.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un teorileri çerçevesinde, devletin içsel yapısında (asabiyet) veya dışsal faktörlerde herhangi bir problem olmadığını varsayarsak, bu, teorik olarak devletin dengede ve istikrarlı kaldığı bir hâli ifade eder. Genel olarak İbn Haldûn, devletlerin yıkılmasını asabiyetin zayıflaması ve dışsal faktörlere bağlı olarak açıklar. Dolayısıyla temelde bu iki ana etken mevcut değilse, devletin yıkılmasına neden olacak bir süreç başlamayacaktır. Bir başka ifadeyle, teorik olarak, eğer bir devletin iç yapısında ve dışsal ortamında hiçbir problem yoksa ve bu durum sürekli korunabiliyorsa (her ne kadar tahayyülü zor olsa da), bu devletin yıkılması için bir neden olmayacaktır. Kaldı ki ortada hiçbir neden olmadığında insan örneğindeki gibi "devlet yine de yıkılmak zorundadır" gibi sarih bir ifadeyi İbn Haldûn'da tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla insan ve devlet arasında ilişki kurarak birinin çökmek zorunda olduğunun ifade edilmesi, diğeri için de zorunluluk arz etmemektedir. En azından bu genellemede çekim yasağı ya da suyun kaldırma kuvveti gibi *fact* anlamda bilimsel kesinlik söz konusu değildir. Ayrıca Ernest Nagel'in ifadesiyle, herhangi bir bilim, olayların niçin meydana gelmek zorunda olduğunu açık bir

şekilde gösterir ve şeyler arasında nedensel bağlantılar kurar.¹⁹ Bu bakımdan devletlerin yıkılmak zorundalığı meselesi nedensel ilişkilerden kopuk bir biçimde izah edilirse bu bilimsel bir açıklamadan ziyade teolojik determinizme dayalı bir izahat hâline gelir. Elbette bu da hiçbir neden olmasa dahi devletlerin doğasında çöküşün olduğuna delalet eder. Bu durum kabul edildiğinde ise ortaya bilimsel bir problem çıkmaktadır. Şöyle ki, bir şeyin doğasında ya da mahiyetinde yıkılmak ya da sona ermek varsa, mutlaka o şeyin niçin böyle olduğunun izah edilebilir bir yönü olmalıdır. Bu ise o şeyin nedensel perspektifle açıklanabilir oluşuna işaret etmektedir.

İbn Haldûn'un tarih felsefesinde yaşanagelen olgu ve olayları nedensel ilişkilere bağlayarak öngörülebilir vasatta temellendirebilme isteği bulunmaktadır.²⁰ Fakat bu anlayışı esasında İbn Haldûn öncesine götürmek mümkündür. Nitekim *el-Hamsûn fî usûli'd-dîn* adlı eserinde Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) nedensellik hususunda şöyle bir teori geliştirmiştir: "Aklı bakımdan sabittir ki sonucun yokluğu nedenin yokluğunu gerektirir; çünkü neden, kendisi ve niteliklerinin tamamıyla varsa, sonucun ortadan kalkması imkânsızdır."²¹ Bu ifade tersten düşünüldüğünde şu şekilde değerlendirmeye açıktır: Nedenin yokluğu, sonucun da yokluğunu gerektirir. Bu bağlamda tekrar İbn Haldûn'a dönüldüğünde, devletlerin yıkılması için hiçbir neden oluşmadı ise, onların teolojik determinizm (takdir-i ilâhî) neticesinde ortadan kalkması gerekmez. Aynı şekilde şimdide değin yıkılan bütün devletlerin de sebepler silsilesi olmadan takdir-i ilâhî neticesinde ortadan kalktığı söylenemez. Zira Râzî'nin teorisi hatırda tutulduğunda, sebep olmaksızın sonucun meydana gelmesi muhaldir.

Bununla birlikte benzer bir başka teoriyi İbn Teymiyye'de (ö. 728/1328) görmek mümkündür. Buna göre devletin varlığını devam ettirebilmesi açısından âdil olması mutlak anlamda zorunluluk arz etmektedir. Hatta bu hususta adaletin ne denli mühim olduğunu şöyle ortaya koymaktadır: "Allah mümin de olsa zalim bir devlete yardım etmez; fakat kâfir de olsa âdil bir devlete yardım eder."²² Bu örnek, devletin varlığını devam ettirebilmesi açısından adaletin ne denli mühim olduğunu göstermektedir. Hatta bir adım daha ileriye gidilerek, dinin bizatihi kendisinin, devletin varlığını devam ettirmede yeterli olmayacağı söylenmektedir. İbn Haldûn'un ise bu teorilerden habersiz olamayacağı varsayım olarak kabul edildiğinde, devletin yok olması ile ilgili insanî fiilleri (tekillikler/cüz'î irade) esas aldığı ifade edilebilir. Dolayısıyla devleti kuran insan iradesinin, özne olarak eylemleri, yaşam biçimi, hâl ve tavırları, çeşitli alışkanlıkları, devletin nasıl bir akibete uğrayacağını belirleyen temel unsurdur. Bu bakımdan adilane

19 Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation* (New York: Harcourt, Brace&World 1961), 26.

20 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 147, 150.

21 Fahreddin er-Râzî, *Hâşiye ala el-Hamsûn fî usûli'd-dîn*, thk. Said Fûde (Amman: el-Asleyn, 2017), 140.

22 Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: b.y., 2004), 28/63.

bir sistem inşa ederek öngörülebilir bir yaşam tesis edip bunu muhafaza eden toplumların ya da devletlerin *ebed müddet* olmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Elbette devletin varlığını devam ettirmesinin yalnızca adalet ile ilgisi yoktur. Hukuk ve adaletin yanında sosyal, siyasi, askerî, iktisadi vb. pek çok alandaki gelişmeler ile doğrudan alakalı olduğu bir gerçektir.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un tarih felsefesine farklı perspektif ile yaklaşan Hamilton Alexander Roskeen Gibb, İbn Haldûn'un bir bütün olarak incelendiğinde sosyolojik açıdan değil, ahlaki-dinî bakımdan determinist olduğunu belirterek bu konuda kategorik ayırımlar geliştirmiştir.²³ Zira İbn Haldûn'un bütün nedensel izahatları yaptıktan sonra sıklıkla cümlelerini son erdirirken "Allah dilediğini yapar", "Allah dilediğine mülkü (egemenlik) verir", "Allah hakkıyla bilir", "Allah bilir, sen bilmezsin" gibi nasları referans aldığı görülmektedir.²⁴ Bu durum İbn Haldûn'un kendi içinde çelişkiye düştüğü zannına neden olmuştur. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Emrah Kaya, din, mucize, keramet gibi metafizik meseleler dikkate alındığında İbn Haldûn'un nedensellik düşüncesini bir kenara bıraktığını belirterek kendi içerisinde paradoksa kapıldığını iddia etmektedir.²⁵ Esasında İbn Haldûn'un takip ettiği bu metot, her ne kadar İbn Haldûn'un çelişkisi gibi görünse de bağlı olunan dinî/kültürel ortamın yaygın ifade biçimlerinden birisidir. Ayrıca hem o dönemde doğrudan insanın faillliğini ortaya koymak hem de Tanrı'yı tamamen dünyevi hayattan tecrit etmek pek de mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle İbn Haldûn, ehlisünnet çizgisinden kopmadan orta yol üzere kalıp hem Tanrı merkezli âlem anlayışı çerçevesi dahilinde hem de cüz'î iradenin belirleyiciliğine halel getirmeden bir anlatım yapmayı tercih etmiş olabilir.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un paradoksa kapıldığı iddiasına şu açıdan da bakılabilir: Varsayalım ki bir insan hem evrimsel biyolojiye inansın, hem de Tanrı'nın bu yaratma işleyişini evrimsel biyoloji ile gerçekleştirdiğini itikat edinsin. Bu durumda söz konusu kişinin çelişkili bir durumda olduğu kesin olarak ispatlanabilir mi? Zira bu örnekte insan türleşmenin milyonlarca yıl içerisinde tabii bir şekilde gerçekleştiğini kabul ederken, bu işleyişin arka planında faal olan Tanrı'nın faillliğini inkâr etmeyerek, *O, dilediğini yapar*, sonucuna varıp metafizik bir ilkeyi benimseyebilmektedir. Bu örneği akılda tutarak İbn Haldûn'a dönecek olursak, onun hem devletlerin yıkılması için belli başlı insani nedenlerden bahsediyor olması hem de Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğunu iddia etmesi çelişkili olduğunu göstermemektedir.

Bununla birlikte devletlerin yıkılma süreci ile ilgili İbn Haldûn *üç kuşak teoremi* geliştirmiştir. Buna göre ilk kuşak bedevilikten gelen niteliklerini muhafaza eder,

23 H.A.R. Gibb, "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni", çev. Yusuf Ötenkaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 299.

24 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 196, 197, 198, 208, 210.

25 Emrah Kaya, "A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldûn", *ULUM* 3/2 (2020), 243, 244,

ikinci kuşakta bu özellikler zayıflamaya başlar ve son olarak üçüncü kuşakta tamamen ortadan kalkar. Bedevilikten gelen niteliklerin ortadan kalması, bu neslin ya da hanedanlığın kendisini dış saldırılara karşı koruyamamasına neden olur ve en nihayetinde söz konusu siyasal yapının yıkılmasına Tanrı müsaade eder.²⁶ Bu anlatımda açık bir şekilde görüldüğü üzere İbn Haldûn, insani fiiler üzerinden devletin yıkılışını nedensel ilişkiler dahilinde izah etmektedir. Son aşamada ise Tanrı'nın bu durumda olan bir devletin yıkılmasına izin verdiğini belirtmektedir. Dikkat edileceği üzere burada İbn Haldûn, ortada hiçbir neden olmaksızın Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığını öne sürerek devletin yıkılmasında O'nun etkisini tartışmamaktadır. Bilakis, insanın tercih ve eylemlerinin nelere yol açabileceğini ortaya koyarak Tanrı'nın da bu duruma engel olmadığını söylemektedir. Hülâsa hem evrime hem Tanrı'nın yaratıcılığına inanmak nasıl ki paradoks değilse, benzer şekilde hem insan eylemlerinin belirleyiciliğine hem de Tanrı'nın kâdir-i mutlak oluşuna inanmak çelişki değildir. Aksine bu durum tabiatüstü olan şeyin ya da kerametlerin gerçekleşebilirliğine olan inancın temelidir. Daha açık bir ifadeyle söylersek, İbn Haldûn, Tanrı'nın kâdir-i mutlak oluşunu belirtmeksizin yalnızca insanın eylemlerini baz alsaydı, bu durumda mucizeleri inkâr etmesi ya da onları bilimsel düzlemde izah etmesi gerekirdi. Ancak İbn Haldûn'un yöntemine bakıldığında, bir olayın bütün nedenlerini ortaya koymaya çalıştıktan sonra o olayın minimal düzeyde de olsa metafiziksel yönüne işaret ederek Tanrı'nın her koşulda aksini gerçekleştirmeye kâdir olduğunu belirtmektedir. Fakat bu yaklaşım biçimi onun paradoksu değil, imanına dayalı bir husustur.

Diğer taraftan M. Mehdi'nin, İbn Haldûn'un kategorik düşünce yöntemini ('umrân ilmini metafizik kabullerden ayırması) benimsediğini belirterek bu hususta yaptığı incelemesi son derece kıymetli bilgileri haizdir. İbn Haldûn'a göre mucize ya da keramete ilişkin konular kanıtlanabilirliğe değil, sezgisel çıkarıma dayalıdır. Zira tabiatüstü/harikulade olan şeyler âdetin, nedenler silsilesinin ötesinde metafizik âlemi ilgilendirir. Bunlar ispata değil, inanca dair konulardır. Ancak 'umrân ilmi ise dinden ziyade insan ve toplumun mahiyeti ile ilgili rasyonel soruşturma yapmayı gerektirir. Bu ilim, fizik dünyada insana dair olan her şeyin geniş bir dizgesini ihtiva etmekte olup, bunların mahiyeti, kökeni ve nedenlerini burhani olarak ispatlamaya çalışır.²⁷ Bu bağlamda İbn Haldûn'un, devletlerin oluş-bozuluşunu insani fiillere dayandırdığını ifade etmesinin yanı sıra bu sonuçlara Tanrı'nın müsaade ettiğini söylemesi paradokstan ziyade nassları bütüncül okuduğunun göstergesidir.

Bununla birlikte Zeynep Mahmûd Hudeyrî'ye göre İbn Haldûn düşüncesinde bir devletin nihayete ermesi demek, *mutlak yokluk* anlamında değildir. Zira onun ifadelerinden öğrendiğimiz kadarıyla, kaostan düzen (*fenâdan tatavvur*)

26 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 213.

27 Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 158-159.

çıkılmaktadır. Bir başka ifadeyle, esasında hiçbir devlet nihai olarak sona ermemektedir. Nihayete eren şeyin kırıntıları, yeni oluşan varlık içinde ancak farklı bir surette (tarihin spiralliği) tekrardan vücut bulmaktadır.²⁸ Bu anlamda kurucu unsur ya da hanedanlık çöküşe uğradığında farklı bir asabiyet gücünün iktidarı devraldığı görülmektedir. Bu bakımdan oluş-bozulmuş diyalektiğinin kendi içerisinde sürekli faal olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Haldûn'un çöküş nazariyesinin temel mısdaqlarından ahlaki bakımdan bozulma olmadığına ya da *fitrata* mugayir olunmadığında kurulan oluşumun üç kuşaktan (120 yıl) fazla varlığını devam ettirmesinin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn tarafından ortaya konulan 120 yıllık müddet esasında çoğunluğa işaret etmekte olup herhangi bir nedenselliği ya da kesinliği söz konusu değildir. Yani bu sürenin uzayıp kısılması mümkün olduğu gibi şayet ortada bir siyasal varlığın ortaya çıkması hususunda yeterli nedenler gerçekleşmediyse bir devletin kurulmasında olduğu gibi yıkılmasında da zorunluluk olmaz. Daha açık bir deyişle, şayet ortada bir devletin kurulmasının başat etkeni olan asabiyet yoksa müstakbil bir devlet kurulamaz. Benzer şekilde bir devletin yıkılmasına neden olabilecek asgari gelişmeler tecrübe edilmediyse o devletin yıkılması muhaldir. En azından bunun aksinin İbn Haldûn'da ispat edilemediği görülmektedir.

2. İbn Haldûn'da Tarihin Nedenselliği

İbn Haldûn'un düşünce dünyasında Tanrı bütün sebepleri yaratandır. Bununla birlikte insan, Tanrı'nın tesis ettiği modellemeye uygun hareket etmek durumundadır. Zira bu modelleme beşerî fiillere bağlı bir şekilde işlemektedir. Akış hâlinde bu modellemeye (*sünnetullah*) Tanrı'nın keyfî bir müdahalesi yoktur. Daha doğrusu O'nun müdahalesi olarak telakki edilen eylemlerde bile beşerî nedensel bağlantılar açığa çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, mucize, ilâhî yardım ve keramet gibi eşine nadir rastlanan bir durum bile çoğu zaman insan eylemlerine bağlı nedensel açıklamalar ile izah edilebilir.²⁹ Ayrıca İbn Haldûn'a göre tarih, salt rivayete dayalı (nedensel ilkelerden uzak) bir anlatımdan ibaret değildir. Dolayısıyla kendisinden önceki yaygın anlayışı –insanın yaratılıştan itibaren Tanrı'nın planına göre akıp giden bir planın uzantısı olduğu düşüncesi– eleştirmektedir. Erken dönemlerde *tarih teolojisi*³⁰ perspektifi ile hareket eden

28 Zeynep Mahmûd Hudeyrî, *Felsefetü't-tarih 'inde İbn Haldûn* (Kahire: Darü's-Sakafe, 1989), 97.

29 Ali Çaksu, "İbn Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (2002), 90.

30 Tarih teolojisi, İbn Haldûn'un zımnen yaptığı anlatımlardan alınan bir tür mefhumsal çıkarımdır. Esasında İbn Haldûn bu kavramsallaştırmadan açık bir şekilde bahsetmemektedir. Dolayısıyla bu kavramsallaştırma, İbn Haldûn'un ele aldığı tarihin zâhiri-bâtını, tarihin doğruluğun nasıl miyarı hâline geldiği, umrânın niçin *yeni ilim* şeklinde addedildiği vb. anlatımların bütününe dayandırılmıştır. Buna göre çeşitli iktibaslar, rivayetler ya da nedenlerden kopuk anlatımlarla iktifa ederek olayın künhüne vâkif olamamayı tenkit etmektedir. Bir başka ifadeyle, umrâna dayandırılmadan yapılan anlatımların doğruluğundan emin olunamayacağını açıkça belirtmektedir. Bu bağlamda umrân, yalnızca toplumun çeşitli yaşam tarzları ya da sosyolojisine değil, aynı zamanda tarihsel incelemelerin metodu hâline gelmektedir. Bu usul sayesinde tarihsel veriler kritik edilerek yanlışlıklardan arındırılmaktadır. Bu hususta detaylı bilgi için bk. İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 6-8, 13, 20-21, 23.

tarihçiler, erekselci bir tutumla tarihin Tanrı'nın yönlendirmesinin bir parçası olduğunu kabul ettiler. Böyle bir tarih yazıcılığından beklenen en temel şey ise kıssadan hisse çıkararak dinî-ahlaki dersler almaktır.³¹ Dolayısıyla eleştirilen bu anlayış göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel hadiselerde teolojik determinizmden söz edilemeyeceği gibi söz konusu olayları izah etmede rasyonaliteden kopuk argüman geliştirmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte İbn Haldûn'un bütünsel bir biçimde okunmayıp lafzî düzeyde (*literal*) yapılan çıkarımlar ile teolojik determinizm yaklaşımının benimsenmesi imkân dahilinde olsa da bunun gerçeği ne ölçüde yansıttığı su götürür türdendir. Nitekim bu soruna dikkat çeken Kamuran Gökdağ, sadece İbn Haldûn çalışmaları özelinde değil, genel olarak tarihin sıhhatli anlaşılması meselesi üzerinde durarak tarihsel hadiselerin sathî değil, tahkik ve temhis yoluyla kapsamlı bir biçimde incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³² Bu yaklaşım biçimi, İbn Haldûn'un tarih düşüncesinde hadiseleri nedenselci perspektif ile incelemesine olanak sağlamıştır.

Diğer taraftan İbn Haldûn, tarihsel araştırmalarda rivayetten istifade etse de onu nedenselliğin ötesinde asli bir unsur olma derecesinde tutmamaktadır. Nitekim T. Hüseyin'e göre İbn Haldûncü perspektifte yalnızca olayları rivayet etmek yeterli değildir. Genel olarak konjonktür bilgisi vermek, tarihçinin verdiği haberlerin vuzuha kavuşmasını sağlamaktadır.³³ Benzer biçimde yaklaşım geliştirip tarihin epistemolojisi üzerinde duran H. Aydın'a göre İbn Haldûn, tarihsel olayları mucizeden (*mâ veraü't-tabia*) ayırt etmek için dinî haber-tarihsel haber şeklinde kategorik ayırımı gitmiştir. Ona göre dinî habere inanmak, olayın imkânının çok ötesinde dahi olsa farzdır. Zira bu durum iman ile ilişkili olup çoğunlukla rivayete dayalıyken, tarih ise nedensel örüntüler ile bağlantılıdır.³⁴ Aynı şekilde Hudeyrî'ye göre ise İbn Haldûn, tarihsel olayların mutlak surette illiyetlere bağlı olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu illetlerin de başka nedenlere bağlı olduğunu; tüm bunların zincirleme bir şekilde birbirleriyle ilişkilendiğini belirtmiştir.³⁵ Dolayısıyla İbn Haldûn'un tarihsel haberleri naklî ilimlerden ayrıarak farklı bir epistemoloji içerisinde inceleyip en azından aklî ilimlere yakın bir kategoride temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Bu bakımdan İbn Haldûn'un, tarihi nedensel ilişkiler sadedinde inceleme usulü yeni bir ilim olarak tesis ettiği 'umrân ilmine dayanmaktadır. Tarihsel bilginin kesinliği ancak 'umrân ile özdeş olan insan toplumunu incelemekle mümkündür.³⁶ İbn Haldûn'a göre 'umrân ilminin faydası, aktarılan haberlerin

31 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 40-41.

32 Kamuran Gökdağ, *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 41.

33 Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, 32.

34 Aydın, "İslam Ortaçağında Nakilci", 42.

35 Hudeyrî, *Felsefetü't-tarih*, 132.

36 Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 41.

doğruluğunu tespit etmektir. Bir başka ifadeyle ‘umrân, her türlü tarihsel veriyi, rivayeti ve aktarımı kendinde tahlil ederek onun doğru ya da yanlışlığını ortaya koymaktadır.³⁷ Buna göre İbn Haldûn tarihsel bir olayın gerçekliğini ispatlamaya çalışmak yerine öncelikle onu eleştirip çürütmek için uğraşmıştır. Daha sonra bir olayın doğruluğunu göstermek için söz konusu hadisenin ‘umrân ilminin sonuçları ve toplumun mahiyetiyle tutarlı olması gerektiğini ifade etmiştir.³⁸ Dolayısıyla İbn Haldûn’un nazarında tahlil edilen tarihsel hadiselerin ‘umrân ile örtüşmesinin yanı sıra nedensel ilişkilerinde kopukluğun olmaması neticesinde söz konusu verinin doğruluğundan kuşku duyulmayacağı söylenebilir.

Ayrıca İbn Haldûn, madde-sûret teorisini ‘umrân ilmine uyarlamıştır. Onun verdiği örnekte toplum madde, devlet ise sûrettir. Madde-sûret arasında zorunlu bir bağ bulunmaktadır; madde (toplum) bozulduğunda sûret (devlet) de çöküşe uğramaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn, tarihin materyal nedeni olarak toplumu, formel nedeni olarak da devleti göz önünde bulundurmaktadır.³⁹ Benzer şekilde K. Gökdağ’a göre toplum ile devlet arasında madde-sûret ilişkisi vardır. Söz gelimi ahşap ya da taş için evin durumu ne ise toplum için de devlet ve siyasetin durumu odur. O hâlde toplum olmaksızın devlet ya da siyaset düşünülemez.⁴⁰ Abdülkadir Zorlu’ya göre ise toplum, tebaa ve şehirler ‘umrânın maddesi; devlet, hanedanlık ve mülk ise ‘umrânın suretidir. Bir başka ifadeyle ‘umrân, toplum ve devlet tarafından meydana getirilmiş bir oluşumdur.⁴¹ Bu bakımdan İbn Haldûn’un madde-sûret ilişkisini yeni bir biçimde kurgulayıp toplum ve devlet açısından değerlendirerek her ikisinin ‘umrânı oluşturduğunu belirtmesi kayda değer bir gelişmedir. Esasında bu yaklaşım biçimi genel olarak teolojik determinizmden ziyade tarihin nedenselleştirilmesi ekseninde dikkate alınmak durumundadır. Nitekim bu formasyona göre madde bozulmadığında sûretin ortadan kalkmasına neden olabilecek bir durum gözükmemektedir. Maddenin (toplum) bozulması ise farklı sosyolojik dönüşümleri beraberinde getirmek zorundadır. Dolayısıyla en azından bu dönüşümlerin çeşitli nedenler ile irtibatlı olduğu açık bir şekilde ortadadır.

3. Devletlerin Oluş-Bozuluşunda Teolojik Determinizm Sorunu

İbn Haldûn’un devletlerin oluş-bozuluşu hususunda yaptığı tespit ve değerlendirmeler, teolojik determinizmden ziyade tarihi öngörülebilir kılma teşebbüsüdür. Zira onun devletlerin kurulması ve yıkılması hususunda yaptığı

37 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 9; Sâlih b. Tâhir Meşûş, *İlmü'l-umrâni'l-haldûni ve eseru'r-ru'yeti'l-kevnîyyeti't-tevhidiyye fi siyâgetihi* (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Alemi li-l Fikri'l-İslâmî, 2012), 179-180; Aydın, "İslam Ortaçağında Nakilci," 44; Yusuf Ötenkaya, "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında mı Kullandı? Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2022), 16.

38 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 227; Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 166.

39 Çaksu, "İbn Khaldun and Hegel", 61-62.

40 Gökdağ, *İktidar Teleolojisi*, 113, 116.

41 Abdülkadir Zorlu, "İbn Haldûn'da Beden İnşası Açısından Bedevi Ümrân ve Hadaî Ümrân", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 181-182.

anlatımlar, çeşitli olgusal uzamları haiz olup nedensel perspektif geliştirmektedir. Bu bağlamda onun düşüncesinde nasıl ki devletlerin ortaya çıkması tesadüf eseri değil ise aynı şekilde yıkılması da yazgisallığın neticesi değildir. Nitekim ona göre "insan, tabiatının ve mizacının değil, alışkanlıklarının çocuğudur."⁴² Dolayısıyla insanın, ihtiyarî eylemlerinin süreç içerisinde alışkanlıklar aracılığıyla karakter hâline gelmesi neticesinde karşılaştığı müspet ya da menfi durumlar, en temelde sahip oldukları yaşam biçimlerine taalluk etmektedir. Ayrıca T. Hüseyin'e göre İbn Haldûn, toplumsal içtimain, tarihi anlamak için bir araç mesabesinde olduğunu belirtmiştir. Buna göre içtima, "beşerî toplumun tarihini şerh etmek ve belli ölçüde onun geleceğini öngörülebilir kılmak için vardır."⁴³ Benzer şekilde İbn Haldûn'un *ahvâl* teorisi üzerine incelemelerde bulunan Lilian Abou-Tabickh'e göre varlık dünyasındaki her şeyin durumsal değişimleri insan eylemleri ile gerçekleşmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla insanın kendi geleceğini inşa etmede ve şekillendirmede başat rol oynayarak tarihin öznesi konumunda olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın failliği, inşa ettikleri devletlerin müspet ya da menfi sonuçlarını belirleme imkânına sahiptir.

İbn Haldûn'a göre devlet sadece soy esaslı tahakkuk ettirilemez. Bunun yerine kendi kabileleri arasından mümkün olan en güçlü grup dayanışması (*asabiyet*) elde etmek zorunludur.⁴⁵ Nitekim Câbirî'ye göre riyaset, asabiyet ve galip gelme (*tagallüp*) neticesinde gerçekleşir ve belli bir süre sonra devletleşmeye varır. Devlet ise genel anlamda hükmün tezahürü olup insan türünün korunup kollanması için elzem olan işlevsel araç mesabesinde dir.⁴⁶ Dolayısıyla İbn Haldûn nazarında devletleşmeye giden yolun determinizmden ziyade planlı adımlar ya da rasyonel ilkeler ile işlemesi zorunlu olup asabiyet ve egemenliği gerektirdiği görülmektedir. Asabiyet ve egemenliğin oluşması için de insanlar arasında iş bölümü ve yardımlaşmanın olması gerekir. Bununla birlikte yardımlaşma yalnızca insanların birbirlerine basit anlamda destek olması değil, bunun ötesinde devletleşme sürecinin başlangıcına tesadüf etmektedir. Dolayısıyla devletleşme açısından insanlar arasındaki yardımlaşma ve dayanışma ile bunun neticesinde organize toplum olma hâli zorunluluk arz etmektedir.⁴⁷

İbn Haldûn'a göre din, devlet oluşumuna doğrudan etki eder durumda değildir. Charles Issawi'ye göre İbn Haldûn düşüncesinde hiçbir dinî hareket insanlar arasındaki asabiyet bilinci (dayanışma ruhu) olmadan başarılı olamaz. Bunun nedeni insanların ancak asabiyet vasıtasıyla harekete

42 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 156.

43 Hüseyin, *Felsefetü İbn Haldûn*, 64.

44 Lilian Abou-Tabickh, *al-'Asabiyya in Context Choice and Historical Continuity in Al-Muqaddima of Ibn Khaldûn* (Toronto: Toronto University, Doktora Tezi, 2019), 44.

45 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 164; Gökdağ, İktidar Teleolojisi, 144.

46 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fikru İbn Haldûn el-asabiyye ve'd-devle* (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdatî'l-Arabiyye, 2001), 196.

47 Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldûn* (New York: Routledge Publishing, 2003), 22-23; Ötenkaya, "İbn Haldûn", 17.

geçirilmesindedir.⁴⁸ Benzer şekilde Rosenthal'e göre İbn Haldûn'da din, insanlar arasında birlikteliği sağlamada önemli rol oynarken, devletin oluşmasında kritik bir etkisi bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle, dinî çağrı olmadan da devletler kurulabilir. Ona göre asıl olan şey yeterli destek ile politik liderliğe arka çıkan benzer düşüncede olan dayanışmacı bir grubun varlığıdır.⁴⁹ Bunun apaçık delili, ilâhî bir kitaba sahip olmayan Mecusilerin devletler ve çeşitli sanat eserleri ortaya koyabilmelerinde yer etmiştir. Dolayısıyla devlet oluşumunu sağlayan hakiki etmenin içtimai hayatın mahiyeti olduğu anlaşılmaktadır. Zira insan ancak dayanışmacı organize bir toplum ile var olabilir ve kötülükleri defedebilmek için caydırıcı melike ihtiyaç duyar. Burada melik, hukuku (haklar) korur; toplumun emniyet ve selametini sağlar.⁵⁰

Bununla birlikte dinin devlet oluşumuna doğrudan etki etmemesi onun önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Haldûn'a göre dinin devleti destekleme işlevi bulunmaktadır. Ona göre dinî temayül, asabiyetteki insanlar arasında kıskançlığı ve hasedi yok edip aralarında üflet ve samimiyetin oluşmasını sağlar. Dine eğilimli insanlar işlerini sağduyu ile hallederler; onların görünümü bir olup amaçları da aynıdır.⁵¹ Meseleye benzer şekilde yaklaşan Rosenthal'e göre İbn Haldûn, siyaset teorisini ölçülü ve dengeli bir yaşam sürmeye dayandırmakta olup ölçüyü aşma hâlini Şeriat'a aykırı davranmaya bağlamaktadır. Hükümdar tarafından konulan vergilerin Şeriat ile uyumlu olmadığı bir durumda mizana aykırı hareket edildiğini ifade etmektedir. Burada Şeriat'ı aşmak, *insani norm ve kriterleri askıya almak* anlamındadır. Şeriat'ın aşıldığı ortamda bu durum en nihayetinde hanedanlığın çıkarlarına da zarar verir ve sonunda devletin inkırazına neden olur.⁵² Aynı şekilde Muhammed Dhaouadi'ye göre ise din, insanların iyiliğe olan yatkınlığını artırmaktadır. Şayet insan, kendisinde bulunan kötü nitelikleri düzeltip bu hususta dinden istifade ederek mutedillliğe dönmedikçe ahlaken bozulur, kötü niteliklerin daha da artmasına neden olur.⁵³ Dolayısıyla dinin doğrudan devlet oluşumunda etkisi olmasa da en azından insanlar arasında ortak payda mesabesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte din, yasalar bütünü (Şeriat) uhdesinde tutarak toplumun ideal yaşama sahip olmasını temin eden mizanı sağlamaktadır. Bu bakımdan dinî kaidelere açıkça aykırı davranmak, insanın ölçüyü aşmasına, itidallikten uzaklaşmasına ve adaletten sapmasına neden olarak devletlerin çöküşüne yol açmaktadır. Bu bakımdan devletlerin yıkılması ile kişinin tercih ve eylemlerinde

48 Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)* (London: John Murray, 1958), 133; Kaya, "A Critical Approach to Causality", 247, 249.

49 E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (New York: Cambridge University Press, 1962), 96.

50 Abdullâh Şerit, *el-Fikrû'l-ahlâkî 'inde İbn Haldûn* (Cezayir: eş-Şirketü'l-Vataniyye li-n-Neşr ve't-Tevzi', 1975), 262.

51 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 198; Issawi, *An Arab Philosophy*, 131.

52 Rosenthal, *Political Thought*, 92; Ümit Hassan, İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 149.

53 Muhammad Dhaouadi, "The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian Studies", *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 576.

seyyiate kapılması arasında ilişki bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira daha önce bahsedildiği üzere İbn Haldûn'un nazarında insan, alışkanlıklarının çocuğudur. Dolayısıyla insan hangi eylemlere alışageldiyse o eylemlerin ürünü olarak varlığını sürdürür. Amellerin itidalliğe olan mesabesi, devletin serencamına tesir eden asli unsurdur.

İbn Haldûn'un nazarında devletin yıkılmasına giden süreç asabiyetin ortadan kalkması ya da eski niteliklerini kaybetmesiyle başlamaktadır. Nitekim ona göre asabiyet, *mülkûn* (egemenlik) direğidir. Nasıl ki kadı, maiyetinden bir direnç ya da destek olmaksızın hükmünü icra edemez ise hükümdar da aynı şekilde devletin sürekliliğini sağlayacak dayanıklı bir halk ve ordu olmadan egemenliğini tesis edemez. Şayet hükümdar asabiyetten mahrum kalırsa ihdas ettiği mülkü yok olur.⁵⁴ Bu bağlamda İbn Haldûn'un, teorisini mücessem hâle getirmek amacıyla örneklendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Ona göre Abbâsiler döneminde Arapların grup dayanışması (*asabiyet*) el-Mu'tasım (218-227/833-842) ve el-Vâsîk (227-232/842-847) zamanında büyük oranda parçalanmıştı. Bu nedenle Fars, Türk, Deylem ve Selçukluların yardımı ile memleketler üzerinde kontrollerini sürdürebildiler. Sonunda mevâliler devlette ciddi anlamda söz sahibi oldu. Hanedanlığın etkisi giderek küçüldü ve artık Bağdad'ın ötesinde sözleri geçmez oldu. Nihayet Moğollar halifeyi katlederek hanedanlığın bütün izlerini yok etti.⁵⁵ Dolayısıyla devletin kurucu unsuru olan asabiyetten mahrum kalmanın neticesinde söz konusu siyasal oluşumun da nihayete ereceği anlaşılmaktadır. Bu durum devletin nihayetini teolojik determinizm ile değil, sosyolojik perspektif ile aklî-nedensel örüntüler dahilinde ortaya koyma uğraşısıdır.

4. Fıtrata Aykırılık ve Devletin İnkırazı

İbn Haldûn'a göre devletlerin yıkılması belli başlı olgusal süreci gerektirmekte olup bir dizi nedensel işleyiş neticesinde hasıl olmaktadır. İnsanların yaşam biçimleri, toplumun karakteristik özellikleri, çeşitli alışkanlıkları ve benimsenen iktisadi politika devletin serencamına etkide bulunan temel faktörlerdendir. Bu bağlamda onun sıklıkla kullandığı *bedevî-hadarî umrân* karşılaştırması, insan ferдинin ahlaki doğası ve zaman içerisindeki değişimleri noktasında değerlendirildiğinde devletin geleceğinin izdüşümlerini gösterir vaziyettedir. Nitekim İbn Haldûn'un hadarîlerin mahiyetine dair yaptığı şu anlatım, tarihin nedenselleştirilmesi ve geleceğin öngörülebilmesi özelliğini taşımaktadır:

(...) Hadarîler zevk u safa içerisinde yaşarlar. Onlar ihtiyaç fazlasına alışkın olup ruhları dünyevi arzularla doludur. Sahip oldukları şeyler arttıkça iyilikten de o denli uzaklaşırlar. Sonunda da sakınma duygularını tamamen yitirirler. Buna karşın bedevîler de hadarîler gibi dünyevi işlerle uğraşsalar da bu ilgi, zevk ve arzuların peşinde koşmak ve ihtiyaç fazlasını (*teraf*) elde tutmak için

54 Şerit, *el-Fikrû'l-ahlâkî*, 263.

55 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 193.

değil, yalnızca zaruri olan hayat gereksinimlerini temin etmeye yöneliktir. Bedevilerin hâli ilk fitrata (ruhun bozulmamış hâli) daha yakındır. Hadarîlerin nihayeti kötülüğün son aşaması olup 'umrânın yıkılmasıdır.⁵⁶

İbn Haldûn'un tasviri teşrih edildiğinde, aşırı hadarîleşme neticesinde insanın ilk fitrat hâlinden uzaklaşacağı bilgisi verilerek bunun da toplumu olumsuz anlamda etkileyeceği söylenmektedir. Nitekim Rosenthal'ın incelemelerine göre İbn Haldûn'un devletlerin serencamı hususundaki teorileri genel olarak bedevîlik ve hadarîliğe dayalıdır. Bedevîlik; sadelik, cesaret, şiddet ve iktidar ile temayüz ederken, hadarîlik, bu tabii niteliklerin tedricen bozulmaya başlaması ve yerini dinginlik, lüks (*teraf*) ve yalnızca dünyevi zevklere bırakması hâlidir.⁵⁷ İbn Haldûn'un nazarında bu sosyolojik dönüşüm yalnızca fertleri ya da toplumlari değil, aynı zamanda devletleri de olumsuz anlamda etkilemektedir. Zira daha önce ifade edildiği üzere madde-sûret münasebetinde olduğu gibi nasıl ki madde zarar gördüğünde sûret de bozuluyorsa aynı şekilde insan ferdinin fitri bakımdan dejenere olması, süreç içerisinde toplum ve devlete de sirayet ederek kurumsal bir çöküşü beraberinde getirmektedir.

İbn Haldûn'a göre *devletlerin ömrü insanların ömrü gibidir* ancak bu ifadenin teolojik determinizm bağlamında değerlendirilmesi *Haldûnî* düşünceden uzak ayrı bir sorundur. Zira İbn Haldûn tarafından bu teori devletlerin mahiyetine ilişkindir. İnsanın nasıl ki en nihayetinde ölmek zorunda olması onun ihtiyarî eylemlerine halel getirmiyorsa aynı şekilde devletlerin de serencamına bir zarar vermemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere siyasal oluşumların ne şekilde oluş-bozuluşa uğrayacağı meselesi rasyonel (nedenselci) yöntem ile ortaya konulmuştur. Devletlerin hangi süreçlerden geçtikten sonra çöküşe uğrayacağı olgusal bir şekilde betimlenerek gösterilmektedir. İbn Haldûn tarafından bu süreç şöyle ele alınmaktadır:

Bir hanedanlığın ömrü çoğunlukla üç kuşağı aşamaz. İlk kuşak çöl hayatının niteliklerini; vahşilik, acımasızlık ve mücadelecilik gibi özellikleri muhafaza eder. Onlar elde ettiklerini kendi aralarında paylaşırlar. Bu nedenle de onlar arasında asabiyet gücü varlığını sürdürür. Keskindirler ve bu nedenle de kendilerine itaat edilir. İkinci kuşak, *mülk* ve *teraf* ile karakter ve yaşam tarzı itibarıyla değişmeye başlar. Bu aşamada bedavetten hadarata doğru değişiklikler oluşur. İnsanlar geçim derdi sorunlarından ihtiyaç fazlasına doğru ilerleme kaydeder. Toplumsal birliktelikten kişinin infiradına doğru kayış gözlemlenir. Bu yüzden de ikinci kuşakta asabiyetin gücü bir ölçüde kırılır. Üçüncü kuşakta ise sanki bedevî yaşamın özellikleri hiç olmamış gibidir. Zorbalıkla yönetildiklerinden onlarda asabiyet ve izzetin tatlılığı kalmamıştır. Aynı zamanda kolay ve dingin bir yaşama sahip olduklarından taraf onlarda

56 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 153-154.

57 Rosenthal, *Political Thought*, 90.

zirve noktasına ulaşmıştır. Onlar devlete (hanedanlık) tâbi olduklarından başkaları tarafından savunulma gereksinimi duyan kadın ve çocuk gibidirler. Asabiyet onlarda tamamen yok olmuştur. İnsanlar kendilerini savunmayı, korumayı ve kendi iddialarını ortaya koymayı unutmuslardır. At binme, çeşitli savaş becerileri konusunda insanları aldatırlar. Birisi gelip de saldırganlık gösterdiğinde onu defedemezler. Hükümdar ise destek bulmak için başkalarından yardım istemek zorunda kalır. Böylelikle mevâlîsi hızla çoğalır. Allah'ın izin verdiği müddet tamamlanana kadar bir süre de onların desteği ile sözde egemenliğini sürdürür. Hanedanlık giderek küçülmeye ve yok olma aşamasına doğru ilerler. Dördüncü kuşağa gelindiğinde soyun çöküşü gerçekleşir. Zira şan ve soy dört kuşak devam eder. Yeterli tabii delil (*bi-burhânin tabiyyin kâffin*) ile sana gösterdiğimiz gibi bu durum daha önce giriş kısımlarında (*Mukaddime*) anlatılanlara dayalıdır...⁵⁸

İbn Haldûn'un nazarında devletin yıkılmasına giden sürecin esasında ilk etapta hadarileşme ile başladığı anlaşılmaktadır. Hadarileşmenin getirdiği atalet hâli, süreç içerisinde toplumun ilk başlardaki mücadelecî doğasının yıkılmasına neden olmaktadır. Lüks yaşam, insanların gevşemesine neden olup kibirlerinin de artmasına yol açmaktadır. Böylece devletin grup dayanışmasının (*asabiyet*) azalmasıyla birlikte siyasal yapı çöküşe uğramaktadır. Ancak hanedanlığın çöküşe uğraması, insanın failliğinin ötesinde zorunluluk neticesinde meydana gelmemektedir. Bu durum İbn Haldûn'un ifadesi ile yeterli deliller ve çeşitli nedensel örüntüler ile ortaya konulmuştur. Nitekim M. Abdul Qadir'in değerlendirmesine göre toplumsal yaşam biçimindeki değişimin üçüncü aşaması devletin çöküşüne tekabül etmektedir. Gevşeme hâli ve ataletin insanları etkisi altına alması sonucunda fitri bakımdan bozulma meydana gelmekte ve bu da en nihayetinde devletin yıkılmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu duruma gelindiğinde onların dinamik gücü (*asabiyet*) zarar görür. Aşırı derecede kibre kapıldıklarından grup dayanışmaları önemli derecede zayıflar ve dış saldırılara açık hâle gelirler.⁵⁹ Ayrıca Hegel'in bilhassa Doğu toplumlarının niçin çöküşe uğradığına yönelik yaptığı anlatım İbn Haldûn'un yıkılış nazariyesi ile uyumludur. Nitekim Hegel'e göre Doğu'nun kendisinde bulunan coşku, aşamalı olarak yittikten sonra en kaba erdemsizliklere batarak en tiksindirici tutkulara teslim oldular; son kertede duyusal haz, İslamî öğretinin yerini aldı.⁶⁰ Evet, açık bir şekilde anlaşıldığı üzere İbn Haldûn'dan mülhem ya da ona benzer çöküş teorisi geliştirilmekte ve bu nazariye, sosyolojik dönüşümün neticesinde devletlerin bundan nasıl olumsuz etkilendiğini ortaya koymaktadır.

58 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 214-215.

59 M. Abdul Qadir, "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun", *The Indian Journal of Political Science* 3/2 (1941), 122; Mehmet Akif Kayapınar, "İbn Khaldun's Concept of 'Assabiyya': An Alternative Tool for Understanding Long-Term Politics?", *Asian Journal of Social Science* 36/3 (2008), 384-385.

60 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 4/25.

Bedevî standartlarının ötesindeki yaşam biçiminin insanın ilk fitrat hâli açısından olumsuzlandığı ifade edilmektedir. Temel gereksinimlerin ötesine geçtiklerinde daha fazla yiyecek ve kıyafetleri elde ederler ve bu da onların kibrinin artmasına neden olur. Daha geniş evler inşa ederler, korunmak için şehirler kurarlar. Bunun neticesinde konfor ve dinginlikleri artar. Bu da en ileri lüks yaşam biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olur.⁶¹ Aziz al-Azmeh'e göre hadarî hayat, hissî özelliklerin bütünü olup lüksün tecelligâhıdır.⁶² Dieter Weiss'e göre ise hadarî kültürün benimsenmesiyle birlikte ihtiyaç fazlasına sahip olunur ve ihtiyaç fazlasına sahip olmanın toplumsal, ekonomik, siyasi ve ahlaki bir dizi menfi neticeleri olur.⁶³ Hadarî umrâna geçilmesi ile birlikte asabiyetin bütün bileşenleri arasında yıkıcı tesir meydana gelir. Lüks, gösteriş ve şatafat zirveye ulaştığında asabiyeti oluşturan bütün gruplar çatışmaya başlar; kaynak ve zenginlikleri ele geçirmek için kendi aralarında mücadele ederler.⁶⁴ Benzer şekilde A. Zorlu'nun değerlendirmesine göre lüksün ardılı olan konformist yaşam, toplumun fertleri arasında rekabete neden olmasıyla birlikte herkes kendi artı değerini maksimize etme gayreti içerisinde olur. Bu durum toplum içerisinde kurnazlık, hilekarlık, ihtikar gibi yanlış eylemlerin artmasına neden olabilir. Toplumun birlikteliğinin bozulması süreç içerisinde asabiyetlerinin parçalanmasına neden olur.⁶⁵ Dolayısıyla İbn Haldûn'un kullandığı hadarî yaşam biçimi salt kent hayatını değil, bunun da ötesinde sosyolojik bakımdan analiz edildiğinde tarihi nedenselleştirme kaygısı taşıdığı söylenebilir. Zira bu anlatım yöntemi her şeyden önce tarihin aklı perspektif ile anlamlandırılması gerektiğine salık vermektedir. Aynı zamanda benimsenen yaşam tarzının mahiyet ve keyfiyetinin süreç içerisinde nelere yol açabileceğini de gözler önüne sermektedir.

Hadarî yaşamın ilerlemesi ile birlikte toplumda terafın neticelerinden olan bazı karakteristik özellikler yaygınlaşmaya başlar. Bu aşamada insanın fitratı ahlaki bakımdan olumsuz bir şekilde etkilenmektedir. Aşırı lüks ve konformist yaşam, insanların önceden sahip oldukları iyi nitelikleri yitirmelerine neden olur. Böylelikle hanedanlık çözülme-dağılma belirtileri gösterir ve sonunda da

61 Solomon Pines, "The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldûn and to the Philosophers", *Studia Islamica*, 34 (1971), 126; Ümit Hassan, İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 149; Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, çev. Melike Işık Durmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 47.

62 Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun* (London: Routledge Publishing, 1982), 57.

63 Dieter Weiss, "Ibn Khaldun on Economic Transformation", *International Journal of Middle East Studies* 27/1 (1995), 33.

64 Stephen Frederic Dale, "İbn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", *International Journal of Middle East Studies* 38/3 (2006), 440-441; Bozarslan, *Lüks ve Şiddet*, 120; Ali Çakso, "İbn Khaldun and Philosophy: Causality in History", *Journal of Historical Sociology* 30/1 (2017), 35.

65 Abdülkadir Zorlu, "Gereksinimlerin, İhtiyaçların ve Arzuların Dönüşümü Bağlamında İbn Haldun'un İhtiyaçlar Kuramı", *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2020), 511.

siyasi olarak inkıraza uğrar.⁶⁶ Yves Lacoste'a göre asabiyet, bedevî 'umrânın karakteristik özelliği olup hadarî 'umrânın ve *terafin* gelişimiyle birlikte parçalanır. Zira çöl yaşantısı asabiyeti güçlendirirken lüks yaşama konu olan alışkanlıklar onu tahrip etmektedir.⁶⁷ İhtiyaç fazlası elde tutuldukça bundan sağlanan değer sınırlı bir çevrede daha da yaygınlaşır. Bu durum toplumu sahip oldukları refah, zenginlik ve lüks ile ilgili şeyleri elde etmeye sevk eder. İhtişamlı meskenler, süslü kıyafetler, değerli zinetler vb. kullanımları artar. Bu durumun nihai noktası toplumun ahlaken bozulmasına, devletin de zayıflamasına neden olmaktadır.⁶⁸

Hadarîleşme-devletin çöküşü arasındaki ilişkiye farklı perspektif ile yaklaşan Ümit Hassan, hadarî yaşamın alametlerinden olan lüks, gurur, hırs gibi olumsuz hâllerin şeriatın uzaklaşmasıyla oluştuğunu belirtmektedir. Bu düşünceye göre insanlık, tabii ve yaşamsal güdülere nedeniyle şeriata uygun davranmadığı için en nihayetinde çöküşe uğrayacaktır.⁶⁹ Dolayısıyla İbn Haldûn'un nazarında şeriatın norm ve değerler bütünü olduğu görülmektedir. Söz konusu değerlere aykırı hareket etmek insanın ahlaki bakımdan zafiyetine, devletin de inkırazına neden olmaktadır.

İbn Haldûn'a göre hadarîleşme sonucunda devletin kurucu unsuru olan asabiyetin zayıflamaya başladığı anlaşılmaktadır. Özellikle de idareyi elinde tutan hanedanlık elde edilen kaynakları kendinde tutarak sınırlandırmak istemektedir. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Syed Farid Alatas'a göre hanedanlığın ilk yılları esnasında *terafin* elde edilmesiyle birlikte asabiyette payı olanlara karşı hükümdarın nefreti artmaya başlar. Potansiyel rakip gördükleri için bizzat hükümdar tarafından iktidardan tecrit edilirler. Onların yerine ise yeni grup dayanışması geliştirdiği kimseleri getirir ve bunlarla efendi-mevâlî (*patron-client*) ilişkisi tesis eder.⁷⁰ Bu durum her ne kadar kurulu siyasi yapının çöküşü anlamına gelmese de ciddi anlamda zayıflamasına neden olmaktadır.

Diğer taraftan İbn Haldûn'un nazarında tarihin nedensel örüntüler dışında işleminin ya da deterministik (yazgısal) şekilde cereyan etmesinin muhal olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *imamlar Kureyştendir* hadisi Sünniler tarafından mutabık kalınarak benimsenmesine rağmen İbn Haldûn bu meseleyi farklı

66 İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 212; Joseph J. Spengler, "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History* 6/3 (1964), 290; Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (New York: State University of New York Press, 1988), 60; Ahmet Arslan, İbni Haldun (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1997), 131; Hassan, İbn Haldun, 147; Kayapınar, "İbn Khaldun's Concept of 'Assabiyya'", 387.

67 Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and The Past of the Third World*, çev. David Macey (London: The Thetford Press, 1984), 105.

68 Azmeh, *Ibn Khaldun*, 88; Baali, *Society, State and Urbanism*, 88; Ahmed Alrefai ve Michael Brun, "İbn Khaldun: Dynastic Change and Its Economic Consequences", *Arab Studies Quarterly* 16/2 (1994), 79; Çaksu, "İbn Haldun", 87.

69 Hassan, İbn Haldun, 53-54.

70 Syed Farid Alatas, *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology* (New York: Routledge Publishing, 2014), 36.

bir bağlamda ele alarak nedenselci perspektif zemininde güç/iktidar ile temellendirmiştir. Söz konusu hadisin makâsıdını toplumun maslahatı açısından inceleyen İbn Haldûn, insanların itaatini sağlayacak güçte oldukları için Kureyş soyuna itaat edildiği sonucuna varmıştır. Ancak süreç içerisinde Kureyş'in gücünün zayıfladığını görerek sahip oldukları ihtiyaç fazlası ve lüks neticesinde önceki grup dayanışmalarının (*asabiyet*) parçalandığını belirtmiştir. İbn Haldûn'a göre Kureyş, asabiyet gücünün ortadan kalması neticesinde halifelik vazifelerini yapamaz hâle gelmiştir.⁷¹ Esasında bu anlatım, İbn Haldûn'un bir yöntem olarak tarihselliği (şart, ilke ve ahkâmın konjonktüre göre belirlendiği ya da bunların değişebilirliği düşüncesini) benimsediğini göstermenin yanı sıra iktidar bakımından zafiyete uğramanın ya da muktedir kalmanın yazgı neticesinde değil, toplumun hadarîleşme ile olan ilişkisi nispetinde olduğu sonucuna varmaktadır. Hadarîleşme ile aşırı lüks yaşama sahip olmak, insanların fitri özelliklerini tahrip ederek toplumun (Kureyş) siyasi bakımdan zafiyetine neden olmuştur. Ancak bu durum her ne kadar toplumun politik egemenliğini sekteye uğratsa da nihai olarak devletin sonu anlamına gelmemektedir. Zira İbn Haldûn'a göre pek çok hanedanlığın siyasal egemenliği sona ermesine rağmen aynı ya da farklı asabiyetten başka bir grubun iktidarının başladığı belirtilmektedir.

Sonuç

İbn Haldûn'un düşünce dünyasında nedenselci tarih anlayışı baskın bir durumda olup 'umrân, bedevî-hadarî 'umrân, halifelik-mülk, dinî-aklî idare gibi yaşam biçimi ve yöntemleri ile sıkı bir şekilde ilişkilidir. Onun nazarında bedevî 'umrânı esas alan yaşam biçiminin yalnızca kırsal hayat ile ilişkisi olmayıp aynı zamanda belki de daha önemlisi toplumun ya da devletin tarihsel süreç içerisinde ne gibi neticelere uğrayacağını konu edinmektedir. Benzer şekilde hadarî 'umrâna sahip bir toplumun karakteristik özelliklerinde yaşanan çeşitli değişikliklerin ilerleyen süreçte ne gibi neticeleri olacağını da somut bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Haldûn'a göre insanlar tabiatlarının ya da mizaçlarının değil, alışkanlıklarının çocuğudur. Yaşam biçimlerindeki farklılıklar, inşa ettikleri siyasal yapılanmanın da geleceğini kendi alışkanlıkları ya da yaşam biçimleri doğrultusunda bir dizi nedensel işleyişlere bağlı kalarak şekillendirmektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'un düşünce evreninde mahza teolojik determinizmin işlediğinin ifade edilmesi, onun ciddi anlamda sınırlandırılmasına neden olmaktadır.

İbn Haldûn'a göre devletlerin oluş-bozuluşunda determinizmden ziyade tarihi aklî prensipler ile açıklama düşüncesi bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle İbn Haldûn, tarihsel sürecin nasıl işlediği, hangi nedensel gelişmeleri kaydettiği meselesi üzerinde durarak toplumların geleceğinin tahmin edilebilir yönünün olduğu vurgulamaktadır. İbn Haldûn'a göre devletlerin oluşması nasıl ki tesadüf

71 İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 243.

eseri değilse aynı şekilde yıkılması da insanın failliğinden bağımsız bir biçimde teolojik determinizm ile neticelenmemektedir. Nitekim onun düşüncesinde asabiyet ve tagallüp olmadan siyasal varlığın ortaya çıkması muhaldir. Bu ifade, devletlerin serencamında teolojik determinizmden ziyade ihtiyarî eylemlerin ve rasyonelliğin ön planda olduğunu göstermektedir. Buna göre devletlerin oluşması için elzem olan şartlar gerçekleşmediyse siyasal varlığın kurulması mümkün değildir. Benzer şekilde devletlerin yıkılması için bazı nedenler oluşmadıysa siyasal varlığın sona ermesi düşünülemez. Dolayısıyla nedensel işleyişte zorunluluk olmadığı gibi, Tanrısal/icbarî bir durum da söz konusu değildir. İnsan, ihtiyarî eylemleri neticesinde egemenlik kurmakta ya da çöküşe uğramaktadır. Bir başka ifadeyle, İbn Haldûn'a göre apriorik olarak içsel ve dışsal sorunların olmaması hâlinde bir devletin yıkılmak zorunda olmadığını söyleyebiliriz. Ancak tarih boyunca devletlerin yaşam döngüleri ve sürekli değişim içindeki toplumsal yapılar göz önünde bulundurulduğunda, bu durumun pratikte ender gerçekleşebileceğini kabul etmek gerekir. İbn Haldûn'un vurguladığı gibi, toplumsal ve siyasal yapılar dinamik bir işleyiş dahilinde olup zamanla başkalaşır ve bu değişiklikler devletlerin yükseliş/düşüşlerine neden olur.

İbn Haldûn'a göre hadarî yaşam; dünyevi arzular, hedonist biçimde yaşam sürmek ve kişinin toplumsal değerlerden kopuk olması insanların ahlaki yönden bozulmasına neden olmaktadır. Bu durum zamanla insanların alışkanlıklarının değişmesine ve ilk fitrat hâlinin olumsuz yönde etkilenmesine sebep olur. Lükse dayalı yaşam, insanların taşkınlıklarının daha da artmasına neden olarak devleti oluşturan asabiyet gücünün zayıflamasına yol açar. Nitekim devleti ortaya çıkaran şey, fert olarak insanların farklı gayeleri değil, toplumun ortak mefkûresi etrafında bir araya gelmiş insanların tesis ettikleri organize birlikteliktir. İnsanların toplumun mefkûresinden uzak farklı gayeler benimsemesi neticesinde asabiyet zayıflamaktadır. Bu durum hükümdarı kendi iktidarını sürdürürebilmek amacıyla farklı unsurlardan yeni bir asabiyet kurmaya sevk etmektedir. Fakat bu da devlet içi ayrışmaya neden olup devletin iç çekişmelerle uğraşmasına ve en nihayetinde çökmesine yol açarak yerine aynı ya da farklı asabiyetten başka bir grubun gelmesine sebep olmaktadır.

Kaynakça

- Abdul Qadir, M. "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun". *The Indian Journal of Political Science* 3/2 (1941), 117–26.
- Abou-Tabickh, Lilian. *Al-'Asabiyya in Context Choice and Historical Continuity in Al-Muqaddima of Ibn Khaldûn*. Toronto: Toronto University, Doktora Tezi, 2019.
- Ahmad, Zaid. *The Epistemology of Ibn Khaldûn*. New York: Routledge Publishing, 2003.
- Akyol, Aygün. "İbn Haldûn'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 29–59.
- Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldun*. London: Routledge Publishing, 1982.
- Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. New York: Routledge Publishing, 2014.
- Alrefai, Ahmed and Brun, Michael. "Ibn Khaldun: Dynastic Change and Its Economic Consequences". *Arab Studies Quarterly* 16/2 (1994), 73–86.
- Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Aydın, Hasan. "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği". *Tarihyazını* 1/1 (2019), 20–61.
- Baali, Fuad. *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. New York: State University of New York Press, 1988.
- Bartle, Robert G. ve Sherbert, Donald R. *Introduction of Real Analysis*. New York: John Wiley&Sons, 2000.
- Bozarslan, Hamit. *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*. çev. Melike Işık Durmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fikru İbn Haldûn el-Asabiyye ve'd-Devle*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdati'l-Arabiyye, 2001.
- Çaksu, Ali. "İbn Haldun ve Hegel'de Tarihte Nedensellik: Aristo Mirasını Yeniden Değerlendirmek". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1 (2002), 51–94.
- Çaksu, Ali. "Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered". *Asian Journal of Social Science* 35 (2007), 47–83.
- Çaksu, Ali. "Ibn Khaldun and Philosophy: Causality in History". *Journal of Historical Sociology* 30/1 (2017), 27–42.
- Dale, Stephen Frederic. "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian". *International Journal of Middle East Studies* 38/3 (2006), 431–451.
- Devlin, Keith. *Introduction to Mathematical Thinking*. Palo Alto: John Petaluma, 2012.
- Dhaouadi, Muhammad. "The Forgotten Concept of Human Nature in Khaldunian Studies". *Asian Journal of Social Science* 36 (2008), 571–589.
- Râzi, Fahreddin. *Hâşiye ala el-Hamsûn fi usûli'd-din*. thk. Said Fûde, Amman: el-Asleyn, 2017.
- Gibb, H.A.R. "İbn Haldûn'un Siyaset Teorisinin İslami Kökeni". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2021), 291–299.
- Gökdağ, Kamuran. *İktidar Teleolojisi İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Hassan, Ümit. *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Harrison, T. R. vd. "Introduction to Clinical Medicine". Harrison's Principles of Internal Medicine. ed., T. R. Harrison vd. New York: McGraw-Hill, 2005, 1-6.
- Hearnshaw, F. J. C. *İlmü't-Tarih*. çev. ve notlandıran Abdülhamid Abbadi. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1937.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.
- Hempel, Carl G. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: A Free Press, 1965.
- Hudeyrî, Zeynep Mahmûd. *Felsefetü't-tarih 'inde İbn Haldûn*. Kahire: Darû's-Sakafe, 1989.
- Hüseyin, Taha. *Felsefetü İbn Haldûn el-İctimaiyye: Tahlil ve Nakd*. çev. M. Abdullah İnan. Kahire: Matbaatü'l-İtimâd, 1925.
- Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*. London: John Murray, 1958.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn: Dîvânü'l-mübtede` ve'l-ğaber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevî's-sulţânî'l-ekber*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: b.y., 2004.
- Kaya, Emrah. "A Critical Approach to Causality and Rational Knowledge in Ibn Khaldûn". *ULUM* 3/2 (2020), 241-261.
- Kayapınar, Mehmet Akif. "İbn Khaldun's Concept of 'Assabiyya': An Alternative Tool for Understanding Long- Term Politics?". *Asian Journal of Social Science* 36/3 (2008), 375-407.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Lacoste, Yves. *Ibn Khaldun: The Birth of History and The Past of the Third World*. Çev. David Macey. London: The Thetford Press, 1984.
- Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. 2nd ed. New York: Routledge Publishing, 2016.
- Mendelson, Elliott. *Introduction to Mathematical Logic*. London: Chapman&Hall, 1997.
- Meşûş, Sâlih b. Tâhir. *İlmü'l-Umrânî'l-Haldûnî ve Eserü'r-Ru'yeti'l-Kevniyyeti't-Tevhidiyye fi Siyâgetihi*. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Alemî li-l Fikri'l-İslâmî, 2012.
- Nagel, Ernest. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace&World, 1961.
- Okumuş, Ejder. "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (1999), 183-209.
- Ötenkaya, Yusuf. "İbn Haldûn Umrân Mefhumunu Uygarlık/Medeniyet Anlamında Mı Kullandı?: Kuramsal ve Tarihsel Bir Tahlil". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2022), 1-33.

- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2010.
- Pines, Solomon. "The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldūn and to the Philosophers". *Studia Islamica* 34 (1971), 125–138.
- Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. New York: Cambridge University Press, 1962.
- Sözen, Kemal. "Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 25–40.
- Spengler, Joseph J. "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun". *Comparative Studies in Society and History* 6/3 (1964), 268–306.
- Şerit, Abdullah. *El-Fikrül-Ahlâki 'inde İbn Haldūn*. Cezayir: eş-Şirketül-Vataniyye li-n-Neşr ve't-Tevzi', 1975.
- Weiss, Dieter. "Ibn Khaldun on Economic Transformation". *International Journal of Middle East Studies* 27/1 (1995), 29–37.
- Yıldız-Turan, Esra. "Türk İslam Düşünce Sisteminde İbn Haldūn'un Devlet Nazariyesi". *Atatürk İletişim Dergisi* 9 (2015), 197–204.
- Zorlu, Abdülkadir. "Gereksinimlerin, İhtiyaçların ve Arzuların Dönüşümü Bağlamında İbn Haldun'un İhtiyaçlar Kuramı". *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2020), 487–528.
- Zorlu, Abdülkadir. "İbn Haldūn'da Beden İnşası Açısından Bedevî Ümran ve Hadarî Ümran". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43 (2020), 177–192.

İslâm Hukukunda “Milkü’l-Menfaa Bilâ ‘Ayn” Kavramıyla İfade Edilen Mülkiyet Türü

The Type of Ownership Expressed by the Concept of “Milkü’l-Menfaa Bilâ Ayn” in Islamic Law

Recep ÖZDEMİR

Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Adıyaman University Faculty of Islamic Sciences
Department of Islamic Law
Adıyaman/Türkiye
rozdemir@adiyaman.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3044-9429

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 20.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 28.04.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 91-116

Atıf / Cite as

Özdemir, Recep. İslâm Hukukunda “Milkü’l-Menfaa Bilâ ‘Ayn” Kavramıyla İfade Edilen Mülkiyet Türü. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 91-116.

Doi: 10.33460/beuifd.1440536

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.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Tarih boyunca mülkiyetin mahiyeti, çeşitleri ve kazanılması hususu, eğemenliğin mahiyeti ve kazanılması konusu kadar insanlığın gündemini meşgul etmiştir. Dinler, ideolojiler ve felsefi doktrinler, mülkiyetin mahiyeti ve çeşitleri konusunda birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. İslâm bilginleri ayet ve hadisleri göz önüne alarak mülkiyet konusunu; yetki, kapsam, iktisap ve sınırlandırma bakımından incelemiş ve mülkiyetin kökeni ve mahiyetine dair orijinal teoriler ve görüşler ortaya koymuşlardır. İslâm bilginleri, nesnelere üzerindeki mülkiyet hakkını sadece nesnenin kendisiyle sınırlandırmamış, mülkiyet ilişkisi bakımından nesnenin kendisini ve menfaatini birbirinden ayırarak değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Alimlerin çoğunluğu mülkiyeti fiziki mekânda yer kaplama şartına bağlamadığı için gayri maddi diğer bir ifadeyle fiziki âlemde yer kaplamayan iktisadi değerlerin mülkiyetin konusu olabileceğini kabul etmişlerdir. Bu anlayış klasik literatürde, mülkiyetin farklı kategorilerde tasnif

edilmesinin önünü açmıştır. Menfaat hariç tutulan mülkiyet “milku'l-ayn bila menfaa”; eşyanın kendisi hariç tutulan mülkiyet, “milku'l-menfaa bila ayn” diye isimlendirilmiştir. Ayn ve menfaat ayrımı gözetilerek mülkiyet yetki bakımından da tasnif edilmiştir. Bu ayrımına göre sadece menfaat ve sadece ayn mülkiyeti noksan mülkiyet; her ikisinin bir arada bulunduğu mülkiyet türü ise tam mülkiyet diye isimlendirilmiştir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerin oluşturduğu İslâm hukukçularının çoğunluğu, eşyanın yarar yönünü esas alarak menfaat mülkiyetinin mahiyeti, kapsamı ve kazanılması konusunda ayrıntılı açıklamalar ve tasnifler yapmışlardır. Bu çalışmada İslam hukukçularının erken sayılabilecek bir dönemde eşyanın yarar yönü olan menfaati eşyanın fiziki varlığından ayrı bir varlık olarak tasavvur ederek ortaya koydukları “menfaat mülkiyeti” ne dair görüşleri ele alınacaktır. Çalışmada menfaatin mülkiyetin bir kategorisi ve alt türü olduğuna dair genel yaklaşımlar temellendirildikten sonra, menfaat mülkiyetinin hukuk tarihindeki yeri, kapsamı ve kazanılmasına dair görüşlere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mülkiyet, Menfaat, Mal, Deyn

Abstract: Throughout history, the nature, types and acquisition of property have occupied the agenda of humanity as much as the nature and acquisition of sovereignty. Religions, ideologies and philosophical doctrines have presented different approaches to the nature and types of property. Islamic scholars have examined the issue of ownership in terms of authority, scope, acquisition and limitation, taking into account the verses and hadiths and put forward original theories and views on the origin and nature of property. The Islamic scholars did not limit the right of ownership/property over objects to the object itself, and they tried to evaluate the object itself and its interest by separating them from each other in terms of the relationship of owner-ship/property. Because the majority of scholars did not condition property on the physical space, they accepted that intangible, in other words, economic values that do not occupy space in the physical world can be the subject of property. This understanding paved the way for the classification of property into different categories in classical literature. The property excluded from interest is “milku'l-ayn bila menfaa”; the property, excluding the thing itself, is called “milku'l menfaa bila ayn”. Ownership has also been classified in terms of authority, considering the distinction between the property itself and its interest. According to this distinction, only interest and only the property of the object itself are incomplete ownership, the type of ownership where both exist together is called full ownership. The majority of Islamic jurists, consisting of Mâlikî, Shâfiî and Hanbali scholars, have made detailed explanations and classifications on the nature, scope and ac-quisition of beneficial ownership based on the usefulness of goods. In this study, the views of Islamic jurists on “interest ownership” will be discussed. They put forward these views at a relatively early period by conceiving the interest of things as an entity separate from the physical existence of things. In this study, after establishing the general approaches that interest is a category and subtype of property, the views on the place, scope and acquisition of the ownership of interest in the history of law will be included.

Keywords: Islamic Law, Ownership, Interest, Property, Debt

Extended Summary

In classical literature, there is not much discussion about the content and nature of property, which includes the property itself and its interests and is referred to as "full ownership". In the classical literature, there is a rich knowledge about the nature and content of interest ownership, which in some cases is obtained through a paid or unpaid contract, and in other cases arises from a unilateral declaration of will expressing permission to benefit. After ownership, the type of ownership with the broadest content is interest ownership. This type of ownership covers a wide range of areas, such as renting a property, borrowing a property, easements, and renting human labor. Islamic scholars have discussed economic values in a dual category: "the physical existence of the goods (*'ayn*) and "the benefit of the goods". This distinction has had important consequences in the history of Islamic law. It is possible to see deep traces of this distinction in the topics related to property law. Considering economic values in a dual category as ownership of goods (*milku'l-'ayn*) and ownership of benefits (*milku'l-menf'a*) has enabled the utilization of the goods to be considered independently of the goods themselves. Accepting the interest of the property as independent from the property has paved the way for the formation of new types of rights. According to Islamic scholars, "*'ayn*" refers to the physical structure of the commodity, which consists of atoms, and interest refers to the benefit accrued on a commodity. According to this distinction, although the right to benefit does not have an entity fixed in space like goods, it is an independent and concrete category of entity like goods. This distinction, made meticulously by Islamic jurists, led to the emergence of the terms property ownership (*milku'l-'ayn*) and interest ownership (*milku'l-menfaa'*) in classical literature. The term "*menfaa'*", which indicates a special meaning in Islamic law, is different from the word benefit. Benefit can be economic gain or personal pleasure that an individual or society obtains from an object for their own benefit. The term *menfaa'*, which Islamic jurists consider as a category of property is a type of right that is subject to legal transactions and has economic value. While this type of right is sometimes linked to an object, in other cases it is independent of the object. The majority of scholars, consisting of Maliki, Shafi'i and Hanbali scholars, have made detailed explanations and classifications on beneficial ownership, based on the utility aspect of things. In religious literature, the term "*menfaa'*" is sometimes used as a synonym for "*maslahat*", and in other cases it is used as a legal term. In verses and hadiths, the term "*menfaa'*" is used in a sense close to its dictionary meaning. This term is used in the Quran and Sunnah in the sense of "otherworldly benefit". We should point out that the term is not used as a legal term but in the sense of benefits obtained in daily life. The term "*menf'a*", which is used in a special sense by Islamic jurists, is a different category from the legal and natural income of goods. Islamic scholars expressed legal income such as wages and rent, and natural income such as fruit, sheep's wool and milk, with the word "*galle*". Although legal and natural revenues are, in a sense, benefits obtained from objects, Islamic scholars mean an abstract category of assets independent of the physical existence of the goods with the term "*milku'l-menf'a*". This understanding paved the way for the classification of property into different categories in classical literature. The property excluded from interest is "*milku'l-'ayn bila menf'a*"; the property,

excluding the thing itself, is called “milku’l-menf ‘a bila ‘ayn”. The property is also classified in terms of authority, taking into account the owners. It is a remarkable development in the history of law that Islamic jurists consider the physical existence of the object and its interests as separate entities. This understanding, which emerged in the early period, points to an advanced level regarding the idea of ownership. Because, contemporary non-material property types such as “intellectual property” and “securities ownership” have just begun to be discussed. The majority of Islamic jurists, in an early period, conceived of “goods” as both a material and an intangible entity. Islamic jurists did not confine goods to a material area, like the word “res” in Roman law. Islamic jurists, who consider the interest of property as an independent type of property, have discussed the acquisition of menf ‘a, unlike Roman law. They meticulously evaluated the acquisition of milku’l- menf ‘a (interest ownership) as the acquisition of milk (ownership). As a result of this understanding, milku’l-menf ‘a (interest ownership) has become the subject of contracts; It could be transferred to the devisee by inheritance.

Giriş

İlk insandan günümüze kadar insanlığın güncelliğini yitirmeyen temel problemlerinden biri de hayatını idame ettirmek, temel ihtiyaçlarını karşılamak ve daha müreffeh bir hayat sürdürmek için nesnelere sahiplenmek ve onlar üzerinde hâkimiyet kurma mücadelesidir. İnsanın eşya ile olan ilişkisinin mahiyeti ve eşyaya malik olmak için verdiği mücadele; mülkiyeti, mülkiyetin temellendirilmesi, kazanılması, sınırlandırılması ve dağılımı gibi konuları gündeme getirmiştir. Mülkiyetin ilk defa nasıl ortaya çıktığı, dağılımın ne suretle yapıldığı tarih boyunca sosyal, iktisadi, siyasi ve felsefi birçok düşünce ve doktrin ilgilidir.

“Mülkiyet” kavramı, hukuki kavramlar arasında en tartışmalı kavramlardan biridir.¹ İlgili kavram epistemolojik ve ontolojik çözümlenmelere tabi tutulmuş, kökeni ve kazanılması konusunda birçok teori ortaya atılmıştır. Bu bağlamda Mâlikî fakih el-Karâfi (ö. 684/1285), birçok düşünürün mülkiyet konusunu çok genel ve karmaşık olmasından dolayı kavrayamadığını ifade etmiştir.² Çağdaş gelişmeler mülkiyet hukukunu etkilemekte; yeni mülkiyet türlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Gerek mülkiyetle ilgili yeni gelişmeler gerekse mülkiyetin konusu, doğuşu ve tarihi gelişiminin saptanmasıyla ilgili araştırmalar günümüzde yapılmaya devam etmektedir.³

Düşünce sistemleri, filozoflar, din âlimleri ve dini kaynaklar mülkiyetle ilgili çeşitli görüşler ve hükümler ortaya koymuştur. Dinlerde mülkiyet konusunda

1 Fikret Eren, *Mülkiyet Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayıncılık, 2016), 3.

2 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *Envârü'l-burûk fi envâ' il-furûk* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/364.

3 Ziya Umur, *Roma Hukuku Ders Notları* (İstanbul: Beta Yayınları, 1999), 417.

genel anlamda müspet ve menfi olmak üzere iki tutum mevcuttur. İslâmiyet ve Hıristiyanlık gibi semavi dinlerde mülkiyet hakkı bir prensip olarak kabul edilmiş olsa da mülkiyetin arızı bir şey, insanın onunla münasebetinin geçici olduğu vurgulanmıştır.⁴ Uzak Doğu dinlerinde ise mülk edinme genel anlamda hoş karşılanmamış hatta bazı dinlerde günah kabul edilmiştir.⁵ Söz gelimi uzak doğu dinlerinde Taoizm kişiye dünya zevklerine yönelmemeyi, servet ve mülkiyetten uzak durmayı telkin eder. Buna göre birey ancak dünya zevklerinden arındıkça gerçek mutluluğa ve erdeme ulaşır.⁶

İslâm dini sosyal hayatı, iktisadi düşüncüyü ve ticâri faaliyetleri yakından ilgilendiren mülkiyet konusuna ilgisiz kalmamıştır. Âyet ve hadislerle konuyla ilgili önemli ve evrensel ilkeler vaz edilmiştir. Kur’ân’da mülkiyete dâir çeşitli kavram ve hükümler yer almaktadır. Âyetlere göre insan fitrat itibarıyla nesnelere sahiplenmeye, biriktirmeye ve onlarla övünmeye meyillidir.⁷ Yüce Allah bazı âyetlerde insanın dünyaya karşı duyduğu sevginin, nesnelere olan münasebetinin boyutlarına dikkati çekmiştir. Âyetlere göre nesne/mal; bir imtihan vesilesi⁸, Allah yolunda mücadele etmenin bir aracı⁹, sevginin yoğun şekilde yöneldiği bir obje¹⁰, insanın kendini ebedileştireceğini sandığı¹¹ ve biriktirip tekrar tekrar saydığı şeydir.¹² İnsan mülkün gerçek sahibi değildir. Kâinatı yaratan ve insanın hizmetine veren Allah, onu insana emanet olarak vermiştir.¹³ Allah insanları mallarından eksilterek imtihana tabi tutmaktadır.¹⁴ İnsan malından dolayı sosyal sorumluluk altındadır.¹⁵ Bu sosyal sorumluluğun gereği olarak Müslüman birey; yakınlarına, öksüzlere, yoksullara, yolda kalmışlara ve ihtiyaç sahiplerine yardım amacıyla malını harcar.¹⁶ Mü’min malından yaptığı harcamaları başa kakmaz.¹⁷ Çünkü başa kakma, ilahî bir yardım olan malı temizleyen sadakaları boşa götürür.¹⁸ Malını Allah yolunda harcayanlar diğer iyilik sahiplerine göre daha fazla sevap (bire yedi yüz oranında) alırlar.¹⁹ Mülk biriktirmek başlı başına bir hedef;²⁰ mülk

4 Adnan Güriz, *Teorik Açıdan Mülkiyet Sorunu* (Ankara: y.y., 1969), 40.

5 Ahmed el-Hüseynî Ebu’n-nasr, *el-Milkıyye fi’l-İslâm* (Kahire: y.y., 1952), 4.

6 Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, (Ankara: DİB Yayınları, 1986), 5.

7 Bk. Âl-i İmran 3/14; et-Tevbe 9/24, 34-35; el-Fecr 89/20.

8 el-Enfâl 8/36; et-Teğabûn 64/15.

9 el-Enfâl 8/72.

10 el-Fecr 89/20.

11 el-Fecr 89/20.

12 el-Hümeze 104/2.

13 el-Fecr 89/20.

14 el-Bakara 2/155; Al-i İmran 3/186.

15 ez-Zariyât 51/19.

16 el-Bakara 2/177.

17 el-Bakara 2/262.

18 el-Bakara 2/266.

19 el-Bakara 2/261.

20 et-Tevbe 9/34.

sahibi olmak, toplumda statü sahibi olmanın zorunlu bir şartı değildir.²¹ Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarf etmeyenleri şiddetli bir azap beklemektedir.²² Kişinin malından infak etmesi teşvik edilmiştir.²³ Kişi sevdiği şeyleri Allah yolunda harcamadıkça gerçek iyiliğe ulaşamaz.²⁴

Hadislerde ise mülkiyet, hukuk tarafından güvence altına alınan bir hak türü şeklinde geçmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) Vedâ hutbesinde mülkiyetin, can ve ırz gibi bütün saldırılardan korunmuş olduğunu bildirmiş; mülkiyet hakkını yaşama hakkı gibi hukuki güvenceye kavuşturmuştur.²⁵ "Malını savunurken öldürülen kimse şehittir."²⁶ hadisiyle mülkiyetin korunması yolunda önemli bir hüküm vaz etmiştir.

Mülkiyetin ilk defa nasıl ortaya çıktığı sorusu tarih boyunca tartışılmıştır. Buna bağlı olarak mülkiyetin kökenine dair birçok teori ortaya atılmıştır. Kimi düşünürler mülkiyeti emekle açıklarken kimileri fayda, işgal ve menfaat gibi faktörlerle açıklamıştır.²⁷ İslâm bilginleri mülkiyetin kökenini; işgal, emek, ihraz ve menfaat gibi faktörlerle açıklamak yerine hakların ontolojik boyutuna odaklanmışlardır. Mülkiyet düşüncesiyle ilgilenen filozoflar tarafından gündeme getirilen emek, fayda, işgal gibi faktörleri mülkiyetin tahakkuku için dışsal bir şart olarak kabul etmişlerdir. İslam bilginlerine göre mülkiyetin kökeninde bulunan şey kişinin manevi kap şeklinde tasavvur edilen zimmet²⁸ ile doğmuş olmasıdır. Kişinin mülk sahibi olmasını sağlayan şey zimmettir. Müslüman hukukçular kişinin doğuştan sahip olduğu zimmeti ontolojik ve epistemolojik boyutuyla ele almışlardır.²⁹ Buna göre insanı diğer varlıklardan ayıran, onu haklar üzerinde yetkili kılan, ve tasarruflarda bulunmaya ehil hale getiren şey; insanla Allah arasında gerçekleşen bezm-i elest sözleşmesine dayanan zimmettir.³⁰

İslam dini mülkiyeti hukuki güvenceye sahip bir hak türü olarak kabul etmekle birlikte, mülkiyeti sınırsız ve kayıtsız bir hak olarak kabul eden modern iktisadi

21 el-Bakara 2/247.

22 et-Tevbe 9/34-35.

23 el-Bakara 2/274.

24 Al-i İmrân 3/92.

25 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâî'l-'Arabî, 2001), "İlim"; 9; Ebû'l-Hüseyn Müslim el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahihu Müslim*, thk. Halil b. Me'mûn Şeyhân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2007), "Kasâme", 30.

26 el-Buhârî, "Mezâlim", 33; Müslim, "İmân", 226.

27 Mülkiyetin temellendirilmesi ile ilgili geniş bilgi için bk.: Recep Özdemir, "İslâm Hukukuna Göre Mülkiyet ve Mülkiyetin Temellendirilmesi", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2019), 259-291.

28 Zimmet, sözlükte "antlaşma, ahid, eman, teminat" gibi anlamlara gelir. İstihai olarak ise zimmeti bir vasif olarak kabul edenler; "Zimmet bir vasıftır ki kişi onunla lehinde ve aleyhinde olan haklara ehil hale gelir" diye tanımlarken zât olarak kabul edenler ise; "Zimmet, lehine anlaşma olan bir nefistir." diye tanımlamışlardır. Geniş bilgi için bk.: Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2017), 176.

29 Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsi, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2006), 432; Alâüddin Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevi* (İstanbul: y.y., 1308/1940), 4/ 238.

30 el-A'râf 7/172; ed-Debûsi, *Takvîmu'l-Edille*, 432.

düzenin aksine onu bazı kaidelerle sınırlandırmıştır. İslâm dinine göre mülkiyet hakkının birtakım vazifeleri vardır. Mülkiyet hakkı sınırsız ve kualsız olmamasının yanında onun insana dayandırılması mutlak bir gerçeklik değildir. Zira mülkün gerçek sahibi Allah'tır. “Onlara Allah'ın size verdiği maldan verin.”³¹ “Size rızık olarak verdiklerimizden infak edin”³² “Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır.”³³ âyetlerinde mülk doğrudan Allah'ın zatına izafe edilmiştir. İnsan mallar üzerinde nöbetçi ve vekil konumundadır. Mülkiyet insanın elinde bir tür ariyettir.³⁴ İnsanın mal üzerindeki hâkimiyeti geçicidir. Mallar itlaf, eskime, çürüme gibi nedenlerle yok olabildiği gibi insan da ölümle birlikte mallara hükmedemez. Ölümle birlikte malların mülkiyeti (tereke) varislere intikal eder. Malların mülkiyetinin insana izafe edilmesi mutlak değildir.³⁵ Bununla birlikte mallar üzerindeki tasarruflarda insan halef ve vekil tayin edilmiştir.³⁶ İnsanın mallar üzerindeki tasarrufunu teyit eden, emeğe, çalışmaya ve kazanca işaret eden çeşitli ayetler vardır.³⁷ Kur'ân'da mal sevgisinin insanın yaratılışında bulunduğu belirtilmiş ve bu duygunun kontrol altında tutulup fert ve toplumun menfaatine uygun olacak şekilde kanalize edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.³⁸

İslâm bilginleri doğrudan ve dolaylı olarak mülkiyete değinen âyet ve hadisler ışığında mülkiyeti; kökeni, çeşitleri, sınırlandırılması ve edinilmesi gibi hususları ele almış ve incelemişlerdir. Bununla birlikte klasik literatürde mülkiyetin derli toplu ve sistematik bir şekilde, müstakil bablarda ele alındığını söylemek mümkün değildir. Eşya hukuku ve mülkiyete ilişkin konular muâmelatı ilgilendiren başlıklar altında meseleler bağlamında ele alınmıştır. Mülkiyetle doğrudan ve dolaylı olarak bağlantılı olan konular, genel olarak klasik literatürün fûrû fihhına dair eserlerde kitâbu'l-bey', kitabu'r-rehn, kitâbu'l-hacr ve beyu'l-vefâ gibi bablarda ele alınmıştır. Mülkiyetin temellendirilmesine dair teorik tartışmalar ise usûl kitaplarında yer bulmuştur.³⁹

İslâm hukukunun klasik kaynaklarında dağınık şekilde ele alınan mülkiyetin çağdaş çalışmalarda farklı boyutlarda ele alınmıştır. Fahri Demir'in İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı adlı çalışması; Yunus Araz'ın İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini isimli çalışması; Recep Özdemir'in İslam

31 en-Nûr 24/33.

32 el-Bakara 2/254.

33 Âl-i İmrân 3/180.

34 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: y.y., 1994), 7/ 238; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ĥakâ'iki gavâmizit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil'*, nşr. M. Mürsî Âmir (Beyrut: y.y., 1977), 4/ 61.

35 Karâfi, *Furûk*, 3/ 272.

36 el-Bakara 2/267, 274, 279; Âl-i İmrân 3/186; en-Nisâ 4/32; el-En'âm 6/152; en-Nûr 24/61; Yâsîn 36/71.

37 en-Necm 53/39.

38 Âl-i İmrân 3/15; el-İsrâ 17/100; el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8.

39 Söz gelimi ed-Debûs'nin (ö. 430/1039) *Takvîmu'l-edille'si* gibi bazı eserlerde temyiz ve temyiz dönemleri işlenirken kişinin mülk sahibi olmasını sağlayan zimmet teorisine değinilmiştir. Geniş bilgi için bk.: ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 432

Hukukunda Mülkiyet isimli çalışması bu konuda öne çıkan çalışmalardan bir kaçıdır. Arap dünyasında mülkiyetle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Mülkiyetin kategorilerinden biri olan “Milkü'l-Menfaa Bilâ 'Ayn” kavramı açık şekilde ele alan Hasan Hacak'tır. Onun “İslam Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi” adlı çalışması ile “İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi” isimli doktora çalışması konumuz açısından önemli olduğunu, menfaat mülkiyetine değindiğini belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte doğrudan “Milkü'l-Menfaa Bilâ 'Ayn” ile ifade edilen mülkiyeti konu alan müstakil bir makaleye rastlayamadık.

Bu çalışma, İslâm hukukçularının, menfaati eşyayının fiziki varlığından ayrı düzlemde ele alarak tasavvur ettikleri, mülkiyetin ayrı bir kategorisi olan milkü'l-menfaa bilâ 'ayn'ı (menfaat mülkiyeti) dikkatlere sunması açısından önemli bir çalışmadır. Bu genel girişten sonra mülkiyetin tanımı ve çeşitleri genel olarak ele alınacak akabinde klasik litaratür easa alınarak çalışmanın konusu olan milkü'l-menfaa bilâ ayn'ı konusuna geçilecektir.

1. Genel Olarak Mülkiyet ve Kısımları

Mülkiyet genel olarak “kişiyeye eşya üzerinde hâkimiyet sağlayan bir hak”⁴⁰ diye tanımlanır. Sahip olunan şey –maddi olsun olmasın- üzerinde en geniş yetki veren aynı bir haktır.⁴¹ Bu hak türü mâlike sahip olduğu eşya üzerinde hâkimiyet kurma, elinde bulundurma, kullanma, onda rehnetme, devretme gibi hukuki tasarruflarda bulunma yetkisi verir.⁴²

İslâm hukukçuları, mülkiyeti, klasik litaratürde sıklıkla kullanılan ve aynı hakka denk gelen “milk” kavramını irdeleyerek değerlendirmişlerdir. İslâm hukukunda milk, eşya üzerinde tam bir hâkimiyet sağlayan ve sahibine en geniş yetkileri sağlayan bir hak türüdür.⁴³ Milk, irtifak haklarını ve irtihan haklarını da içine alan üst bir kavramdır. Her ne kadar eşya dışındaki bazı şeyler üzerindeki hâkimiyeti ifade eden bir kavram olarak kullanılmakla birlikte teknik anlamda milk, sadece eşya üzerindeki hâkimiyeti ifade eder. Klasik literatürde oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olan “milk” kavramı, pozitif hukuktaki “aynı hak”a denk gelir.⁴⁴

Milk, mâlike en geniş yetkileri sağlayan bir hak türüdür. Mâlik, mülkü üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilir. Tasarruf yetkisi, hakkın konusu olan nesneyi kullanma (usus), semerelerinden istifade etme (fructus) ve malı tüketme

40 A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2009), 129.

41 Eren, *Mülkiyet Hukuku*, 16.

42 Eren, *Mülkiyet Hukuku*, 16.

43 Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Kahire: y.y., 1311), 5/ 278; Alau'd-Din Ebi Bekr b. Su'ud el-Hanefi el-Kâsâni, *Bedâiyü's-Sanâyi' fi Tertibi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 2010), 5/107; el-Karâfi, *el-Furûk*, 3/364-366

44 Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Hanbelî İbn Receb, *Takrîrü'l-kavâ'id ve tahrîrü'l-fevâ'id* (Kahire: Dâru'l-İbn Affân, ts.) 2/ 189; Hasan Hacak, “Milk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/62-64.

(abusus) yetkilerini kapsar.⁴⁵ Bu yönüyle İslâm hukukundaki milk kavramıyla Roma hukukunda evrilerek gelen “mülkiyet” (mutlak ayni hak) kavramı arasında benzerlik vardır.⁴⁶ Zira Kara Avrupası hukuk sistemlerinde ayni hak, mutlak ayni hak (mülkiyet) ve sınırlı ayni hak (irtifak hakları, rehin vb.) şeklinde iki kategoride ele alındığı gibi milk kavramı da klasik literatüründe mutlak milk ve sınırlı (nakıs) milk şeklinde iki kategoride ele alınmıştır. Beşerî hukuktaki mutlak ayni hak (mülkiyet) mutlak ve kâmil mülkiyet ifade eden “milku’l-‘ayn ve’l-menfaa” kavramına denk geldiği görülmektedir.

İslâm hukukunda mutlak ‘aynî hak olup, bir nesnenin hem rakabesini hem menfaatini içeren tam mülkiyet, “milk”e denk gelmektedir. Tam mülkiyetten ihtiraz olan nakıs mülkiyet ise bu yetkilerden sadece birini içeren mülkiyettir. Bu da kendi arasında sadece ‘ayn mülkiyeti, sadece menfaat mülkiyeti (şahsî intifa) ve ‘aynî intifa (irtifak hakları) olmak üzere üç kısma ayrılır.⁴⁷

Klasik literatürde malın hem ‘aynını (rakabe) hem menfaatini kapsayan ve “tam mülkiyet” olarak ifade edilen mülkiyetin (ملك العين و المنفعة) muhtevası ve mahiyeti konusunda fazla bir tartışma mevcut değildir. Bununla birlikte klasik literatürde kimi durumlarda ivazlı ya da ivazsız bir sözleşmeyle elde edilen kimi durumlarda ise yararlanma iznini ifade eden tek taraflı bir irade beyanından doğan menfaat mülkiyetinin mahiyeti ve muhtevası konusunda ise oldukça zengin bir birikim vardır. Mülkiyetten sonra en geniş muhtevaya sahip mülkiyet türü menfaat mülkiyetidir. Bu mülkiyet türü, bir malın kiralananmasından, irtifak haklarından hatta bir insan emeğinin kiralananmasına varıncaya kadar geniş bir alanı kapsamaktadır.⁴⁸

İslâm bilginleri mülkiyeti sadece eşyanın/nesnenin fiziki varlığına hasretmemeleri ve iktisadi değerleri; “‘ayn” (malın atomlardan oluşan fiziki varlığı) ve “menfaat” (malın üzerinde tahakkuk eden yarar) diye ikili bir kategoride ele almaları önemli sonuçlar meydana getirmiştir. İktisadi değerlerin; “milku’l-‘ayn” ve “milku’l-menfaa” şeklinde ikili bir kategoride ele alınması, yararlanma yönünün nesneden bağımsız olarak tasavvuruna imkân sağlamış ve yeni hak türlerinin oluşmasının önünü açmıştır. Bu ayırımı göre menfaat hakkı, ‘ayn gibi mekânda sabit olan bir varlığa sahip olmamakla birlikte, onun gibi müstakil ve müşahhas bir varlık kategorisidir. Bu ayırım literatürde milku’l-‘ayn ve milku’l-menfaa terimlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

45 Tasarruf; nesneyi zilyetliğinde bulundurma, kullanma, yararlanma, semerelerini alma, tüketme ve yok etme gibi maddî fiilleri ve nesnenin mülkiyetinin başkasına geçirilmesi ya da sınırlı ‘aynî haklarla yüklenmesi gibi hukuki işlemleri kapsar. Bülent Köprülü-Selim Kaneti, *Sınırlı ‘Aynî Haklar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972), 3.

46 Selahattin Sulhi Tekinay, *Eşya Hukuku* (İstanbul: y.y., ts.), 244.

47 Abdulkerim Zeydân, *el-Medhal li-Dirâseti’l-Şeriatî’l-İslâmiyye* (Beirut: Muessetu’r-Risâleti Nâşirûn, 2011), 214.

48 Hasan Hacak, “İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 194.

İslâm hukukunda özel bir anlama işaret eden “menfaat” kavramı galle ve beşerî hukuktaki fayda/yarar kelimesinden farklı bir kavramdır. Galle taşınır-taşınmaz her türlü malın hukuki ve tabii semelerini ifade eder.⁴⁹ Beşerî hukuktaki fayda ise bireyin ya da toplumun bir nesneden elde ettiği, kendi yararına olan iktisadi kazanç, kişisel haz olup menfaatle kesiştiği alanlara sahip olmakla birlikte daha ziyade şahsi istifaya benzemektedir.⁵⁰ İslâm hukukçularının mülkiyetin bir kategorisi olarak ele aldığı menfaat, hukuki işlemlere konu olan, iktisadi değeri bulunan bir haktır. Menfaat kimi durumlarda bir nesneyle bağlantılıyken kimi durumlarda nesneden bağımsızdır.

Çalışmanın takip eden kısmında İslâm hukukçularının “milku'l-menfaa bilâ 'ayn” terimiyle ifade ettikleri ve genel anlamda bir 'ayna taalluk eden, noksan (zayıf) mülkiyetin bir kısmını oluşturan tam mülkiyet dışındaki hak türleri, Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) ifadesiyle menâfi⁵¹ konusu ele alınacaktır.

2. Menfaat Kavramı

Menfaat mülkiyetinin mahiyeti hakkında bilgi vermeden önce menfaatin sözlük ve terim anlamı, yakın anlamlı kavramlar hakkında bilgi vermekte yarar vardır.

2.1. Menfaatin Sözlük Anlamı

Menfaat, sözlükte “nef” (fayda) kökünden türeyen bir kelimedir. Nef sözlük anlamı itibariyle, “fayda, hayır, insanı iyiye ulaştıran şey, işe yarama, yarar, kâr” anlamlarına geldiği görülür.⁵² Kişinin birtakım çabalarla elde ettiği bilimsel ya da maddi kazanç da “fayda” terimi ile ifade edilir ki bu terim “menfaat” anlamına gelen “nef” kökünden türemiştir.⁵³

Dinî literatürde menfaat kelimesi kimi durumlarda “maslahat”ın eş anlamlısı olarak sözlük anlamına yakın kimi durumlarda ise hukuki bir terim olarak kullanılır. Maslahat kelimesi sözlük anlamı itibariyle; iş, buyruk, önemli iş, dirlik düzenlik anlamlarına gelir.⁵⁴ Sözlük anlamı itibariyle bu kelime menfaat kelimesine yakın bir anlama sahiptir. Maslahat kelimesi “faydaya ulaştıran amaç” ve “aracın gerçekleştireceği amaç” anlamında mecazi ve hakiki olmak üzere iki anlamda

49 Ahmet Akgündüz, “Galle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/338-339.

50 ez-Zerkeşi'nin menfaatlerin (menâfi) iktisabını 'ayna ya da mücerret akde bağlı olarak değerlendirmesi buna örnek gösterilebilir. Bk.: Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (Kuveyt: y.y., 1982), 3/229.

51 ez-Zerkeşi menâfi'i geniş bir çerçevede değerlendirmiştir. O bu başlık altında icâre gibi milku'l-menfaa'yı kazandıran akde yer verdiği gibi hakku'l-memer gibi hukuk (sınırlı 'ayni hak/irtifak hakkı) da yer vermiştir. Bk.: ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, 3/229.

52 Ali Muhyiddin Karadâğî, *Mukaddime fi'l-Mâl ve'l-İktisâd ve'l-Milkiyye ve'l-Akd* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2009), 191.

53 Ahmet Ünsal, *İslâm Hukukunda Fayda*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 6.

54 Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru'l-Sadir, 2011), 8/267.

kullanılır. Maslahatın “aracın gerçekleştireceği amaç” şeklindeki hakiki anlamı menfaatin anlamına yakındır.⁵⁵ Mecelle'nin “Def-i mefsedet celb-i menâfi'den evlâdir.”⁵⁶ şeklindeki külli kaidesinde menâfi' kelimesi menfaat kelimesinin çoğulu olup genel anlamdaki faydayı ifade etmektedir.⁵⁷

Menfaat kelimesi âyet ve hadislerde sözlük anlamına yakın bir anlamda⁵⁸; “dünyevi fayda”dan daha geniş bir anlamda “uhrevî fayda” anlamında kullanılmıştır.⁵⁹ Kelimenin hukuki terim anlamından uzak gündelik yaşamda ulaşılan menfaat anlamında kullanıldığını belirtmemiz gerekir.

Bir hukuk terimi olması dışında “menfaat” kelimesi sözlük anlamına yakın bazen şeriatın genel hedeflerini içeren maslahat kelimesine yakın bir anlamda bazen de “bir hazzın elde edilmesi ya da bir zarar ve elemin uzaklaştırılması” anlamında soyut ve genel bir anlam ifade eden bir kavram formunda kullanılmıştır.⁶⁰

2.2. Menfaatin Terim Anlamı

Borçlar hukuku alanında teknik bir terim olarak kullanılan menfaat, eşyanın kullanımından doğan faydaya işaret eder. Bu anlamda İslâm bilginleri menfaati hukuki bir terim olarak, “bir evde oturmak, bir aleti kullanmak ya da bir ata binmek eylemlerinde olduğu gibi bir nesnenin (‘ayn) kullanılmasıyla meydana gelen iktisadi fayda” diye tanımlamışlardır. Bu anlamıyla menfaat, ayn'ın (rakabe) mukabili olarak da kullanılmıştır.⁶¹

Menfaat kavramı insanın ve hayvanın emeğini de kapsayacak şekilde tanımlanmıştır: “Menfaat, tek başına varlığı olmamakla birlikte eşya ve çalışmasıyla mefaatin el-de edileceği varlık, var oldukça varlık potansiyeli olan, eşyanın kullanılması, insan ve hayvanın çalışmasıyla varlığı ortaya çıkan ve bunlar var oldukça yokluğu düşü-nülemeyen, eşya, insan ve hayvandaki arazî faydadır.”⁶²

İbn Arafe (ö. 803/1401) menfaatin ayndan bağımsız olamayacağını ifade ederek onu “elde edildiği şeye izafe edilmedikçe başka bir yolla kendisine işaret edilmesi mümkün olmayan, izafe edildiği şeyin bir parçası olmayan” diye tanımlamıştır.⁶³ ez-Zencânî (ö. 660/1262) de menfaati taalluk ettiği nesnenin

55 Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlu'l-Ahkâm* (Beyrut: Daru'n-Nahdatu'l-Arabiyye, 1981), 279; Ünsal, İslâm Hukukunda Fayda, 6.

56 Mecelle, md. 30.

57 Hasan Hacak, “Menfaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/131.

58 Örnek olarak bk.: Hac 22/28; el-Bakara 2/241; Al-i İmran 3/14; en-Nisâ 4/ 77; Müslim, “Birr”, 157; Ebû Dâvud, “İlim”, 12.

59 Karadâğî, *Mukaddime*, 191.

60 Hacak, “Menfaat”, 29/131.

61 Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî* (Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 5/101; Muhammed Emin İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtar alâ Durri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsâr* (Riyad: Dâru'l Âlemi'l-Kutub, 2003), 3/3; Ali Haydar Efendi, *Duraru'l-Hükkâm Şerhu Mecelletu'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru'l- Kutubu'l-İlmiyye, 2010), 3/ 413.

62 Yunus Araz, *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini*, (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 97; Yunus Araz, “İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar”, *İLTED*, Erzurum 2/46 (2016), 81-129.

63 Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî er-Rasâ; *Şerhu Hudûdi İbn Arafe* (Beyrut: Dâru'l-Garbu'l-İslâm, 1993), 396.

faydayı temin edecek vaziyette bulunması olarak ele almıştır. Ona göre yararlanılacak nesne bütün yönleriyle kendisinden beklenen yararı sağladığı takdirde menfaatten bahsedilir.⁶⁴

İslâm hukukçularının özel bir anlam yüklediği “menfaat” terimi, eşyanın hukuki ve tabii semerelerinden farklı bir kategoridir. İslâm bilginleri; ücret, kira gibi hukuki semereleri ile meyve, koyunun yünü ve sütü, gibi tabii semereleri, “galle” kelimesiyle ifade etmişlerdir.⁶⁵ Hukuki ve tabii semerler bir yönüyle nesnelere elde edilen menfaat olsa da İslâm bilginleri “menfaat mülkiyeti”yle eşyanın fiziki varlığından bağımsız soyut bir varlık kategorisini kastetmişlerdir.

3. Menfaat Mülkiyetinin Tanımı ve Mahiyeti

Menfaat mülkiyeti, konusu bakımından klasik literatürde “milku’l-menfaa bilâ ‘ayn” terimiyle ifade edilir.⁶⁶ İslâm hukukçuları menfaati bir mülkiyet türü bağlamında tanımlamış daha ziyade onun mülkiyet olduğunu gösteren özelliklerine değinmişlerdir. Bununla birlikte kimi âlimler menfaati mülkiyetin bir alt türü olarak doğrudan tanımlamışlardır. Kadri Paşa menfaat mülkiyetini şu şekilde tanımlamıştır: “Menfaat mülkiyeti, eşya mevcut hali üzere kaldığı sürece kuru mülkiyetine sahip olunmadan kullanma ve istiğlâl etme hakkıdır.”⁶⁷ Yukarıda da değinildiği gibi İbn Arafe ise menfaat mülkiyetini eşyanın kendisinden ayrı fakat onsuz tasavvur edilmeyen bir kategori olarak tasavvur etmiştir.⁶⁸

Menfaatin müstakil bir hak türü olduğu hukuki işlemlere konu olmasından anlaşılır. Malın yararlanma yönünü konu alan kira, iare ve vakıf gibi akitlerde akde konu olan şey malın kendisi değil, menfaattir. Keza mal gasp edildikten sonra malın geri alınması durumunda malın menfaatinin tazmine konu olması yararlanmanın bağımsız bir hak türü şeklinde tasavvur edildiğini gösterir.⁶⁹ Her ne kadar menfaat müstakil bir hak türü olarak tasavvur edilse de kapsam açısından tam mülkiyet değil, eksik bir mülkiyettir.⁷⁰ Zira menfaatin maliki, menfaatin üzerinde gerçekleştiği malı her türlü hukuki işleme konu edemez. Ödünççü ödünç aldığı malı başkasına satamaz, kiracı malı üçüncü kişilere ödünç veremez.

Menfaat mülkiyeti, malın kendisine (ayn) sahip olmadan, fiziki varlığına zarar verecek tasarruflara girişmeden ilgili malı kullanma ve ondan yararlanma hakkı olduğundan, menfaat mülkiyeti sağladığı yetki bakımından nakıs mülkiyetin bir türüdür. Zira bu mülkiyet türünde malın kendisi (‘ayn/rakabe) başkasına

64 Ebü'l-Menâkib Şihâbüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtâr ez-Zencânî, *Tahrîrû'l-fürû' 'ale'l-uşûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 225.

65 Karadâğî, *Mukaddime*, 192; Muhammed Sellâm Medkûr, *Medhal li'l-Fikhi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Hadis, 1996), 490.

66 ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, 3/ 227

67 Mahmud Kadri Paşa, *Kitâbu Mürşidu'l-Hayrân İlä Ma'rifeti Ahvâlil-İnsân* (Bulak: y.y., 1891), md. 13.

68 Hacak, “Menfaat”, 29/131-134.

69 Hasan Hacak, “Mal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/463.

70 Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/381.

menfaati ise bir başkasına aittir. Malın kendisi ve menfaati ‘aynı anda bir kişinin mamelekinde değildir.⁷¹ Menfaat mülkiyeti tabiatı icabı bir malın ‘aynına sahip olmayı gerektirmez.⁷²

Menfaat mülkiyeti kullanma ve istiğlâl olmak üzere iki hakkı kapsamaktadır. Yararlanma hakkı kimi durumlarda doğrudan kişisel kullanma niteliğinde olur. Bu hak türü bir meskenden yararlanma şeklinde olup prensip olarak şahsî intifa hakkı diye ifade edilir.⁷³ Kimi durumlarda ise kira akdinde olduğu üzere bir malın gelirinden yararlanma şeklinde (istiğlâl) kendini gösterir.⁷⁴

Menfaat mülkiyetini müstakil ele almasını sağlayan düşünce İslâm hukukçularının nesnelere ‘ayn-menfaat şeklinde ikili bir ayırıma tâbi tutması, eşya ile ilgili atomcu evren anlayışına sahip olmasıdır. Bu anlayışa göre varlık; cevher-araz şeklinde iki kısma ayrılır. Buna göre eşyanın fiziki varlığı (ayn) cevher, menfaati ise arazdır.⁷⁵ Eşyanın rengi, şekli, hareketi, bulunduğu durum onun arazını oluşturmaktadır. Menfaat de eşyanın fiil ve hareketi olduğundan o da arazdır.⁷⁶ Ata binmek, evde oturmak, ödünç aldığı bir aleti kullanmak fiili ve hareket olduğu için arazdır. Bu tür fiiller ve durumlar, ‘ayn üzerinde kesintisiz şekilde meydana gelmez. Meydana geldikten hemen sonra yok olur; yok olduktan sonra tekrar meydana gelir.⁷⁷ Bu anlayışın bir sonucu olarak bir kişi bir nesnenin kendisine sahip olmadan onun menfaatine mâlik olabilir.

İslâm hukukunda ister menkul ister gayrimenkul olsun rakabesi olmaksızın bir malın temellükü ve temliki caizdir. Bu şekilde tahakkuk eden mülkiyeti bazı bilginler “nakıs mülkiyet” diye isimlendirmişlerdir. Menfaat mülkiyeti, yalnızca bir nesnenin kendisinden ve semerelerinden yararlanmayı kapsamaktadır. Malın rakabesine sahip olmayı kapsamadığı için İslâm hukukunda “noksan/eksik mülkiyet”in bir türü şeklinde tasavvur edilmiştir.⁷⁸ İslâm hukukunda mülkiyet sadece maddi (fiziki) varlıklara sahip olmaya hasredilmemiştir. İslâm hukukçularına göre mülkiyet hakkı nesnelere üzerinde kurulabildiği gibi nesnelere yararlanma yönü üzerinde de kurulabilir.⁷⁹

Menfaat mülkiyeti bedelli ya da bedelsiz temlik edilebilir. Fakat menfaat mülkiyeti bir şahsın varlığına bağlı olduğundan kural olarak süre sınırlandırılmasına

71 ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, 3/ 227

72 M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2015), 337.

73 Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûri, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmi* (Beyrut: y.y., 1998), 1/33-34.

74 Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Milkiyye ve Nazariyyetu'l-Akd fi Şeria'ti'l-İslâmiyye* (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabiyye, 1976), 78.

75 Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 93; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehî Ahmed es-Serahsî, *el-Mesbût* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 15/79-80.

76 Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 93; ez-Zencâni, *Tahrîcu'l-Furû'*, 226.

77 Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 93; es-Serahsî, *el-Mesbût*, 11/ 78, 80; ez-Zencâni, *Tahrîcu'l-Furû'*, 225.

78 Ali el-Hafîf, *el-Milkiyye fi Şeria'ti'l-İslâmiyye* (Beyrut: y.y., 1990), 23.

79 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 337.

müsaait olmayan bey' ve hibe gibi akitlere konu olmaz. Çünkü bu iki akit belli bir süreyle sınırlı değildir. Oysa menfaat mülkiyeti kimi durumlarda malın sahibi kimi durumlarda ise malın kendisiyle ilintilidir.⁸⁰

Menfaat mülkiyeti kural olarak zaman, mekân ve yararlanma şekliyle sınırlıdır. Menfaati konu olduğu hukuki işlemler sınırlıdır. Bir malın sonsuza kadar ödünç ya da kiraya verilmesi mümkün değildir.⁸¹ Fakat mülkiyet hakkı sınırsız olup mutlaklır.⁸²

Menfaat mülkiyeti, tam mülkiyet gibi tazmine konu olmaya müsaait bir mülkiyet türüdür. Kira, ödünç gibi meşru bir gerekçeyle yararlananın elinde bulunan mal emanet hükümlerine tâbidir. Taksir ve teaddî olmaksızın mal zayi olursa ne malın kendisini ne de menfaatini tazmin eder.⁸³ Taksiri ya da ihmali bulunduğu durumlarda malın kıymetini tazmin etmek zorundadır. Zira malın menfaatini konu alan akitlerde maldan yararlanan malı olduğu gibi, diğer bir ifadeyle kullanım şekline uygun bir şekilde sahibine teslim etme sorumluluğu altındadır.⁸⁴

Menfaat mülkiyetinin mahiyetiyle ilgili bir diğer husus, ilintili olduğu malın bakım giderlerinin malın konu olduğu akde göre değişmesidir. Menfaatin bedelli olarak temlik edildiği kira akdinde malın bakım giderleri mal sahibine; bedelsiz temlik edildiği ariyet akdinde ise müsteire (ödünç alan) aittir.⁸⁵

3.1. Hanefilere Göre Menfaat Mülkiyeti

Yukarıda zikrettiğimiz, menfaat mülkiyetinin müstakil olarak tasavvur etmesine imkân sağlayan 'ayn-menfaat ayrımı bütün mezheplerde benzer şekilde değerlendirilmemiştir. Hanefî mezhebine müntesip hukukçuların büyük çoğunluğunun genel yaklaşımında 'ayn-menfaat ayrımı belirgin değildir.

Bunun temel sebebi onların mülkiyetin konusu olan malın tanımında aranabilir. Zira Hanefîler fiziki bir varlığa indirgeyerek malı şu şekilde tanımlamışlardır: "İnsan tabiatının ilgi duyduğu ve ihtiyaç zamanı için biriktirilmesi (iddihar) ve temellükü mümkün olan şeydir."⁸⁶ Hanefîlerin anlayışına göre bir şeyin "mal" kabul edilmesi için biriktirilebilir olması gerekir. Bu yaklaşıma göre gayri maddi olan menfaat, mal kabul edilemez ve hukuki güvenceye kavuşamaz. Günümüzde gayri maddi birçok şey biriktirilmekte ve akitlere konu olabilmektedir. Güneş ve rüzgâr enerjisi biriktirilmektedir. İnsanın tabiatı bu tür şeylere karşı bir meyli

80 el-Hafif, *el-Milkiyye*, 25.

81 Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman el-Hanefî Haskefî, *Dürrü'l-Muhtâr Şerhi Tenvîru'l-Ebsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/349; Ebu'n-nasr, *el-Milkiyyetu ve Nazariyyetü'l-akd fi Ş-Şeriatü'l-İslâm*, 82.

82 İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2005), 2/ 349.

83 el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2/349; Ahmed Ferrâç Huseyn, *el-Milkiyye*, 81.

84 el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2/349.

85 Ahmed Ferrâç Huseyn, *el-Milkiyye*, 81.

86 İbn Abidin, *Reddu'l-muhtar*, 4/3.

ya da bu şeylerden kaçınması söz konusu değildir. Dolayısıyla fiziki bir varlığa sahip olmamakla birlikte iktisadi değer taşıyan şeyler ve değerli zehirler, kimyevi ilaçlar gibi insanın meyletmediği kıymetli ürünlerin durumu dikkate alındığında Hanefîlerin tanımının güncelliğini yitirdiği söylenebilir.

Hanefîlere göre menfaatler sabit ve kesintisiz bir mahiyette olmadığı için ma'dûm kategorisindedir.⁸⁷ Var olmadan bir şeyin iktisadi değerinden söz edilemez. Bundan dolayı menfaat mal değildir. Menfaatin mal olarak görülmemesinin bir diğer sebebi kesintisiz bir şekilde varlığını sürdürmediğinden ihrâz edilememesidir. Muhrez olmayan bir şeyin akitlere konu olması diğer bir fadeyle iktisaden var olması mümkün değildir.⁸⁸ Bu anlayışa göre "menfaat" malın kendisinden bağımsız olacak şekilde "mütekavvim mal" sayılmaz, diğer bir ifadeyle hukuki işlemlere konu olabilecek bir nitelikte görülmez.⁸⁹

Hanefîler mülkiyet hakkını nesnenin fiziki varlığına indirgeyen bir düşünceye sahip olmuşlardır. Bu anlayışa göre bir şeyin milk/ayni hak olabilmesi için nesne olması gerekir. Ayni hak ancak 'aynlar üzerinde kurulabilir. Bir şeyin mal olması ancak iktisadi bir değere sahip olması ve ihrâz altına alınmış olmasına bağlıdır. Bununla birlikte Hanefîler kira akdine konu olması, yetim ve vakıf mallarının gasp edildikten sonra gelirlerinin durumu gibi bazı hallerde madumun ayni haklara konu olmayacağı genel kuralından (kıyas) ayrılarak menfaati mal kabul etmişlerdir. Fakat Hanefîlerin bazı sınırlı hallerde menfaati mal kabul etmesi hukuki işlemin mevcut olduğu durumlara şamil olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hanefîlere göre taraflardan birinin vefatıyla kira akdi sona ermekte, "milkul'l-menfaa" mirasçılara intikal etmemektedir.⁹⁰

Hanefîlerin malın menfaatini uzun bir süre mal kabul etmemesi, ticari hayatta bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁹¹ Mecelle'ye de hâkim olan menfaatlerin mal kabul edilmemesi anlayışı, daha sonraları değişime uğramıştır. Nitekim Osmanlı Usûlu Muhâkemat-ı Hukuk Kânunu'nun 64. maddesi uyarınca "menfaat" mal kabul edilmiş; böylece menfaatin mal kabul edilmemesi sonucu oluşan problemler ortadan kaldırılmıştır.⁹²

Teorik yaklaşımların aksine bazı Hanefîlerin uygulamada menfaat mülkiyetini dikkate aldıkları görülür. Bazı Hanefî âlimler menfaat mülkiyetini farklı şekillerde ele almış ve cumhurun genel görüşüne yakın bir yaklaşım şekli ortaya koymuşlardır. Söz gelimi İbn Nüceym (ö. 970/1563) malın menfaatini, "bedelli ya da bedelsiz olarak sahibine bir şeyden bizzat kendisi yararlanma ya

87 Ebû İshâk İbrâhim b. Müsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013), 3/164.

88 Ali Haydar, *Duraru'l-Hükkâm*, 1/795.

89 es-Serahsî, *el-Mebsût*, 15/79.

90 ez-Zencânî, *Tahricu'l-furu'*, 234; Ali Haydar, *Duraru'l-Hükkâm*, 1/795.

91 Muhammed Mustafâ Şelebî, *Medhal fi Fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Câmi'yye, 1985), 331-332.

92 Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 195.

da başkasını yararlandırma yetkisi veren bir hak türü⁹³ diye tanımlayarak teori düzeyinde menfaat mülkiyetine yakın bir yetki olan şahsi intifanın varlığını işaret etmiştir. Mergînânî (ö. 593/1197) ise menfaatin tıpkı “a’yân” gibi mülkiyete konu olabileceğini, a’yân gibi bedelli ve bedelsiz temlik edilebileceğini belirterek sonuç itibarıyla diğer üç mezhebin anlayışına benzer bir yaklaşım sergilemiştir.⁹⁴

3.2. Cumhura Göre Menfaat Mülkiyeti

Fakihlerin çoğunluğu Hanefiler gibi “iddihar” ve “ihraz edilmiş” olmayı malın şartlarından kabul etmediği için kiralanmış bir evde oturma, ödünç alınmış otomobili ve alet edevatı kullanma gibi menfaatleri hukuken mal kabul etmişlerdir. Onlara göre malın temel ölçütü fiziki olması değil, şeran yararlanılabilir ve iktisadi bir kıymeti haiz olmasıdır.⁹⁵ Fiziki bir varlığa sahip olmayı malın şartı kabul etmeyen fakihlerin çoğunluğu ayn-menfaat ayrımını esas alarak menfaatler üzerinde milke benzer yetkilerin sabit olabileceğini dolaylı olarak kabul etmişlerdir. Buna göre malın menfaatine mâlik olan kişi, tıpkı aynı hak sahibi gibi mülkiyet üzerinde bütün haklarını kullanabilmekte ve hakkını herkese karşı ileri sürebilmektedir.

Cumhura göre ‘ayn üzerine kurulabilen haklar ve hukukî işlemler menfaatler üzerinde de kurulabilir. Ayn ile menfaat denktir. Araz olan menfaat cevher olan ayna yaklaşmaktadır. Hatta eşyadan beklenen menfaat, eşyanın kendisinden daha değerlidir. Ekonomik açıdan bir nesneyi edinmenin temel gerekçesi kendisinden beklenen faydayı sağlamak olduğundan menfaat eşyanın fiziki varlığından daha ön plana çıkabilmektedir.⁹⁶

Cumhur ulemanın yaklaşımına göre menfaat-‘ayn denkliği menfaatin tıpkı eşyanın kendisi gibi hukuki işlemlere konu olmasını sağlamıştır. Çoğunluğa göre kira akdinin konusu menfaattir. Menfaatler nominal olarak ölçülen mâli hak kabul edildiği için menfaatin rehni câiz görülmüştür. Menfaatin rehni için hukukî kabz yeterli görülmüştür.⁹⁷ Menfaatin mal kabul edilmesi anlayışı, konusu milku’l-menfaa olan bir hukuki işlemin sona ermesinden sonra da devam etmiştir. Menfaatin vasiyeti ve taraflardan birinin vefatıyla kira akdinin sona ermemesi ve akdin hükümlerinin vereseye intikali anlayışı kabul edilmiştir.⁹⁸

93 Zeynu'l-Âbidin b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'Âlâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Abdü'l-Kerîm Fudayl (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2011), 353.

94 el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 5/101.

95 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fûrû'î fi'khi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 327; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/7; Zerkeşi, el-Mensûr fi'l-kavâ'idü'l-fikhi, 3/222; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şeria* (Mekke: Dâru'l-marîfe, ts.), 2/17.

96 Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, 93; Alauddin Ebî Hasan Ali b. Süleymân el-Merdavî, *el-İnsâf fî Ma'rifeti Râcih min Hilâfi alâ Mezhebi'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Riyad: y.y., 1955), 3/155.

97 Halil b. İshâk b. Ya'kûb el-Mâlikî Sidi Halil, *Muhtasar fi'l-Fikh alâ Mezhebi İmam Mâlik b. Enes* (Paris: y.y., 1755), 143; Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî es-Sâvi, *Belağatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik* (Şerhu's-Sağır alâ Akrebi'l-Mesâlik İlä Mezhebi'l-İmâm Mâlik'in içinde) (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 3/303.

98 es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 327; ez-Zencânî, *Tahricu'l-furu'*, 231-234.

Görüldüğü gibi cumhur ulema hukukî işlemlere konu olması bakımından 'ayn-menfaat arasında bir fark görmemiştir. Bu bakış açısına göre menfaat tıpkı 'ayn gibi hukuki işlemlere konu olabilir. Menfaatler gerek akitlerde gerekse akit dışındaki işlemlerde fiziki varlığa sahip nesne şeklinde tasavvur edilmiştir. Bu yüzden nesnelerin konu olduğu bütün akitler menfaatler de konu olabilmıştır.⁹⁹

Menfaat 'ayna taalluk etmesine ve nesnenin kendisi olmadan tasavvur edilmesi olanaksız olmasına rağmen iktisadi olarak ondan bağımsız bir hak türüdür. Menfaat bir araz olmakla beraber her an yenilenir. Fakat arazın kesintili olarak var olması ma'dûm olmasını gerektirmez. Menfaatler gerçek anlamda olsa bile hükmen mal sayılır.¹⁰⁰

Hanefilerin 'ayn-menfaat ayırımı menfaatin nisbi olduğu, müstakil bir varlığı olmadığı sonucunu doğururken diğer üç mezhebin 'ayn-menfaat ayırımı menfaate müstakil bir varlık olma niteliği atfetmiştir. Hatta Mâlikiler a'yân ile menfaatin temellüke elverişli olması bakımından menfaatin daha güçlü bir hak türü olduğunu iddia etmişlerdir. Mâlikilere göre menfaat mülkiyeti 'ayn mülkiyetinden daha güçlüdür. Dahası 'ayna mâlik olan sadece Allah'tır. İnsan gerçek anlamda 'ayna mâlik olamaz. İnsan 'ayn üzerine hâkimiyet kurmaz. Onun hâkimiyeti sadece yararlanabildiği oranda menfaat üzerinde gerçekleşir.¹⁰¹

Menfaatin 'ayna göre daha düşük bir derecede kabul edilip edilmemesi menfaatin tazminiyle ilgili görüşleri etkilemiştir. Hanefilerle cumhur arasında gasp edilen bir malın menfaatinin tazmini konusunda görüş ayrılığı vardır. Hanefilere göre menfaatler ma'dûm olduğundan gasp ve itlafı mümkün değildir.¹⁰² Cumhur ulemaya göre ise 'ayn ve menfaat arasında bir fark olmadığı için itlafı halinde 'ayn tazmin edildiği gibi 'ayna taalluk eden menfaatin de tazmin edilmesi gerekir.¹⁰³

4. Hukuk Tarihi Açısından Ayn-Menfaat Ayırımı

İslâm hukukçularının malî bütüncül bir bakış açısıyla 'ayn-menfaat şeklinde ikili bir ayırımla ele almaları İslâm hukukunun mülkiyete bakışının orijinal bir yönünü teşkil etmektedir. İslâm hukukçularının iktisadi gelişmeler bakımından erken sayılabilecek bir dönemde fiziki bir varlık olan "mal" kelimesi üzerindeki tetkikleri dikkate değerdir. Eşyanın fiziki varlığına bağlı olmakla birlikte ondan ayrı tasavvur edilebilen menfaatin müstakil bir hak şeklinde tasarlanmış olması yeni hak türlerinin belirlenmesine imkân sağlamış; bu konudaki hukuki yorumlara yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

99 el-Karâfi, *Furûk*, 1/331-332.

100 el-Karâfi, *el-Furûk*, 1/331-332; es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 532; ez-Zencânî, *Tahriru'l-furu'*, 225; ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, 2/402.

101 Medkûr, *Medhal*'den naklen, 2 nolu dipnottaki açıklamalar, 483.

102 Kemaluddîn Muhammed b. Abdîrahman es-Sivâsî el-İskenderî İbnu'l-Hümâm, *Tekmiletu şerhi fethi'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 9/355.

103 Hasan Hacak, "Menfaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/134.

Roma Hukuku ve ondan neşet eden Kara Avrupa'sı hukuk sistemlerinin eşyaya bakışı İslâm hukukunun eşyaya bakışından belirgin bir şekilde ayrılır. Batı kaynaklı hukuk sistemlerinde satım akdinde olduğu gibi kira akdinde de akdin konusu malın/eşyanın fiziki varlığıdır. Bunun yanı sıra Roma hukukunda görülen, maddi-gayri maddi mal ayırımı da İslâm hukukundaki 'ayn-menfaat ayırımına benzememektedir. Maddi mal-gayri maddi mal ayırımı, eşya hukuku ile fikri hukukunun sınırlarını belirlemeye yönelik bir ayırmadır. Fikir ve sanat eserleri üzerinde bir tür 'aynî hak benzeri yetkinin varlığı kabul edildiğinden bunların gayri maddi mal olduğundan bahsedilir. Dolayısıyla eşya hukuku maddi malları; fikri hukuk ise bu tür hakları konu edinir.¹⁰⁴

Roma hukukunda eşya hukukunun konusu aynı haklardır. Roma eşya hukukunda "hak" kavramı katı bir şekilde eşyanın fiziki varlığı üzerinde ele alınmaktadır. Eşya hukukunun konusu eşya üzerindeki haklar ile kişinin eşya ile olan doğrudan ilişkilerle sınırlıdır. Eşya hukuku oldukça şekilseldir. "Eşya üzerindeki hakların konusu, üzerinde hâkimiyet tesis edilebilen, sınırları belli, hukuken bağımsız nitelikte maddî mallardır."¹⁰⁵

İslâm hukukçularının müstakil bir hak çeşidi olarak tasavvur ettiği menfaat kavramı hukuk felsefesi tarihinde mülkiyetin temellendirilmesi çerçevesinde ele alınan "menfaat teorisi" ya da "fayda ilkesi"nden de farklıdır. Menfaat teorisine göre hakkın temeli menfaattir. Hukukun temel amacı menfaati teminat altına almaktır. Bu teoriye göre, menfaat yalnızca para ile ölçülebilen maddi şeyleri kapsamaz. Manevi menfaatler, özgürlükler, dokunulmazlıklar da menfaatin kapsamını oluşturur. Bunun yanında, maddi olsun manevi olsun her hak menfaat sayılmaz. Menfaatin hak sayılabilmesi için hukuk tarafından teminat altına alınması gerekir. Menfaat terimi, temelde bir düşüncüyü, bir görüş ve değer yargısını yansıtır. Menfaat kişiden kişiye ve konudan konuya değişir.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere menfaat teorisinde ele alınan menfaat kavramı, iktisadi olan olmayan bütün şahsi hakların temellendirilmesine yönelik felsefik ve ontolojik bir değerlendirmedir. İslâm hukukçularının ele aldığı menfaat kavramı ise hukuk düzeni tarafından korunan, kural olarak bir 'aynla (mal) ilgisi bulunan bir hak türüdür. Menfaat teorisinin merkezindeki menfaat kavramı İslâm hukukundaki karşılığı maslahattır. İslâm hukukçuları hakların felsefik ve ontolojik mahiyetini maslahat/makasid kavramı bağlamında ortaya koymuşlardır.

Fayda ilkesinin menfaati faydaya indirgeyen açıklamaları İslâm hukukçuların menfaat kavramı çerçevesindeki değerlendirmelerinden farklıdır. Fayda ilkesine göre kişisel ve toplumsal haz hakkın temelini oluşturur. Ferde ya da topluma fayda sağlayan hukuka uygundur.¹⁰⁷ Fayda ilkesinin temel argümanını oluşturan

104 Hacak, "Mal", 27/463; Belgin Erdoğmuş, *Roma Eşya Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2012), 1.

105 Erdoğmuş, *Roma Eşya Hukuku*, 1.

106 Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Yetkin Yayınevi, 1996), 132-133.

107 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 264.

“fayda” kelimesi sözlük anlamı itibariyle “menfaat” kavramına yakın olsa da bu kelime İslâm hukukçularının bir hukuk terimi olarak ele aldığı menfaat kavramının içeriğini tam olarak karşılayamamaktadır. Bu kavram daha çok kişisel haz, günlük hayatta kişinin elde ettiği çıkar anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁸

5. Menfaat Mülkiyetine Yakın Mülkiyet Türleri

Gerek hukuki işlemlere konu olması gerek bir nesneden elde edilen fayda anlamındaki “menfaat”, İslâm hukukunda geniş bir anlam çerçevesine sahip bir terimdir. İslâm hukukunda elbiseyi kullanmak, bir evde oturmak gibi nesneden elde edilen yarar/fayda, nikâh akdiyle bir erkeğin kadından cinsel olarak yararlanması, yapma edimini yüklenmiş bir kişinin çalışmasından elde edilen fayda, bekçi köpeği, kirli yağlar gibi hukuki korumadan yoksun bazı nesnelere kullanımından doğan fayda “menfaat” kavramının içeriğini oluşturur.¹⁰⁹ Fakat bu sayılanlar menfaatin geniş anlamını oluşturur. Prensip olarak “Milku’l-menfaa”nın içeriğini oluşturan sadece hukuken mal sayılan nesnelere menfaattir. Ev, elbise, alet-edevat gibi nesnelere menfaatleri hukuki işlemlere konu olduğunda üzerinde aynı hak/milk kurulabilir.

İslâm hukukunda bazı hallerde menfaat mülkiyeti bir nesneyle irtibatlı olmadan meydana gelir. Nikâh akdiyle bir erkeğin cinsel yönden bir kadından yararlanması da menfaatin bir türünü oluşturur. Bu düşüncenin bir sonucu olarak nikâh akdinin konusunun cinsel faydalanma (milku’l-intifai’l-bud’) olduğu kabul edilir. Nikâh akdi bir açıdan menfaat mülkiyetinin model akdi olan kira akdine benzetilmiştir.¹¹⁰ Bir eşyadan yararlanmak; bir fiil ve hareket olduğuna göre eşlerin birbirinden yararlanması da bir fiil ve harekettir. Hanefiler nikâh akdinin konusunun menfaat olduğunu kabul etmekle birlikte, bu menfaat türünü nesneye bağlı olan menfaatten ayırmak için onu “milku’l-mut’a” terkihiyle ifade etmişlerdir.¹¹¹

Doğrudan bir nesneyle irtibatlı olmayan bir diğer menfaat türü hür bir kişinin emeğinden yararlanmayla ortaya çıkan menfaattir.¹¹² Bir nesneden yararlanmak menfaat olduğu gibi hür bir kişinin emeğinden yararlanmak da menfaat olup aynı hak/milk niteliğindedir. Bu ise genelde bir kişinin akitle bir belirli bir işi yapmayı borçlanmasıyla gerçekleşir. Bu açıdan bir kişinin diğer bir kişiye karşı bir işi yapmayı borçlanmasını konu edinen akit, “bir işi yapmayı borçlanan kişinin emeğiyle ortaya çıkan menfaate mâlik olma’yı ifade eder. İslâm hukukunda kira akdinin nesneye ya da kişinin emeğine taalluk etmesi bakımından farklı şekilde isimlendirildiği görülür. Buna göre ‘aynî hak doğuran ve nesnenin menfaati

108 Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 264.

109 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravzatü’l-fâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn* (Riyad: Dâru’l-Alemi’l-Kutub, 2003), 5/13-14.

110 ez-Zencânî *Tahrîcu’l-furu’*, 192-196; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Mağribî el-Hattâb, *Mevâhibu’l-Celîl li Şerhi Muhtasari’l-Halîl* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 4/224.

111 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 3/85; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtar*, 3/3.

112 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmû ‘şerhu’l-Mühezzeb* (Beyrut: y.y., 1413/1993), 5/13-14.

üzerinde gerçekleşen kira akdi “icâre-i ‘ayn”; hür bir insanın emeği üzerini konu alan kira akdi ise “icâre-i ademî” diye isimlendirmiştir.¹¹³

Menfaatlerin diğer bir kısmı maddi olan bir şeye taalluk eder. Bu tür menfaatlerin varlığı bizzat maddi bir şeyin varlığına bağlıdır. İcâre akdiyle elde edilen menfaatin varlığı kiralanan malın varlığına bağlıdır. Menfaatin bir kısmı ise sadece gayrimenkullere bağlıdır. İrtifak hakları bu kısmı teşkil eder. Üzerinde irtifak olan akar kimin mülkiyetine geçerse üzerindeki hakla birlikte geçer. Bu hakkın yok olması söz konusu değildir.¹¹⁴ Menfaatin “yapmama, engellememe” gibi sukûn ifade eden eylemlerden kaynaklanan örneği gayrimenkullere sıkı sıkıya bağlı irtifaklardır. Söz gelimi hâdim akar sahibinin iki kattan fazla yapmaması (manzara irtifakı) bundan yararlanan hâdim akar sahibi için menfaat mülkiyetidir.¹¹⁵

6. Menfaat Mülkiyetinin Edinme Yolları

Bu başlık altında yukarıda genel çerçevesi belirlenen ve gayri maddi bir mahiyete sahip olan “milku’l-menfaa bila ayn”ın iktisabına yer verilecektir. Bazı İslâm hukukçuları borçlar ve eşya hukukuyla ilgili bablarda konuyla ilgili detaylı bilgilere yer vermişlerdir.

Menfaat mülkiyetinin edinme yollarıyla ilgili biri İbn Receb (ö. 795/1393), diğeri Zerkeşî’ye (ö. 794/1392) ait olan iki adet genel tasnifin olduğu görülür. İbn Receb, menfaat mülkiyetini müebbed (süresiz) ve gayri müebbed (sürelî) olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir. Süresiz menfaat mülkiyetinin edinme yolları; vasiyet, vakıf ve haraç arazilerinin sahiplerine nispetle haracî arazilerdir.¹¹⁶ Süreyle sınırlı olanın ise icâre, satım akdinde mebi üzerinde istisna kılınmış yetkiler ve iktâ¹¹⁷, ariyet gibi geçici ve bağlayıcı olmayan işlemlerle elde edilen menfaatlerdir.¹¹⁸

ez-Zerkeşî ise menfaat mülkiyetinin iki yolla edinilebileceğini belirtmiştir. Ona göre menfaatler ya ayna bağlı ya da ayndan bağımsız olarak kazanılır. Menfaatin ayndan bağımsız şekilde kazanılması akitler ve vasiyetle gerçekleşir. Buna göre geçiş hakkı (hakku’l-memer) ve giriş koyma hakkı gibi irtifakların satımı, kira, vasiyet menfaatin kazanılmasını sağlar.¹¹⁹

113 Ali Haydar, *Düerü’l-hükkam*, 1/672, 674.

114 Karadâğî, *Mukaddime*, 200.

115 Hacak, *İrtifak Hakları*, 74.

116 Belli bir vergi karşılığında gayrimüslim vatandaşların tasarrufuna bırakılan, mülkiyeti devlete ait olan diğer bir ifadeyle kendisinde zorunlu şekilde haraç alınan arazilere haracı arazi denir. Bk.: Cengiz Kallek, “Harâç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 88-90.

117 İktâ, “terim olarak, devlet başkanı veya onun adına yetki kullanan merci tarafından özellikle arazi gibi taşınmaz mallarla maden ocağı ve benzeri tabii kaynakların mülkiyet (temlik), işletme (irfâk) yahut faydalanma (intifâ, istiğlâl) hak veya imtiyazlarının ya da bir bölgenin vergi gelirlerinin uygun gördüğü kimselere tahsisini ifade eder.” Bk.: Mustafa Demirci, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43-47.

118 İbn Receb, *Tekrîru’l-kavâ'id ve tahrîru’l-fevâ'id*, 2/286-288.

119 ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâ'id*, 2/229.

ez-Zerkeşî konusu menfaat olan akitleri ıvazlı ve ıvasız olmak üzere iki kısımda mütala etmiştir. İcâre, cuâle, kırâz, müsakât ve müzâraa’ bedelli; vakıf, şirket, vedîa, iâre ve kaybolan çocuğu koruma (hıfzu’l-lakît) ise bedelsiz akitlerdendir. Vekâlet ve çocuk bakımı için yapılan akitler ise bedelli olup olmaması belirsizdir. Her iki akit bazen bedelli bazen bedelsiz yapılabilmektedir. Bu akitlerin konusu menfaatin temlikidir. Zerkeşî bu akitlerin konusu olan menfaatin (menâfi’) milkin kısımlarından olduğunu ifade etmiştir.¹²⁰

Genel anlayışa göre menfaat mülkiyetinin edinme yollarının en önemli ve işlevsel vasıtası akitlerdir. Menfaat mülkiyetini sağlayan akitlerin bir kısmı bedelli olurken bazıları ise bedelsizdir. Menfaatler tek başına nesneden bağımsız şekilde hukukî işlemlere konu edildiğinden üzerinde milku’l-menfaa ve milku’l-intifa kurulabilir. Menfaatin konu olduğu hukukî işlemler genel olarak kira, vasiyet, vakıf ve ariyet şeklinde sıralanabilir.¹²¹

Benzer şekilde tam mülkiyet dışında kalan ve sahibinin sınırlı yetkisi sebebiyle menfaat mülkiyetine benzeyen irtifak haklarının kurulmasının en önemli kaynağı da akitlerdir. İki gayrimenkul sahibi, akit vasıtasıyla bir akar üzerinde yeni bir irtifak hakkı tesis edebilirler. Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîlerin oluşturduğu İslâm hukukçularının çoğunluğu, irtifak haklarının akitlerle tesis edilebileceğini kabul etmiş ve eserlerinde bu akitlerin bu yönüne genişçe yer vermişlerdir. İrtifak haklarının akitlerle tesis edilebileceğini benimseyen İslâm hukukçuları, iki akar sahibinin anlaşarak bir irtifak hakkı kurmaları işleminde belirli bir akit çeşidini şart koşmamışlardır. Onlara göre yeni bir irtifak hakkı, satım, kira, sulh gibi akitlerle tesis edilebilir. Hanefîler ise iki akar sahibinin yaptığı bir akitle yeni bir irtifakın tesisine cevaz vermemişlerdir. Bunun nedeni irtifak haklarının menfaat olması sebebiyle mütekavvim mal kabul edilmemesidir.¹²²

Menfaat mülkiyetinin konu olduğu bir diğer akit örneği rehindir. Menfaatler parasal olarak ölçülen mâlî bir hak görüldüğü için diğer mezheplerden farklı olarak Mâlikî mezhebinde menfaatin rehni câizdir. Burada kabzın ne şekilde gerçekleşeceği gündeme gelmiştir. Menfaat soyut olduğu için, fiili kabza konu değildir. Mezhepte menfaatin rehni için “hukuki kabz” yeterli görülmüştür. Mâlikîlere göre fiilî kabz, rehin akdinin geçerlilik ve sıhhat şartı değildir. Rehin akdinin geçerli ve bağlayıcı olması için kabza konu olan iktisadi değer –mal yahut menfaat olabilir- niteliklerinin belirlenmesi akdin geçerliliği için yeterli bir şarttır.¹²³ Verilen örneklerde görüldüğü üzere İslâm hukukçuları fiziki bir varlığa sahip olmayan menfaati iktisadi bir değer kabul etmiş, tıpkı somut bir varlık gibi tasavvur etmiş; bu tasavvurun neticesinde menfaatin konu olduğu akit tiplerini düzenlemişlerdir.

120 ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâ'id*, 2/228.

121 Hacak, “Menfaat”, 29/133.

122 İbn Receb, *Takrîrû'l-kavâ'id*, 203; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, 5/79; es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1/132.

123 Halil b. İshâk b. Ya'kûb el-Mâlikî Sidi Halil, *Muhtasar fi'l-Fikh alâ Mezhebi İmam Mâlik b. Enes* (Paris: y.y., 1755), 143.

Bir şahsın bir malının menfaatini bir kişiye vasiyet etmesiyle lehine vasiyet edilen (mûsâ leh) rakabesi vereseğe ait olan malın menfaatine mâlik olur. Dolayısıyla vasiyet ile menfaat mülkiyeti kazanılabilir. Bu konuda farklı yaklaşımların olduğunu belirtmemiz gerekir. Cumhur ulemaya göre menfaatin vasiyeti câizdir. İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve İbn Ebî Leylâ'ya (ö. 148/765) göre ise menfaatin vasiyeti câiz değildir.¹²⁴ Vasiyet yoluyla menfaate mutlak olarak malik olan kişi, dilerse kendisi menfaatten yararlanır dilerse bedelli ya da bedelsiz temlik eder. Menfaatin kiraya verilmesi ve iaresi câizdir.¹²⁵ Ayrıca vasiyet edilen menfaatin vasiyeti de câizdir. Musâ lehin ölümüyle menfaat vereseğe intikal eder.¹²⁶

Menfaat mülkiyetinin edinme yollarının diğer bir yolu mirastır. Hanefiler hariç diğer mezheplere göre menfaat miras yoluyla intikal edebilir. Hanefilerin menfaati mal kabul etmemesi anlayışı menfaatin miras olarak intikal etmesini de etkilemiştir.¹²⁷ Çoğunluğa göre belirli bir süreyle kayıtlanmış menfaat mülkiyeti hak sahibinin ölümüyle sona ermez ve vereseğe intikal eder. Kendisine belli bir süre bir malın menfaati vasiyet edilen musâ leh süre dolmadan vefat ederse, vasiyet edilen menfaatin mülkiyeti veresesine intikal eder.¹²⁸

Sonuç

Sosyal ve kamusal hayatı düzenlemeyi, insanın refah ve güven arayışını mümkün hale getirmeyi amaç edinen hukuk sistemlerinin önemli konularından biri de mülkiyettir. Mülkiyet; hukuk felsefesi, hukuk sosyoloji, borçlar ve eşya hukuk gibi bir dizi hukuk branşının ana gündemini oluşturmuştur. Bu yüzden mülkiyetin temellendirilmesi, sınırlandırılması, sınıflandırılması ve nihayetinde dağıtılması ile ilgili tarih boyunca farklı teoriler ortaya atılmıştır. Dinler, ideolojiler ve felsefi doktrinler bu konuda kendine özgü yaklaşımlar sergilemişlerdir.

İslâm bilginleri; ayet ve hadislerin ışığında mülkiyetin temellendirilmesi, sınırlandırılması ve iktisabıyla ilgili çeşitli yaklaşımlar sergilemişlerdir.

İslâm hukuk literatüründe rakâbe mülkiyeti ile malın menfaati ('ayn-menfaat ayrımı) farklı düzlemlerde ele alınmış; "milku'l-menfaa" ya da "milku'l-menfaa bila 'ayn" diye ifade edilen müstakil bir yetki derecesi bu ayrım üzerine bina edilmiştir. Hanefî hukukçular hariç İslâm hukukçularının çoğunluğu nesnenin fiziki varlığıyla menfaatini ayrı birer varlık şeklinde tasavvur etmişlerdir. Bu

124 es-Suyûti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 379.

125 Ahmed Ferrâç Huseyn, *el-Milkiyye*, 81.

126 es-Suyûti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 327.

127 es-Serahsî, *el-Mebsût*, 11/79; Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhâmid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadir ale'l-Hidâye Şerhi Bidâyeti'l-mübtedi*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 5/368; Medkûr, *Medhal*, 491.

128 Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 4/219-220; İbn Receb, *Takrîrül-kavâ'id ve tahrîrül-fevâ'id*, 203; ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furu'*, 231.

anlayış mülkiyet anlayışıyla ilgili ileri bir seviyeye işaret etmektedir. Zira gayri maddi mülkiyet türü olan, “fikri mülkiyet”, “menkul kıymetler mülkiyeti” gibi çağdaş mülkiyet türleri henüz tartışmaya başlamıştır. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu erken sayılabilecek bir dönemde “mal” kelimesini hem maddi hem de gayri maddi bir varlık şeklinde tasavvur etmiştir. Roma hukukunda bulunan “res” kelimesinin aksine “mal”ı maddi bir alana hapsetmemişlerdir.

Hanefî hukukçular cumhurdan farklı olarak malı fiziki olma şartına bağlamışlardır. Onların bu yaklaşımı maldan beklenen menfaatlerin hukuki güvenceye kavuşmasını engellemiştir. Sonraki dönemlerde bu anlayış değişmiş, Hanefî alimler menfaati mal kabul etme yolunu seçmişlerdir.

Malın menfaatini müstakil bir mülkiyet türü olarak değerlendiren İslâm hukukçuları menfaatin iktisabını ele almış; Hanefîler hariç İslam hukukçularının çoğunluğu milku’l-menfaa’nın iktisabını milkin iktisabı gibi değerlendirmişlerdir. Bu anlayışın bir neticesi olarak menfaat mülkiyeti akitlere konu olmuş; mirasla vereye intikal edebilmiştir.

Kaynakça

- Abdulaziz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-Esrâr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: y.y., 1308.
- Akgündüz, Ahmet. "Galle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ali Haydar Efendi. *Duraru'l-Hükkâm Şerhu Mecelletu'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubu'l-İlmiyye, 2010.
- Araz, Yunus "İslam Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar". *İLTED* 2/46 (2016), 81-129.
- Araz, Yunus. *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Aydın, M. Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2015.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-388. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Demir, Fahri. *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. Ankara: DİB Yayınları, 1986.
- Ebü Zehrâ, Muhammed. *el-Milkiyye ve Nazariyyetu'l-Akd fi Şeria'ti'l-İslâmiyye*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, 1976.
- Ebu'n-nasr, Ahmed el-Hüseynî. *el-Milkiyye fi'l-İslâm*. Kahire: y.y., 1952.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2006.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2017.
- el-Hafif, Ali. *el-Milkiyye fi'ş-Şeriatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: y.y., 1990.
- el-Halebî, İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2005.
- el-Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Mağribî. *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasari'l-Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- el-Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Envârü'l-burûk fi envâ'î'l-furûk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: y.y., 1994.
- el-Merdavî, Alaüddîn Ebî Hasan Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fi Ma'rifeti Râcih min Hilâfi alâ Mezhebi'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Riyad: y.y., 1955.
- el-Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye Serhu Bidâyeti'l-Mubtedî*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: y.y., 1413/1993.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü'f-âlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. 13 cilt. Riyad: Dâru'l-Alemi'l-Kutub, 2003.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 2007.

- Erdoğan, Belgin. *Roma Eşya Hukuku*. İstanbul: Der Yayınları, 2012.
- Eren, Fikret. *Mülkiyet Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayıncılık, 2016.
- er-Rasâ', Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî. *Şerhu Hudûdi İbn Arafe*. Beyrut: Dâru'l-Garbu'l-İslâm, 1993.
- es-Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *Belağatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik (Şerhu's-Sağîr alâ Akrebi'l-Mesâlik lâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik'in içinde)*. Kahire: Dâru'l-Meârif, trs.
- es-Senhûrî, Abdurrezâk Ahmed. *Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: y.y., 1998.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi kavâ'id ve fûrû'i fikhi's-Şâfi'iyye*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvafakât*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*. Mekke: Dâru'l-marife, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizit't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil'*. nşr. M. Mürsî Âmir. Beyrut: y.y., 1977.
- ez-Zencânî, Ebû'l-Menâkîb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr. *Tahricü'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1982.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısıri el-Minhâcî. *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*. Kuveyt: y.y., 1982.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2009.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: y.y., 1996.
- Güriz, Adnan. *Teorik Açıdan Mülkiyet Sorunu*. Ankara: y.y., 1969.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 183-210.
- Hacak, Hasan. "Mal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/461-465. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Hacak, Hasan. "Menfaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/13-133. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Hacak, Hasan. *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Hacak, Hasan. *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Haskefi, Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Alî b. Abdirrahman el-Hanefî. *Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîru'l-Ebsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddu'l-Muhtar alâ Durri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, 2003.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîi. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Sadir, 2011.
- İbn Nüceym, Zeynu'l-'Âbidîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'Âlâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. Abdu'l-Kerîm Fudayl. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2011.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Kahire: y.y., 1311.
- İbn Receb. Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Hanbelî. Taqrîrû'l-kavâ'id ve tahrîrû'l-fevâ'id. Kahire: Dâru'l-İbn Affân, ts.
- İbnu'l-Hümâm, Kemaluddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sivâsî el-İskenderî. *Tekmiletu şerhi Fethi'l-kadir*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kadri Paşa, Mahmud. *Kitâbu Mürşidi'l-Hayrân ilâ Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsân*. Bulak: y.y., 1891.
- Kallek, Cengiz. "Harâç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/ 88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karadâgî, Alî Muhyiddîn. *Mukaddime fi'l-Mâl ve'l-İktisâd ve'l-Milkiyye ve'l-Akd*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2009.
- Kâsânî, Alau'd-Dîn Ebî Bekr b. Suû'd el-Hanefî. *Bedâiyu's-Sanâyi' fi Tertibi'ş-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2010.
- Köprülü, Bülent-Kaneti, Selim. *Sınırlı Ayni Haklar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1972.
- Medkûr, Muhammed Sellâm. *Medhal li'l-Fikhi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Hadis, 1996.
- Müslim, Ebü'l-Hüs'eynel-Haccâc en-Neysâbüri. *Sahihu Müslim*. thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Özdemir, Recep. "İslâm Hukukuna Göre Mülkiyet ve Mülkiyetin Temellendirilmesi". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2019), 259-291.
- Sidî Halîl, Halîl b. İshâk b. Ya'kûb el-Mâlikî. *Muhtasar fi'l-Fikh alâ Mezhebi İmam Mâlik b. Enes*. Paris: y.y., 1755.
- Şelebî, Muhammed Mustafâ. *Medhal fi Fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Câmi'iyye, 1985.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'îlu'l-Ahkâm*. Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1981.
- Tekinay, Selahattin Sulhi. *Eşya Hukuku*. İstanbul: y.y., ts.
- Umur, Ziya. *Roma Hukuku Ders Notları*. İstanbul: Beta Yayınları, 1999.
- Ünsal, Ahmet. *İslâm Hukukunda Fayda*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Medhal li-Dirâseti'l-Şeriatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: Muessetu'r-Risâleti Nâşirûn, 2011.

Yeni Dinî Hareketlerde Kadının Rolü: Bir Aktivist, Reformist ve Şair Olarak Kurretü'l-Ayn'ın Bahâilikteki Yeri

The Role of Women in New Religious Movements: The Place of Qurratu'l-Ayn in Baha'i as an Activist, Reformist and Poet

Yasin İPEK

Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof., Kayseri University Develi Islamic Sciences Faculty Department of History of Religions.

Kayseri, Türkiye
yasinipek@kayseri.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7178-6683

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 23.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 02.04.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 117-136

Atıf / Cite as

İpek, Yasin. Yeni Dinî Hareketlerde Kadının Rolü: Bir Aktivist, Reformist ve Şair Olarak Kurretü'l-Ayn'ın Bahâilikteki Yeri. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 117-136.

Doi: 10.33460/beuifd.1442134

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.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayımlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: İktisadî, siyasî, kültürel ve dinî çeşitli etmenlerin sebep olduğu birtakım sosyal olayların neticesinde toplumlar içerisinde aykırı ya da illegal olarak da adlandırılan reformist gruplar ortaya çıkmıştır. Özellikle dinî temelli bu tür oluşumlar zaman içerisinde ana akım dinî gövdeden kopan yeni dinî yapıların ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. 19. yy.'ın ortalarından itibaren dünya genelinde sayıları hızla artan bu oluşumlar Yeni Dinî Hareketler olarak adlandırılmaktadırlar. Böylesi grupların en belirgin özelliklerinden biri sıra dışı ve cesur olarak niteledikleri bir liderin önderliğinde bir araya gelmemeleridir. Kurretü'l-Ayn mahlaslı Kazvinli Fatma/ Ümmü Selma 'da bu aktivistlerden biridir. Kurretü'l-Ayn, Şiilerin beklediği kurtarıcı olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Bâb'ın en hararetle savunucularından biridir. Daha sonraki süreçte ise "İslâm dininin hükümlerinin artık ömrünü tamamladığı" şeklindeki ifadesiyle Bahâiliğin önde gelen savunucularından biri olmuştur. Mensupları tarafından son ilâhî din, dinler tarihi uzmanları tarafından Yeni Dinî Hareket olarak kabul edilen Bahâiliğin kadına verdiği değerin anlaşılması açısından farklı bir konumda değerlendirilen Kurretü'l-Ayn'ın diğer bir vurgulanan yanı da edebî

yönüdür. Ona ait olduğu iddia edilen şiirler vasıtasıyla hatırası ve fikirleri günümüzde de yaşatılmaya çalışılmaktadır. Hatta bu amaçla günümüzde faaliyetlerini devam ettiren Tahirih Justice Center (Tâhire Adalet Merkezi) adında bir sivil toplum kuruluşu dahi kurulmuştur. Kurretü'l-Ayn, Bahâiler tarafından; yaşadığı coğrafyada gördüğü eksiklik ve kusurları İslâm'a mal ederek birtakım arayışlara giren ve Bâbîlik- Bahâîlik gibi yeni inanışlarla dine yeni bir bakış kazandırma gayretleriyle bir reformist, toplumda ezilen ve dışlanan kadınların hakları korumak için giriştiği mücadele ile bir aktivist, inandığı fikirleri daha etkili şekilde insanlara duyurmak için dile getirdiği dizelerle bir şair olarak kabul edilmiştir. Bu çalışma, ülkemizde şu ana kadar az sayıda da olsa yapılmış olan çalışmaların aksine konuyu ön yargılardan uzak şekilde, dinler tarihinin objektiflik ilkesine bağlı kalarak, literatür taraması sonucunda elde edilen verilerle incelemeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yeni Dinî Hareketler, Bâbîlik, Bahâîlik, Kurretü'l-Ayn.

Abstract: As a result of a number of social events caused by various economic, political, cultural and religious factors, reformist groups have emerged in societies, which are also called contrary or illegal. Especially such religious-based formations have led to the emergence of new religious structures that broke away from the main body over time. These formations, whose numbers have increased rapidly around the world since the mid-19th century, are called New Religious Movements. One of the most distinctive features of such groups is that they do not come together under the leadership of a leader whom they describe as extraordinary and brave. Qurratu'l-Ayn is one of the most fervent defenders of the Báb, which emerged with the claim that it is the Revelation that the Shiites have been waiting for. Fatima/Umm Salma is one of the most fervent defenders of the Báb, who came out with the claim that he was the manifestation that Shiites were waiting for. In the later period, he became one of the leading advocates of Bahá'u'lláh with his statement that "the decrees of the Islamic religion have now completed their life". The last divine religion by its members, the literary aspect of Qurratu'l-Ayn, which is considered a New Religious Movement by experts in the history of religions, can be evaluated in a different position in terms of understanding the value of Bahá'í, which is considered a New Religious Movement, is another emphasized. They are trying to keep his memory and ideas alive today through the Shiites who allegedly belong to him. Even a non-governmental organization named Tahirih Justice Center (Tahire Justice Center) has been established for this purpose, which continues its activities today. Qurratu'l-Ayn, by the Bahá'ís; he was accepted as a reformist who entered into some searches by attributing the shortcomings and flaws he saw in the geography where he lived to Islam and his efforts to gain a new view of the religion with new beliefs such as Bábism and Bahá'ism, an activist with his struggle to protect the rights of oppressed and excluded women in society, a poet with his lines to make his believed ideas more effectively known to people. Unlike the existing studies that have been carried out in our country, even if they are few in number, we will try to examine the subject as expressed in the sources we obtained as a result of the literature review, away from our prejudices, adhering to the principle of objectivity in the history of religions.

Keywords: The History of Religions, New Religious Movements, Bábism, Bahá'ism, Qurratu'l-Ayn.

Extended Summary

Believing in and being attached to something is not among the essential needs of human material existence, but it is perhaps the first among the spiritual needs. This kind of belief and the practices that emerged afterwards led to the emergence of the phenomenon of religion, even if their names and contents are different. The classification of primitive tribal religions, national religions and universal religions made by those working in the field of history of religions has been given a different perspective by Muslim intellectuals as divine and non-divine or true and false religions. The great differences of opinion on religious issues that emerged in the Christian world in the sixteenth century and the resulting demands for religious reform led to the emergence of different religious groups that broke away from the main body towards the end of the eighteenth century. These formations, which were initially called sects or cults were called New Religious Movements from the middle of the nineteenth century onwards and began to take on a systematic structure. Women who do not find much place for themselves in other religious formations, or even who are allegedly in an incapacitated position in front of men, have started to take a more effective role in society with these new religious movements, and have even been put in a leading position. These religious structures, which claim to redefine the role of women in society by criticizing the way past and current religions look at women, have managed to rapidly increase both their area of spread and the number of believers in a short time. Baha'î, whose foundations were laid in the Iranian geography in the middle of the nineteenth century, is one of the examples of the Islamic origin of these new religious movements. The appearance of Mirza Ali Muhammad, nicknamed Bab, claiming to be the Savior whose arrival was expected by those belonging to the Shiite faith, is the beginning of Babism. The Bab, who gathered a large number of people around him in a short time, caused great unrest in the State of Qajar with his rhetoric and behavior. He was imprisoned after he persisted in his erroneous claims and his followers disturbed the peace of the society with the incidents they caused. Deprived of its leader, the members of this religious group began to look for new people to lead them. One of these pioneers was a woman named Qurratu'l-Ayn, whose real name was Fatima and who would later be known by many different nicknames. Fatima began to question the society and religion she belonged to with a fearless and critical perspective, and was subjected to great pressure and insults by her family and others in the society. Her courageous attitude attracted the attention of the Babis, among whom she had recently joined, and even their imprisoned leader, the Bab. Fatima, who was given the nickname Qurratu'l-Ayn by her teacher Sayyid Kazim, who guided her in religious matters, soon gained a respected position within the Babi community. During this period, she started an intensive activity for the liberation of her leader who was imprisoned in prison and to prevent the Babi community from being left unattended. Mirza Husayn Ali, nicknamed Bahá'u'lláh, whom she met during this period but never met face to face, and Mirza Husayn Ali, nicknamed Bahá'u'lláh, developed a deep affection for each other. Her words and actions, especially during a meeting in 1848 in a place called Bedesht, were a turning point in Fatima's life. Although she was ostracized by some of the Babis for her ideas that the Islamic Sharia had ended and that a new Sharia was

necessary, and even caused them to question their beliefs, she managed to attract the attention of many people, especially Baha'u'llah. Her reputation spread rapidly in Iran, which had a conservative social structure, and he also attracted the attention of state authorities. When she responded negatively to the demand that he renounce her ideas and behavior and declare it publicly, it was decided to keep her custody. As she did not back down and continued her activities even during this period, she was sentenced to death and killed. Qurat al-Ayn, who passed away at a young age, did and said many things on religious, political and cultural issues in this short period of time, which made him known not only in Iranian society but also in many different parts of the world. Even if not during her lifetime, in the period after her death, she tried to convey all her ideas to people with her innovative and different perspective on religious issues, with her ideas that women, who were ignored in society, should be given the value they deserve and should be equal to men, sometimes in a square, sometimes in an assembly, and sometimes with the poems she wrote against the practices that she thought were wrong in society and needed to be changed. Although many works have been written about her life, ideas and poems, especially in the West, there have not been many studies on Qurat al-'Ayn in our country. In these few studies, the subject has been approached ideologically and presented by some as an enemy of Islam, an unchaste woman, and by others as a brave person of cause who went to her death without blinking an eye for her beliefs and thoughts. In this study, we will try to convey the role of women in Baha'ism, which emerged as an Islamic-referenced form of belief within the New Religious Movements and claimed to be the last divine religion by its members, with the example of Qurratu'l-Ayn. Unlike the existing studies that have been conducted in our country so far, we will try to examine the subject as it is expressed in the sources we have obtained as a result of the literature review, away from our prejudices, adhering to the principle of objectivity, one of the most important methods of the history of religions.

Giriş

Yaratılmış ilk insanın eşi olarak tarih sahnesine çıkan kadın, zaman içerisinde anne, kız kardeş, teyze, hala, nine gibi birçok sıfat ile de anılmıştır. Akrabalık bağları içerisindeki bu konumlandırmalara ek olarak toplumsal yaşam içerisinde de kimi zaman erkeğin paydaşı kimi zaman da rakibi olarak rol almıştır. Taşdığı bu vasıfları sebebiyle insanlık için olmazsa olmaz bir statüye sahip olan kadın, az ya da çok, tüm inanç sistemleri ve kültürler içerisinde yer bulmuştur.

Tarihî süreçte her toplum içerisinde din ile geleneğin birbiriyle iç içe geçmiş olmasının ya da karıştırılmasının neticesinde kadın hak ettiği yeri ve değeri bir türlü bulamamıştır.

Söylem noktasında kadın her ne kadar erkek ile eşitmiş gibi görünmüş ya da bu şekilde lanse edilmeye çalışılmışsa da erkek egemenliğinin hâkim olduğu dünyada bu anlayış oldukça sınırlı bir yere sahip olmuştur. Daha ilginç ve acı olan tarafı ise bu anlayış dönüşmüş ve mensubu olunan din, buna referans olarak

gösterilmeye çalışılmış ve kadının saygınlığı erkeğe olan itaati ile ölçülmeye çalışılmıştır. Bunun en temel sebebi de geleneğin dinmiş gibi algılanmış ya da gösterilmeye çalışılmış olmasıdır.¹

Özellikle günümüzde çağdaşlık ve kadın hakları dendiğinde akla ilk gelen Batı kültürünün mâzisine bakıldığında bu konuyla alakalı pek de parlak bir tablo ile karşılaşmamaktadır. Örneğin Eski Yunan, Roma ve Helenistik geleneğe kadınlar köleler ile denk görülmüşlerdir. Onların asli vazifelerine dair genel kanı ise erkeğin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak ve erkek çocuk doğurmak şeklinde olmuştur.² Kadın hakkında Batı'daki bu olumsuz algıya Doğu'da da rastlanmaktadır. Örneğin Eski Hint geleneğinde kadın; cahil, ahlâksız ve bayağı olarak görülmüş³, Çin kökenli dinlerin ana unsuru kabul edebileceğimiz Yin ve Yang prensibinde de dişiliğin sembolü olarak kabul edilen Yin, kötülük ve karanlıkla özdeşleştirilmiştir⁴.

Kadim kültürlerden sonra Semavî dinlerin ilahi dinlerin de kadına bakışlarına kısaca değinilecek olursa, özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlıkta, Greko Romen ve Hellenistik geleneğin etkisiyle kadın geri planda kalmıştır.⁵

Yahudilikte kadın, toplum içerisinde kendi kimliğine göre değil de erkeğe göre konumlandırılmıştır. İyi bir eş veya iyi bir evlat olarak kabul edilene dek değer verilemeyen kadın özellikle erkek çocuk doğurmasından sonra özel bir statüye sahip olmaktadır. Bir Yahudi için soyunun devamını sağlayacak erkek evlat sahibi olmanın verdiği toplumsal statüden kadında nasibini almıştır.⁶

İlk dönem Hıristiyanların kadınlar hakkındaki yaklaşımları Yahudi anlayışının aksine daha müsbet ise de ilerleyen dönemlerde onlarda da Yahudi geleneğinin ve Roma- Helen kültürünün etkisiyle durum tersine dönmüştür.⁷ Örneğin Eski bir Yahudi iken zaman içerisinde bugünkü Hıristiyanlığın kurucusu ve en büyük misyoneri haline gelen Pavlus da hem eski inancının hem de yaşadığı coğrafyada hâkim medeniyet olan Roma kültürünün kadına bakış tarzından fazlasıyla etkilenmiştir. Farklı yerlere yazmış olduğu mektuplardan biri olan I. Krotintliler'de kadınları, toplum içerisinde geri planda yer alan, izinsiz konuşamayan, kocalarına tam bir itaatle bağlı kalıp yaşamlarını onların direktifleri doğrultusunda yürütmeleri gereken insanlar olarak ifade etmiştir.⁸ Bu durum Hıristiyanlığın rasyonalist kesimi olarak kendilerini ifade eden Protestanlar

1 Ria Kloppenborg-Wouter J. Hanegraaff, *Female Stereotypes in Religious Traditions* (NewYork: Brill, 1995), VII; Georgina Wayleni, "Analyzing Women in the Politics of the ThirdWorld", *Women and Politics in the Third World*, ed. Haleh Afshar (London: Routledge,1996), 8; Bayraktar Bayraklı, *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar* (İstanbul: Bayraklı, 2007), 54.

2 Musa Kaval, "İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi", *Akademik Bakış Dergisi* 55, (Mayıs- Haziran 2016), 308.

3 Özlem Uluç, *Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: Yarn, 2012), 182.

4 Ali Rafet Özkan, "Socia et Femina: Hıristiyanlıkta Kadının Sosyal Statüsü", *Toplum Din Kadın*, ed. Emine Öztürk (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 48.

5 Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar, 1999), 159.

6 Ronald De Vaux, *Yahudilikte Aile*, çev. Ahmet Güç (Bursa: Arasta, 2003), 8.

7 Kaval, "İlahi Dinlerde Kadın'ın Kıymet Problemi", *Akademik Bakış Dergisi*, 320.

8 *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), 1Ko.14:34-35.

tarafından da sürdürülmüştür. Hatta kaynaklarda bu hareketin öncü ismi Martin Luther gibi birçok kilise önderinin eşlerine karşı şiddet uyguladıklarından dahi bahsedilmektedir.⁹ Zaman içerisinde Hıristiyanlıkta kadınlar hakkında genel görüş, Hz. İsa'nın annesi Meryem dışındaki tüm kadınların erkekleri aldatmaya meyilli ahlâksız insanlar oldukları şeklinde evrilmiştir.¹⁰

Müslüman toplumunun kadınlara bakış açısına gelindiğinde ise; İslâmiyet'in ilk ortaya çıktığı Arap coğrafyası ve medeniyetinde neredeyse yok sayılan hatta varlığı bir utanç vesilesi olarak görülen kadın, Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın insanlara ulaşmasıyla birlikte toplumda bir kimlik kazanmış ve Allah katında erkek ile birbirine denk kılınmış¹¹ hatta analık sıfatı ile neredeyse erkekten dahi üstün bir konuma sahip olmuştur. Bunun yanı sıra İslâm toplumu içerisinde kadını, Allah'ın koyduğu yasağı ihlal eden, insanoğlunun günahkârlığının ilk örneği ve fitneci olarak gören bir anlayış da mevcuttur.¹²

Sayıları binlerle ifade edilen ve milyonlarca mensubu olan Yeni Dini Hareketler (YDH) içerisinde kadın konusuyla alakalı yurtdışında birtakım çalışmalar yapılmışsa da ülkemizde Süleyman Turan tarafından kaleme alınan "Yeni Dinî Hareketlerde Kadın" başlıklı makale dışında neredeyse müstakil hiçbir çalışma yapılmamıştır. YDH'in en dikkat çekici örneklerinden biri olan ve ülkemizde de çok sayıda inananı bulunan Bahâîliğe mensup olanlar tarafından özel bir konuma sahip olan Kurretü'l-Ayn'ın hayatı, fikirleri ve şiirleriyle ilgili çok sayıda eser Batı'da kaleme alınmışsa da ülkemizde onunla ilgili yapılan çalışmaların sayısı sınırlıdır. Bu yapılan çalışmalarda ise konuya ideolojik yönden yaklaşılmış ve kimileri tarafından İslâm düşmanı, iffetsiz bir kadın kimleri tarafındansa inancı ve düşünceleri uğruna gözünü kırpmadan ölüme giden cesur bir dava insanı olarak takdim edilmiştir. Bu çalışma ile YDL içerisinde İslâmî referanslı bir inanç şekli olarak ortaya çıkan ve mensuplarınca son ilahi din olduğu iddia edilen Bahâîliğin kadına bakışı nasıl olduğu ortaya konulmaya çalışılmış ve kadının rolü Kurretü'l-Ayn örneği ile aktarılmaya çalışılmıştır. Dinler Tarihi ve İslâm Mezhepleri Tarihi alanlarının önemli konularından biri olan Bahâîliğin temel şahsiyetlerinden Kurretü'l-Ayn hakkında ilgili alanların literatürlerindeki eksikliğin giderilmesine de katkı sunulması amaçlanmıştır.

1. YDH'lerde Kadına Yüklenen Rol

Geleneksel inanış ve kültürlerde hak ettiği yeri bulamadığını düşünen kadınlar kendilerini daha rahat ifade edeceklerini ve sistem içerisinde daha iyi bir statüde konumlandırılacaklarına inandıkları Yeni Dinî Hareketler, onlar

9 Preserved Smith, *The Life and Letters of Martin Luther* (Boston and New York: The University Press Cambridge, 1914), 162.

10 Nusret Karabiber, *Medeniyetlerde Kadın ve Evlilik* (İstanbul: Yöntem Yayınları, 2000), 16.

11 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Komisyon (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), el- A'râf 7/189; el- Nahl 16/97.

12 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerimde Kadın", *İslâmi Araştırmalar* 5/4 (1991), 262.

için ilgi çekici bir konuma gelmiştir. Mensubu olunan inançtan kaynaklı dinî referansların erkeği yüceltip kadını yok saydığı algısı ise buralara olan ilgiyi bir yönelişe dönüştürmüştür.

YDH'de kadınların yoğunluğu ile ilgili birçok çalışma yapılmışsa da sonuca dair net bir bilgiye ulaşılamamıştır. Rodney Stark ve William Bainbridge gibi araştırmacılar bu hareketlerdeki kadın sayısının erkeklere nispeten ağırlıkta olduğunu ifade etmekteyse¹³ de bu oranın yarı yarıya hatta tam tersine erkeklerin çoğunlukta olduğunu iddia eden araştırmacılar da mevcuttur.¹⁴ Bu sebeple YDH'lere karşı kadınların ilgi duydukları rahatlıkla ifade edilebilmekteyse de buna dair net istatistikî veri mevcut değildir. Zaten sayıları binlerle ifade edilen, her biri çok farklı kitlelere hitap eden ve birçoğu kapalı grup olma özelliği taşıyan YDH'lerin cemaat yapılarıyla alakalı genel- geçer bir bilginin olması da bilimsel açıdan pek mümkün gözükmemektedir.

YDH'ler içerisinde kadının konumlandırılmasına göre basit bir tasnif yapılacaktır. Kadının kurucu ya da lider statüsünde olduğu, kadının hareketin merkezinde yer aldığı, kadını kullanan ya da sadece cinsel bir obje gibi gören ve kadını dışlayan Yeni Dinî Hareketlerin varlığından bahsedebiliriz.

YDH'ler genelinde karakteristik bir özellik olarak karizmatik liderlik kavramı dendiğinde erkekler akla gelmekteyse de kadının kurucu ya da lider statüsünde olduğu YDH'lere dair birçok örnek mevcuttur. Bunlara örnek olarak: Universelles Leben Hareketi'nin kurucusu Gabriele Wittek,¹⁵ Spiritüalizm Hareketi'nin kurucuları Kate Fox ve Margaret Fox, Yedinci Gün Adventistleri Hareketi içerisinde Ellen White, Christian Science Hareketi'nin kurucusu Mary Baker Eddy, Teosofi Hareketi'nin kurucularından Helena Blavatsky, Church Universal and Triumphant (CUT) Hareketi içerisinde Elizabeth Clare, Branch Davidian Hareketi içerisinde Lois Roden, Siddha Yoga Hareketi içerisinde Gurumayi Chidvilasananda, Sahaja Yoga Hareketi'nin kurucusu Shri Mataji Nirmala Devi, liderlerinin çoğu kadınlardan oluşan Neo-Pagan Hareketi'nin önde gelenlerinden Dianic Wicca, bekarlığın esas olduğu ve cinselliğin bir ihtiyaç olmadığını savunan Shaker Hareketi'nin kurucusu Ann Lee örnek olarak verilebilmektedir.¹⁶

Kurucusunun ya da liderinin kadın olduğu bu türden YDH'ler, kadınların toplum içerisinde daha etkin yer almalarında, iş hayatından siyasete kadar

13 Turan, "Yeni Dinî Hareketlerde Kadın", 126.

14 Süleyman Turan- Emine Battal, "Yeni Dinî Hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 137.

15 Ali Rafet Özkan, *Kıyamet Tarikatları Yeni Dinî Hareketler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2023), 148.

16 Turan, "Yeni Dinî Hareketlerde Kadın", 131-132; Uluç, *Yeni Dinî Hareketler*, 177; Elizabeth Puttick, "Women in New Religious Movements", *Cults and New Religious Movements*, ed. Lorne L. Dawson (New Jersey: Blackwell Publishing, 2003), 232; Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 84; Mary Farrell Bednarowski, "Outside the Mainstream: Women's Religion and Women Religious Leaders in Nineteenth-Century America", *Journal of the American Academy of Religion* XLVIII/2 (June 1980), 209; Sarah Mugs Pike, "Gender in New Religions", *Teaching New Religious Movements*, ed. David G. Bromley (Oxford: Oxford University Press, 2007), 220.

birçok sahada boy göstermelerine kısacası kadın hakları konusunda gelişmeler yaşanmasına büyük katkılar sunmuşlardır.

Kadının toplum içerisinde hak ettiği yerde olmadığını iddia eden ve feminist söylemleriyle ön plana çıkıp kadın hâkimiyetine dayalı bir toplum arzulayan Brahma Kumaris World Spritual University (BKWSU) hareketi, kadının hareketin merkezinde yer aldığı YDH'lerin ilk akla gelenlerindedir.¹⁷

Kadın kimliğinin önemli bir rol oynadığı yukarıdaki gibi YDH'lerin yanında kadını önemsiz sayan, onu sanki bir nesneymiş gibi gören hatta onu tüm kötülüklerin müsebbibi olarak kabul eden hareketlerde mevcuttur.

Dinî ve beşerî hayatta ciddi yer verilmeyen ve erkeklerin iffetlerini korumalarındaki en büyük sorun olarak kabul edilen kadınların tapınaklara hapsedildikleri, bedenlerinin nerdeyse tamamının örtüyle kapatıldığı ve her zaman erkeklerin gerisinde bırakıldığı Hare Krishna Hareketi,¹⁸ kadını dışlayan YDH'lere örnek olarak verilebilmektedir. Buna ek olarak belli bir amaca ulaşmak için kadını kullanan ya da onu sadece cinsel ihtiyaçları karşılayan bir obje gibi gören YDH'ler vardır. Misyonerlik faaliyetlerinde kadınların özel bir fonksiyona sahip olduğunu düşündüğünden dolayı bu vazifeyi yapmaları için kadınları da ön plana çıkaran Mormon Hareketi, erkek müritlerin sadakatlerini ve teslimiyetlerini ölçmek için kadının cinsel bir obje gibi kullanıldığı Branch Davidians Hareketi, dinî oluşumlarına girmeyi düşünen insanlar için Love Bombing (Sevgi Bombardımanı) adını verdiği yöntemle kadının cinselliğini bir ikna unsuru olarak gören ya da seks işçisi olarak kullanan Moon Hareketi ve Flirty Fishing (Flörtle Balık Avı) yöntemi ile yeni müritler bulan The Children of God Hareketi, kadını sadece cinsel arzuları gidermeye yarayan obje olarak gören Satanizm Hareketi, kadınların tarikat üyesi erkeklerin bir nevi ortak malı olarak görüldüğü Peoples Temple Hareketi¹⁹, kadınların mânevî yönden erkeklerden daha üstün olduklarını savunan ve bu sebeple hareket içerisinde idarecilerin büyük çoğunluğunu (%80'i) kadınlardan seçen fakat aynı zamanda güzel kadın müritlerin liderin her türlü ihtiyacını karşılamak için gönüllü hizmetkârları olduğu Rajneesh ya da daha bilinen adıyla OSHO Hareketi²⁰ YDH'ler arasında bu duruma örnek olarak verilebilmektedir.

Bunların genelinde her ne kadar kadın, dinî ve sosyal hayatta ön plana çıkarılıyor gibi görünse de bu hareketlerde dikkat çeken husus, bu dinî oluşumlarla

17 Özkan, *Kıyamet Tarikatları. Yeni Dini Hareketler*, 144; Julia Day Howell, "Gender Role Experimentation in New Religious Movements: Clarification of the Brahma Kumari Case", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/3 (1998), 457.

18 Pike, "Gender in New Religions", 221.

19 Turan, "Yeni Dini Hareketlerde Kadın", 142; Özkan, *Kıyamet Tarikatları. Yeni Dini Hareketler*, 171; Süleyman Turan - Sema Nur Uzun, "Yeni Dini Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018), 140,150,156; Süleyman Turan, "Bedenin Din Namına İstismarı: Tanrı'nın (Yaramaz) Çocukları ve Flörtle Balık Avlama", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019), 9-10; Yasin İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Satanizm ve Türkiye'de Satanistler* (Kayseri: Kimlik, 2021), 162-163.

20 Özkan, *Kıyamet Tarikatları. Yeni Dini Hareketler*, 57; Uluç, *Yeni Dini Hareketler*, 182; Puttick, "Women in New Religious Movements", 232.

dair söylemlerinin aksine kadını inanç kılıfı altında cinsel bir obje olarak görmeleri ve istismar etmeleridir.

2. Bir YDH Olarak Bahâilik ve Kurretü'l-Ayn

20. yy.'ın ortalarından sonlarına kadar Avrupa ve Amerika'daki mevcut YDH'lerin sayısının 1000 civarında olduğu²¹ ve bu rakamın 21. yy.'dan itibaren ciddi bir ivme kazanarak sadece Avrupa'da dahi 20.000'i geçtiği ifade edilmektedir.²² YDH'lerin sayısındaki bu ani artış aynı zamanda hızlı bir yayılmayı da beraberinde getirmiş ve başta Amerika ile Avrupa olmak üzere Avustralya, Afrika, Hindistan, Asya gibi dünyanın neredeyse her bölgesinde bu oluşumlara rastlanır olmuştur.²³

İlk defa Harold William Turner tarafından kullanılan YDH'ler kavramı yerine zamanla Yeni Dinler, Yeni Çağ Dinleri, Yeni Dinî Akımlar, Yeni Dindarlık Biçimleri, Gençlik Dinleri, Milenyum Hareketleri, Sekt, Kült, Yıkıcı Kültler, Zararlı Örgütler, Kıyamet Tarikatları ve kadınları ön plana çıkardıkları için Kadın Dinleri²⁴ gibi farklı adlarda kullanılmıştır. Yeni Dinî Hareketler genellikle iki ana köke dayandırılmaktadır. Bu köklerden biri Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semavi dinler, diğeri de Hinduizm ve Budizm gibi Uzak Doğu dinleridir. Hıristiyanlık kökenli olarak ortaya çıkan YDH'ler Satanizm, Yehova Şahitleri, New Age, Teosofi, Moonculuk, Scientology, Krişnacılık, Osho, Reiki, Children of God'ı; İslâmiyet kökenli olarak ortaya çıkan YDH'lere de Bahâilik ve Kadiyaniliği örnek olarak verebiliriz. Başta Hinduizm ve Budizm olmak üzere Uzak Doğu kökenli olarak ortaya çıkan YDH'lerden ilk akla gelenler ise Divine Light, Mission, Brahma Kumaris ve Osmo'dur.²⁵

Binlerle ifade edilecek kadar çok sayıda olan YDH arasından bazıları gerek faaliyetleri gerekse bu faaliyet alanları açısından bizler için daha dikkat çekicidirler. Kurretü'l-Ayn mahlaslı Fatma'nın mensubu olduğu Bahâilik inancı hem İslam anlayışından türemiş olması hem de ortaya çıktığı ve ilk yayıldığı bölgelerin Türklerin hakimiyetindeki bölgeler olması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Temelleri Bâb Mirza Ali Muhammed tarafından atılan Bâbiliğe dayanan ve günümüzde 5 milyon civarında nüfuslarıyla 200'den fazla ülkede faaliyet gösteren Bahâîler, kendilerinin hem Allah'ın gönderdiği son ilahi din hem de dünyada en hızlı yayılan din olduklarını iddia etmektedirler.²⁶

21 Vejdi Bilgin, "Batıda Ortaya Çıkması Yeni Dinî Hareketler", *Din Sosyolojisi*, ed. Talip Küçükcan (Eskişehir: Açıköğretim Yayınları, 2010), 195.

22 Ali Köse, *Milenyum Tarikatları* (İstanbul: Truva, 2006), 17; Elieen Barker, "New Religious Movements Their Incidence and Significance", in *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson (New York: Routledge, 2001), 16.

23 Mehmet Ali Kirman, "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2003), 32.

24 Turan, "Yeni Dinî Hareketlerde Kadın", 126.

25 İpek, *Yeni Bir Dinî Hareket Olarak Satanizm ve Türkiye'de Satanistler*, 2-3.

26 Yasin İpek, *Yeni Bir Dinî Hareket Olarak Bahâilik ve Türkiye'de Bahâiler* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 28,215.

2.1. Bâbilik ve Bahâilik

Bahâiliğin temelleri, Kaçar Türk Hânedanlığının hâkim olduğu İran coğrafyasında Mirza Ali Muhammed'in Şii İslâm anlayışında gelmesi beklenen Kurtarıcıya Açılan Kapı (Bâb) olduğu iddiasıyla 1844'te Şiraz'da ortaya çıkmasıyla atılmıştır.²⁷

Gerek sıra dışı söylemleri gerekse müritlerinin toplum düzenini bozacak türden faaliyetlerinden dolayı Kaçar yönetimini rahatsız eden Bâb Ali Muhammed tutuklanmıştır. Onun özgürlüğüne nasıl kavuşturulacağı ve bu hareketinin akıbeti hususlarını görüşmek üzere 1848'de Bedeşt'te bir konferans düzenlenmiştir.²⁸ Kurretü'l-Ayn'ın da aralarında olduğu Bâb'ın önde gelen müritlerinin oluşturduğu Hurûfu Hayy (Diri Harfler) adı verilen 18 kişilik topluluğun katılımcı olarak yer aldığı ve onları perde arkasından idare eden Mirza Hüseyin Ali'nin girişimleriyle düzenlenen bu konferans neticesinde İslâm dininin hükümlerinin artık geçersiz olduğu açıklanmıştır. Artık Bâbilik, İslâmiyet'ten ayrı bir inanç olarak ilan edilmiş ve Mirza Hüseyin Ali'de Baha lakabını almıştır.²⁹

Bâb, Tebriz'deki Muhakeme Meclisinde yapılan yargılamanın ardından söylemlerinden vazgeçmediği ve taraftarlarının çıkardığı isyanları teşvik ettiği için idam edilmiştir.³⁰ Onun ölümünden sonra baş gösteren liderlik mücadelesinden galip çıkan Mirza Hüseyin Ali kendisini Bâb'ın vekili ve Bâbî toplumun reisi olarak ilan etmiştir.³¹

Liderliğinin ilk zamanlarında özellikle kardeşi Subhi Ezel Mirza Yahya ile yoğun bir iktidar mücadelesi yaşayan Mirza Hüseyin Ali'de aynen Bâb'da olduğu gibi sıra dışı söylemleri ve taraftarlarının toplumsal düzeni bozucu şiddet eylemlerinden dolayı tutuklanmıştır. Fakat İngiliz ve Rus büyükelçilerinin devreye girmesiyle hapis kararı Osmanlı toprağı olan Bağdat'a sürgüne dönüştürülmüştür.³² Bu dönemde vahiy almaya başladığını iddia eden Mirza Hüseyin Ali, 21 Nisan 1863'te Bağdat'a bağlı Necibiye/ Rızvan (Cennet) Bahçesi denen yerde Men Yuzhirullah (Beklenen Kurtarıcı) olarak Allah tarafından görevlendirildiğini ilan etmiştir.³³

Buradaki faaliyetleriyle Bağdat halkını huzursuz ettiği gibi aynı zamanda Osmanlı ve Kaçar yönetimini de rahatsız eden Mirza Hüseyin Ali ve taraftarları Osmanlı idaresi tarafından önce İstanbul'a ardından da Edirne'ye sürgün edilmişlerdir.³⁴

27 Adip Taherzadeh, *Hız. Bahaullah'ın Zuhuru I*, çev. Süreyya Güler (İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1995), 5.

28 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, çev. Suna Bozkır (İstanbul: Baha, 1995), 33.

29 İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer*, 84-86.

30 Türkiye Bahâî Toplumu, *Bahâî Dini; Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları* (İstanbul: Bahâî Eserleri Basım Dağıtım, 2016), 17.

31 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 94.

32 Raymond Furon, *İran*, çev. Galib Kemalî Söylemezoğlu (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1943), 156.

33 Neyir Özsucu, *Bahâî Tarihi Özeti* (İstanbul: Özdemir Basımevi, 1987), 59.

34 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 165; Süleyman Özkaya, *Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Bahâilik Hareketi* (İzmir: Akademi Kitabevi, 2000), 48.

Edirne'de ikamet ettiği dönemde kendisi için Bahâullah lakabını kullanmaya başlayan Mirza Hüseyin Ali, gizli tebliğ döneminin sona erdiğini ilan ederek 21 Mart 1868'de Emir'i³⁵ açıktan ilan etmiştir.³⁶ Onun bu son hamlesi ve taraftarlarının sebep oldukları karışıklıklardan fazlasıyla rahatsız olan Osmanlı idaresi Bahâullah'ı kendisine tabii olanlarla beraber Akka'ya sürgün etmiştir.³⁷

1892'de Akka'da vefat eden Bahâullah'tan sonra Bahâî toplumu sırasıyla; oğlu Abdulbaha Abbas Efendi, Abdulbaha'nın torunu Emir'in Velisi lakabıyla anılan Şevki Efendi, yirmi yedi kişiden oluşan ve Emir'in Elleri denen Uluslararası Bahâî Konseyi ve 1963'te Hayfa/ İsrail'de kurulup dokuz kişilik özel bir topluluk tarafından yönetilen Yüce Adalet Evi aracılığıyla sevk ve idare edilmiştir.³⁸

Bahâilik inancına mensup olanlar, YDH olarak adlandırılan bu dinî oluşumu, Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilâhî din olarak kabul etmektedirler. Bâb Mirza Ali Muhammed tarafından ilk temellerinin atıldığı 1844'ten günümüze kadar yaklaşık 170 yılda hızlı bir gelişim süreci yaşayan Bâbî- Bahâî inancı insanlık tarihi açısından uzun sayılamayacak bir süreçte dünyanın birçok bölgesine kadar yayılmış, kurumsallaşmasını tamamlamış ve yaklaşık 7 milyon inanan sayısına ulaşmıştır. Bu hızlı gelişimin muhakkak ki en önemli figürü Bahaullah Mirza Hüseyin Ali'dir. Çalışmamızın konusu olan Kurretü'l-Ayn namıyla meşhur Fatma ise gerek Bâbî- Bahâî hareketinin teşekkülünde gerekse kadın hakları konusundaki söylem ve fiilleriyle dikkat çekmekle birlikte o dönemin en önemli kadınlar figürlerinden biri olarak görülmektedir.

2.2. Bahâilikte Örnek Kadın Figürü: Kurretü'l-Ayn

Bâbî ve Bahâî tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Kurretü'l-Ayn, 1820'li yıllarda Kazvin/ İran'da dünyaya gelmiştir. Babası dönemin saygın din adamlarından biri olarak kabul edilen Molla Salih'tir. Yine bir din adamı olan amcasının oğlu olan Molla Muhammed ile küçük yaşlarda evlendirilmiş ve bu evlilikten ikisi erkek biri kız olmak üzere toplam üç çocuğu olmuştur.³⁹

Asıl ismi Fatma (Fatima) Baraghani olup, özellikle annesinin peygamberin kızına olan saygısından dolayı, aile ve yakın çevresinde Fatma yerine Ümmü Selma künyesiyle bilinmektedir.⁴⁰ Fakat zaman içerisinde yaşanan olaylardan dolayı farklı sıfatlarla anılmış ve meşhur olmuştur. Güzelliğinden dolayı hocası Seyyit Kazım ona gözlerin tesellisi anlamında Kurretü'l-Ayn, Bahâullah ise Bedeşt toplantısındaki cesur söylem ve samimi davranışlarından dolayı Tâhire demiştir. Ayrıca alımlı oluşundan dolayı Nokta-yı Câzibe, sohbet ve tavırlarıyla insanları

35 Emir: Bahâilik inancın esaslarına dair Bahâullah'a Allah tarafından bildirildiğine inanılan hükümler.

36 Ethem Ruhi Fiğlalı, *Babilik ve Bahâilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 54.

37 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 193.

38 Neyir Özsuca, *Bahâî Dininde Şer'î Hükümler ve İzahları* (Bursa: Sebati Matbaası, 1984), 59.

39 Meserret Diriöz, *Tahire* (Ankara: Kadıköy Matbaacılık, 1998), 8; Mehmet Marufi, *Tahire* (İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 2000), 130; Samaneh Asgari, "Ortadoğu'da Radikal Bir Kadın Portresi: Tahire Qurrat Al-Ayn ve İran Hükümet'inden Beklentileri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 191.

40 Nicole Hosseini, *Hız Tahereh* (Thornhill/Canada: Baha'i Community of Canada, 2000), 27.

mutlu ettiği için Ferahu'l-Fuâd, altına benzetilen sarı saçlarından dolayı Zerrin Taç, erdemli oluşundan dolayı Zekiyye gibi lakaplar da verilmiştir.⁴¹

Fatma, gençlik dönemlerinde okuduğu Ahmet Ahsâî'nin eserlerinden dolayı Şeyhlik Tarikatına ilgi duymuştur. Ahsâî'den sonrada tarikatın başına geçen Kâzım Reşdî ile uzun süre mektuplaşmıştır. Bu esnada önde gelen Bâbîlerden ve Bâb'ın ilk öğrencilerden biri olan Molla Kazvînî ile tanışmıştır. Onun Bâb ve Bâbîlik hakkında anlattıklarından çok etkilenmiş ve gördüğü bir rüyanın tesiriyle Bâbî olmaya karar vermiştir. O günden sonra Bâb'ın en hararetli taraftarlarından biri olmuştur. Bâb'a olan aşırı muhabbetine rağmen o hapiste olduğu için hiçbir zaman onunla karşılaşmamış, sadece ona yazdığı mektuplar ile irtibat kurabilmiştir. Mektuplardan birinde kullandığı: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim, diye sormuyorsun? Sor da 'Evet, evet sen bizim Rabbimizsin' diyelim." demiş ve onun bu sorusundan etkilenen Bâb, onun Hurûfu Hayy'ın on yedinci üyesi olduğunun ilan etmiştir. Böylece Fatma, Hurûfu Hayy şeklinde ifade edilen on sekiz kişilik Bâbî idarecilerin arasına girmiştir.⁴²

Bâb'ı ilahlaştırırcasına ona bağlanması ve sıra dışı söylemleri ailesi başta olmak üzere içinde yaşadığı toplum tarafından da büyük tepki ile karşılanmıştır. Akrabalarının fiilî müdahaleye varan tepkilerine rağmen geri adım atmamıştır. Hatta Bâbîlerden koparmak için eşi onu babasının evine hapsedmiştir. Bu durumu haber alan Bahâullah, onun gizlice Tahran'a kaçırılmasını sağlamışsa da ailesinin tepkisinden çekinen Fatma, Kazvin'deki evine geri dönmüştür.⁴³

O, Bâb'ın Bahâullah'ın gelişinin habercisi ve müjdeleyicisi olduğuna dair yazdığı kasideler ile Emri insanlara tanıtmaya ve yayma çalışmalarına devam etmiştir. Hatta bu arada Muharrem matemi için gittiği Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehadeti anısına düzenlenen merasime katılmak yerine bir nevi ona alternatif olacağı şekilde Bâb'ın doğum gününü kutlamıştı. Bununla da yetinmeyip bölgedeki gayrimüslimler ile irtibata geçerek onları da Emir ile tanıştırmaya çalışmıştır.⁴⁴

Özellikle 1848 Haziran'ında Bedeşt'te yapılan toplantı Kurretü'l-Ayn'ın hayatındaki en önemli dönüm noktası olmuştur. Hapiste olan Bâb'ı tutsaklıktan kurtarmak ve Bâbîlerin akıbeti hakkında istişare yapmak için Hurûfu Hayy adı verilen 18 kişinin önderliğinde toplam 81 Bâbî'nin katılımıyla yapılan bu toplantıya⁴⁵ Bahâullah Mirza Hüseyin katılmamasına rağmen gönderdiği mektuplar ile perde arkasından da olsa bu organizasyondaki en aktif kişi olmuştur. Bahâullah toplantı öncesinde Bedeşt'te üç ev kiralamıştır. Bunlardan biri kendisi,

41 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 6,27,34; Muhammed Zerendi, *Nebil Tarihi*, çev. Minu Derahşan Sabet (İstanbul: Baha Basım Dağıtım, 2001), 18; Lowell Johnson, *Kuddus*, çev. Kerem Onat (İstanbul: Baha Basım Dağıtım, 1998), 59; Dirîöz, *Tahire*, 6-9.

42 Dirîöz, *Tahire*, 11; Marufî, *Tahire*, 42.

43 Adip Taherzadeh, *Hız. Bahâullah'ın Zuhuru II*, çev. Süreyya Güler (İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1998), 60; Zerendi, *Nebil Tarihi*, 69-70; Dirîöz, *Tahire*, 21,24; Marufî, *Tahire*, 53.

44 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 58.

45 Johnson, *Kuddus*, 7.

biri Kurretü'l-Ayn biri de Kuddüs lakaplı Bâbî içindir. Bu zamana kadar ön planda olmayan Kurretü'l-Ayn, toplantı esnasında Kuddüs'ü yanına çağırır. Muhafazakâr kişiliğe sahip olan Kuddüs bir kadınla baş başa görüşmeyeceğini ifade edip teklifi reddedince Kurretü'l-Ayn, süslenmiş ve peçesini çıkararak erkeklerin olduğu toplantı odasına girip Kuddüs'ün yanına oturur. Kuddüs bu duruma tepki gösterince o da başındaki örtüyü yere atar. O vakitten itibaren Allah'ın tüm örtülerden kurtulmayı emrettiğini, kadının bir çiçek olduğunu ve derlenip, koklanıp hediye edilmek için yaratıldığını,⁴⁶ artık İslâm şeriatının kalktığını ve yeni bir dönemin başladığını ifade eder. Daha sonra ayağa kalkarak bu büyük olayı kutlamak için herkesin birbirine sarılmasını ister ve oradan ayrılır. Kurretü'l-Ayn'ın bu tavırları ve sözleri karşısında neye uğradığını şaşırان Bâbiler hiddetle oradan ayrılırlar. Yaşananlardan dolayı Kuddüs'ün dili tutulur, Abdulhâlik İsfahânî adındaki Bâbî boğazını keserek intihar eder. Bâbilerden bir kısmı Kurretü'l-Ayn'ı kâfir olmakla itham eder bir kısmı da bu toplantıda İslâm şeriatını reddedildiği için Bâbilikten ayrılırlar.⁴⁷ Bedeşt'te düzenlenen bu organizasyonun akabinde Kur'an'ın ya da İslâm şeriatının, Bâbiler tarafından, hükmünü yitirdiği ve artık yeni bir şeriatın geldiği, Kuran'ı Kerim'in Beyan Kitabı⁴⁸ ve Akdes Kitabı⁴⁹ ile mukayese edildiğinde aciz kaldığı vurgulanmıştır.⁵⁰

Bedeşt'teki toplantıda Kurretü'l-Ayn'ın uygun olmayan kıyafeti ya da peçesini açması ve erkekler arasındaki rahat tavırlarının sebebine dair kaynaklarda farklı savunmalar ileri sunulmuştur. Birincisi; bu davranışın Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma'nın da kıyamet günü örtüsüz olarak sıratı geçeceğini beyan eden bir hadisten kaynaklandığı iddia edilmekteyse de⁵¹ buna dair bir hadise rastlanılmamıştır. İkincisi ise bu toplantıda İslâm şeriatının hükümlerinin kaldırıldığı ve yeni şeriatın hükümlerinin geldiği belirtilerek, yeni gelen şeriatla kadınların çiçeğe benzediği vurgulanmış, aynı çiçeklerin güzelce toplanıp diğer insanlara hediye edildiği gibi onların eşe dosta sunulması gerektiği şeklinde bir anlayışın ortaya çıktığı iddia edilmiştir.⁵² Bu konuya dair diğer bir yaklaşım tarzı ise toplantıda Kurretü'l-Ayn'ın bu tavırlarından rahatsız olan Bâbilerin, durumu Bahâullah'a ilettiklerinde ondan aldıkları "Azamet lisanının kendisine "Tâhire" lakabını verdiği kimse hakkında ne diyebilirim ki!" cevabından, oradaki Bâbilerin susup daha bir şey dememelerinden ve yaptıklarından dolayı pişman olmalarından da⁵³ anlaşılacağı üzere onun yaptığına mutlaka bir hikmet vardır sorgulanamaz şeklindedir.

46 Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları* (İstanbul: Nesil Matbaacılık, 1997), 127-137.

47 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 33-36; Zerendi, *Nebil Tarihi*, 198; Marufî, *Tahire*, 60; Johnson, *Kuddus*, 7.

48 Kitabü'l-Beyan: Bab Mirza Ali Muhammed tarafından kaleme alınan Babiliğin temel kaynağı.

49 Kitabü'l-Akdes: Bahâullah Mirza Hüseyin Ali tarafından kaleme alınan Bahâiliğin temel kaynağı.

50 Şinasi Siber, "Babilik ve Bahâilik", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/5 (Ekim 1962), 29.

51 Neyir Özşuca, *Bahâî Tarihi Özeti*, 29.

52 Özkaya, *Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Bahâilik Hareketi*, 36.

53 Zerendi, *Nebil Tarihi*, 8.

Artık insanların sabrını iyiden iyiye zorlayan Fatma, Bedeşt'teki toplantıya katıldığı haberinin de alınması üzerine Kaçar idaresi tarafından gözaltına alınır.⁵⁴ Tahran'da yakalanarak gözaltına alındığında iddialarından vazgeçmesi halinde serbest bırakılacağı aksi takdirde en ağır şekilde cezalandırılacağı bildirilmişse de o bu teklifi kabul etmemiştir.⁵⁵

Gözaltında bulunduğu esnada durumdan haberdar olan Kaçar Şahı'nın Kurretü'l-Ayn'ı merak etmiş ve onu gördüğünde güzelliğinden çok etkilendiği belirtilmiştir. İddialarından vazgeçip tövbe etmesi şartıyla onu haremine alacağına dair bir mektup yazmışsa da o; bu mektuba, dünya nimetleri karşılığında inancından vazgeçmeyeceğini ifade ederek olumsuz yanıt vermiştir. Aldığı bu yanıtta pek de memnun olmayan Şah, Kurretü'l-Ayn'ın yolundan dönmeyeceğinin anlaşıldığı ve onun hem İslâm hem de toplum açısından ciddi bir tehdit unsuru olduğu konusunda kendisini ikna eden adamlarının talebi neticesinde Kurretü'l-Ayn'ın ölüm fermanına onay vermiştir.⁵⁶

1852'de gözaltında tutulduğu evde ölüm vaktinin geldiğini hisseden Kurretü'l-Ayn, gelinliğe benzer bir elbise giyip süslenerek akıbetini beklemeye başlamıştır. Gece yarısına doğru eve gelen Şah'ın adamları tarafından İlhani Bahçesi denen yere götürülmüş ve eşarp ile boğularak öldürülmüş ve bir kuyuya atılarak üzeri taş ile doldurulmuştur.⁵⁷ Onun ölüm şekline dair farklı rivayetlerde mevcuttur. Örneğin Kurretü'l-Ayn'ın Şah'ın adamları tarafından değil siyahî bir köle tarafından boğularak öldürüldüğü ya da boğularak değil de odun yığınının üzerine çıkartılarak diri diri yakılarak öldürüldüğü gibi.⁵⁸

İnancı uğruna büyük mücadeleler veren ve bu uğurda büyük sıkıntılar çeken Kurretü'l-Ayn'ın dikkat çeken bir diğer özelliği de edebi yönüdür. Küçük yaşlardan beri okumayı ve yazmayı çok seven Kurretü'l-Ayn, yazma işine ilk olarak tercüme çalışmaları ile başlamıştır. Özellikle Arapçadan Farsçaya çevirdiği, Bâb'ın Allah'tan kendisine indirildiğini iddia ettiği ve kutsallık açısından Kur'an-ı Kerim'e denk olduğuna inanılan, Beyan Kitabı'nı tercüme etmiş olması Bâbilerin ona karşı olan sevgi ve saygısını daha da arttırmıştır.⁵⁹ Kurretü'l-Ayn, yaşadığı dönemde edebi yönüyle pek fazla dikkat çekmemişse de daha sonraki süreçte yazmış olduğu şiir ve yazıları derlenip toplanarak kitaplaştırılmıştır. Hatta günümüzde onu yaşadığı dönemin önemli kadın entelektüellerinden biri olarak kabul eden birçok yazar ve düşünür mevcuttur.⁶⁰ Şiirlerinde genellikle Bâb ve Bahâullah'a olan muhabbeti, kadın hakları, cinsiyet ayrımı, özgürlük, barış, dinlerin/inançların

54 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 77-78.

55 Hüseyin Baykara, *İran İnkılabı ve Azatlık Hareketleri* (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1978), 27.

56 Dirioz, *Tahire*, 35,37; Marufi, *Tahire*, 107,141.

57 Dirioz, *Tahire*, 38; Marufi, *Tahire*, 40,110; Perviz Sadıqzade –Behnam Gülmıhammeddi, İnancın İşığı, çev. Nusret Önel (İstanbul: Baha Eserleri Basım Dağıtım, 2010), 32.

58 Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, 132.

59 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, çev. Suna Bozkır (İstanbul: Baha Yayınları, 1995), 20.

60 Asgari, "Ortadoğu'da Radikal Bir Kadın Portresi: Tahire Qurrat Al-Ayn ve İran Hükümet'inden Beklentileri", 194.

yeniden yorumlanması gibi konulara değinmiştir. Şu iki dize ona ait şiirlere dair küçük bir örnek olarak verilebilmektedir:

Seni aşkının ateşiyle yanan yüreğimden çıkan duman,
Neyim var neyim yoksa hepsini yaktı kül eyledi.
Silip attı her şeyi ne kafirliğim kaldı ne Müslümanlığım.
Secde ettim senin o hilal kaşına,
Artık Kabe'yle kilisenin bir farkı kalmadı benim için.

Savaşa çıkan tüm yollar kapatılsın,
Her yer de adalet hâkim kılınsın.
Dostlukla eski nefretler dostlukla barışa dönüşsün,
Ektiğim sevgi tohumlarından yeni aşklar filizlensin.⁶¹

Kurretü'l-Ayn hakkında Bâb'i- Bahâî inancına mensup olanlar gibi özellikle kadın haklarını konusunda çalışma yapan batılı birçok isim de övgüyle bahsetmektedirler. O günkü Kaçar toplumda ezilen, hor görülen adete metalaştırılan kadınların savunuculuğuna da soyunan, kadınla erkeğin birbirlerine denk olduğunu her fırsatta vurgulayan Kurretü'l-Ayn'ın 19. yy. İran coğrafyasının -Fransız Jan Dark ya da Polonyalı Rosa Luxemburg gibi- kadın devrimcisi olduğu iddia edilmektedir.⁶² Toplumda hâkim olan ve dinî öğelerle desteklenmeye çalışılan cinsiyet ayrımına karşı yaşamı pahasına vermiş olduğu mücadele ile sadece İran coğrafyasında değil uluslararası çapta kendisinden sonraki feminist ve aktivist hareketleri etkilemiş, onlar için bir rol model olmuştur.⁶³

Bâb'i-Bahâî tarihi açısından böylesi önemli bir konumda olan Kurretü'l-Ayn ile ilgili müstakil ya da içeriğinde ondan bahsedilen birçok çalışma yapılmıştır. Bahâîler tarafından onun diğer mahlaslarından biri olan Tâhire adını ve anısını yaşatmak ve fikirlerini tüm dünyaya duyurmak için Tahirih Justice Center (Tâhire Adalet Merkezi) adında sivil toplum kuruluşu teşekkül ettirilmiş, onunla ilgili birçok makale ve kitap yazılmıştır. Bahâîliği kurumsal bir hale getiren, Bahâîler açısından çok özel bir konuma sahip olan Emir'in Velisi Şevki Efendi Kurretü'l-Ayn'ı soylu, zeki, iyi bir hatip, şair, bilgili, dirayetli, Bâb'ı görmediği halde görmüşçesine ona bağlı olan, canı pahasına da olsa inancından dönmeyen örnek bir kadın olarak ifade etmiştir.⁶⁴

61 Kurretü'l-Ayn'a ait daha fazla şiire ulaşmak için bkz: Qurrat al-'Ayn, *Tâhirih: A Portrait in Poetry: Selected Poems of Qurratu'l-Ayn*, ed. & çev. Amin Banani (Los Angeles: Kalimat Press, 2004); Edward Granville Browne, *Selected Poems by Qurratu'l-Ayn, Nabil, and Other Babis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1918).

62 Diriöz, *Tahire*, 8; Mehmet Marufi, *Tahire*, 130; Hamid Dabashi, *Iran- Kenetlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis, 2008), 73.

63 Asgari, "Ortadoğu'da Radikal Bir Kadın Portresi: Tahire Qurrat Al-Ayn ve İran Hükümet'inden Beklentileri", 191,199-200.

64 Şevki Efendi, *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*, 6,27,58.

Türk milliyetçiliğinin önde gelen isimlerinden Nihal Atsız “Genç Kızlarımıza Çağrı” başlıklı makalesinde Kazvinli bir Türk kızı olarak bahsettiği Zerrin Taç’tan inançları uğruna korkmadan mücadele etmiş ve bu uğurda yanarak can vermiş biri olarak övgüyle bahsetmektedir.⁶⁵

Bu görüşlerin tam tersine özellikle muhafazakâr İslâm dünyasında ise Bâbilik ve Bahâiliğe reddiye tarzında yapılan çalışmalarda da Kurretü’l-Ayn’a yer verilmiş ve ondan pek de hoş olmayan şekillerde bahsedilmiştir. Örneğin Necip Fazıl Kısakürek, Doğru Yolun Sapkın Kolları adlı kitabının bir bölümünü Bâbilik-Bahâiliğe ayırmış ve onun da önemli bir kısmında hareketin önemli isimlerinden biri olarak ifade ettiği Zerrin Taç’tan hakarete varan cümlelerle bahsetmiştir. Onu tarihin en büyük fahişeleri dediği bazı isimlerle denk tutmuş hatta onlardan daha tehlikeli olduğunu iddia etmiştir. Necip Fazıl’a göre o, din âlimi olan babası ve eşinin telkinlerini dikkate almadığı gibi onları da karşısına almaktan çekinmemiştir. Kısa sürede Bâbilerin en etkili isimlerinden biri haline gelmiş ve bu uğurda menfaati olacağını düşündüğü tüm erkeklerle birlikte olmuştur. İslâm’ın esaslarını inkâr edecek kadar sapkın söylem ve fiilleri neticesinde de genç देनेcek yaşta Kaçar Şahı’nın adamları tarafından diri diri yakılarak öldürülmüştür.⁶⁶

Ethem Ruhi Fığlalı ise Babilik ve Bahâilik adlı çalışmasında Kurretü’l-Ayn’dan bahsederken onun cazibesi ve zekâsı sayesinde insanları çok rahat etkileyebildiğinden bahsetmiştir. Onu, içinde bulunduğu toplumun alışkanlıklarıyla uyuşmayan işler yapan, kimi zaman iffetsizliğe varan davranışlar sergileyen ve amaca ulaşmak için insanları öldürtebilecek kadar ihtiraslı bir kadın olarak nitelemiştir.⁶⁷

Sonuç

Mevcut inanç ve kültürlerin hâkim genel kanılarına göre toplumda umduğu yeri bulamayan kadınlar için YDH’ler bir çıkış noktası gibi görülmüşlerdir. YDH’in birçoğunda kadın kimliği sömürülmüş ve cinsel bir obje olarak görülmüşse de Bahâiliğin de dâhil olduğu bir kısım YDH içerisinde kadınlar hem ön planda yer almış hem de cinsiyetlerinden kaynaklanan kimlikleri önem kazanmıştır. Kurretü’l-Ayn lakaplı Fatma’da kısa sayılabilecek bir hayat süresince yaptıklarıyla önemli kadın dinî şahsiyetlerden biri olarak tarihte yerini almıştır.

Bâbi ve Bahâiler için İslâmi hüküm ve geleneklerin neshedilerek insanlık tarihinde yeni bir sayfanın açıldığı Bedeşt Toplantısında da Kurretü’l-Ayn en dikkat çeken ve ön planda olan isimlerden biri olmuştur. O dönemde Bâbi toplumuna mensup iken kısa bir süre sonra Bahâiliği kuracak olan Bahâullah ile olan gönül ve dava birlikteliği bu toplantıyla başlamıştır. İnanıcı uğruna yılmadan

65 İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahâilik ve Türkiye’de Bahailer*, 389-390.

66 Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, 127-137.

67 Fığlalı, *Babilik ve Bahâilik*, 24-25.

verdiği mücadele neticesinde önce özgürlüğünü sonra hayatını kaybeden Kurretü'l-Ayn bu dönemden sonra sadece Bâbiler için değil Bahâîler içinde ayrı bir statüye sahip olmuştur.

İnancını diğer insanlara duyurmak ve yaymak uğruna verdiği amansız mücadelenin yanı sıra yaşadığı toplum ve dönemim şartlarında yok sayılan kadınların hakkettikleri değere kavuşabilmeleri içinde var gücüyle çalışmıştır. Egemen kültür ve sosyal yapının sahip olduğu muhafazakâr anlayışa rağmen doğru bildiği yoldan dönmemiş, kadına yönelik tabu haline gelmiş tüm inanış ve uygulamalara karşı bir nevi savaş açmıştır.

Kurretü'l-Ayn'ın adı İslâmi hükümlerin zamanın gereklerine cevap vermekte yetersiz kaldığı ve bu sebeple Allah tarafından Bâb ve Bahâullah vasıtasıyla yeni bir şariat gönderildiği şeklindeki inanış ve söylemleriyle bir reformist; mevcut kültür tarafından yok sayılan ya da sömürülen kadının kimliğini yüceltmek için verdiği mücadele ile bir aktivist; hem inancını hem de kadınların haklarını savunmak için fiziki kuvvete değil zihnindeki fikirlerin dışı vurumu olarak ifade ettiği şiirleri ile bir şair olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Batı dünyasında bir kahraman olarak görülen Kurretü'l-Ayn hakkında İslam dünyasında ve ülkemizdeki yaygın kanaat menfi yöndedir. Bahâî inancına mensup olanların kaleme aldıkları dışında hazırlanmış olan eserlerin büyük çoğunluğunda, İslâm inancını yok sayan, Allah'ın emirlerini kendi ihtiras ve sapkın söylemleri için inkâr eden, toplum için sakıncalı ve hemcinsleri için kötü bir örnek olarak lanse edilmiştir. Konuya din eksenli bakmayan az sayıda araştırmacı tarafındansa doğru bildiği değerleri muhafaza uğruna canını bile hiçe sayacak kadar cesur bir kadın olarak ifade edilmiştir.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerimde Kadın". *İslâmi Araştırmalar* 5/4 (1991), 260-270.
- Asgari, Samaneh. "Ortadoğu'da Radikal Bir Kadın Portresi: Tahire Qurrat Al-Ayn ve İran Hükümet'inden Beklentileri". *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020): 191-203.
- Barker, Elieen. "New Religious Movements Their Incidence and Significance". in *New Religious Movements: Challenge and Response*. ed. Bryan Wilson. 14-32. New York: Routledge, 2001.
- Baykara, Hüseyin. *İran İnkılabı ve Azatlık Hareketleri*. İstanbul: Emek Matbaacılık, 1978.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bednarowski, Mary Farrell. Mary Farrell Bednarowski, "Outside the Mainstream: Women's Religion and Women Religious Leaders in Nineteenth-Century America", *Journal of the American Academy of Religion* XLVIII/2 (June 1980), 207-231.
- Bilgin, Vejdi. "Batıda Ortaya Çıkmış Yeni Dinî Hareketler". *Din Sosyolojisi*. ed. Talip Küçükcan. 194-220. Eskişehir: Açıköğretim Yayınları, 2010.
- Browne, Edward Granville. *Selected Poems by Qurratu'l-'Ayn, Nabil, and Other Babis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.
- Dabashi, Hamid. *İran- Kenetlenmiş Halk*. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- De Vaux, Ronald. *Yahudilikte Aile*. çev. Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Diriöz, Meserret. *Tahire*. Ankara: Kadıköy Matbaacılık, 1998.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Babilik ve Bahâilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Furon, Raymond. *İran*. çev. Galib Kemalî Söylemezoğlu. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1943.
- Hosseini, Nicole. Hz. *Tahereh*. Thornhill/Canada: Baha'i Community of Canada, 2000.
- Howell, Julia Day. "Gender Role Experimentation in New Religious Movements: Clarification of the Brahma Kumari Case". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/3 (1998), 453-461.
- İpek, Yasin. *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- İpek, Yasin. *Yeni Bir Dinî Hareket Olarak Satanizm ve Türkiye'de Satanistler*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Johnson, Lowell. *Kuddus*. çev. Kerem Onat. İstanbul: Baha Basım Dağıtım, 1998.
- Karabiber, Nusret. *Medeniyetlerde Kadın ve Evlilik*. İstanbul: Yöntem Yayınları, 2000.
- Kaval, Musa. "İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi". *Akademik Bakış Dergisi* S. 55, (Mayıs-Haziran 2016), 306-324.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Doğru Yolun Sapık Kolları*. İstanbul: Nesil Matbaacılık, 1997.
- Kirman, Mehmet Ali. "Yeni Dinî Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2003), 27-43.
- Kirman, Mehmet Ali. *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.

- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Kloppenborg, Ria - Hanegraaff, Wouter J.. *Female Stereotypes in Religious Traditions*. NewYork: Brill, 1995.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları*. İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî*. çev. Komisyon. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Marufi, Mehmet. *Tahire*. İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 2000.
- Özkan, Ali Rafet. *Kıyamet Tarikatları. Yeni Dinî Hareketler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2023.
- Özkan, Ali Rafet. "Socia et Femina: Hıristiyanlıkta Kadının Sosyal Statüsü". *Toplum Din Kadın*. ed. Emine Öztürk. 45-59. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.
- Özkaya, Süleyman. *Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Bahâilik Hareketi*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000.
- Özşuca, Neyir. *Bahâî Dininde Şer'i Hükümler ve İzahları*. Bursa: Sebat Matbaası, 1984.
- Özşuca, Neyir. *Bahâî Tarihi Özeti*. İstanbul: Özdemir Basımevi 1987.
- Pike, Sarah Mugs. "Gender in New Religions". *Teaching New Religious Movements*. ed. David G. Bromley. 211-230. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Puttick, Elizabeth. "Women in New Religious Movements". *Cults and New Religious Movements*. ed. Lorne L. Dawson. 230-244. New Jersey: Blackwell Publishing, 2003.
- Qurrat al- Ayn. *Tâhîrih: A Portrait in Poetry: Selected Poems of Qurratu'l-'Ayn*. Düzenleyen & çeviren by Amin Banani. Los Angeles: Kalimat Press, 2004.
- Sadıkzade, Perviz -Gülmıhammeddi, Behnam. *İnancın Işığı*. çev. Nusret Önel. İstanbul: Baha Eserleri Basım Dağıtım, 2010.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Siber, Şinasi. "Babilik ve Bahâilik". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/5 (Ekim 1962), 27-31.
- Smith, Preserved. *The Life and Letters of Martin Luther*. Boston and New York: The University Press Cambridge, 1914.
- Şevki Efendi. *Bahâî Dininin I. Yüzyılı*. çev. Suna Bozkır. İstanbul: Baha Yayınları, 1995.
- Taherzadeh, Adip. *Hz. Bahau'llah'ın Zuhuru I*. çev. Süreyya Güler. İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1995.
- Taherzadeh, Adip. *Hz. Bahau'llah'ın Zuhuru II*. çev. Süreyya Güler. İstanbul: Kazancı Matbaacılık, 1998.
- Turan, Süleyman- Battal, Emine. "Yeni Dinî Hareketlerin Aile Yapıları Üzerindeki Etkileri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2015), 135-149.
- Turan, Süleyman- Uzun, Sema Nur. "Yeni Dinî Hareketlerin Taraftar Kazanma Yöntemleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018), 137-174.
- Turan, Süleyman. "Bedenin Din Namına İstismarı: Tanrı'nın (Yaramaz) Çocukları ve Flörtle Balık Avlama". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019), 9-52.
- Turan, Süleyman. "Yeni Dinî Hareketlerde Kadın". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 123-145.

Türkiye Bahâî Toplumunu. *Bahâî Dini; Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları*. İstanbul: Bahâî Eserleri Basım Dağıtım, 2016.

Uluç, Özlem. *Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.

Wayleni, Georgina. "Analyzing Women in the Politics of the ThirdWorld". *Women and Politics in the Third World*. ed. Haleh Afshar. 1-14. London: Routledge, 1996.

Zerendi, Muhammed. *Nebil Tarihi*. çev. Minu Derahşan Sabet. İstanbul: Baha Basım Dağıtım, 2001.

Sekülerleşme Tartışmaları Açısından Alevi-Sünni Evlilikleri *Alevi-Sunni Marriages in Terms of Secularization Debates*

Tahir KÜÇÜK

Dr., MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
PhD., MEB, Religious Culture and Ethics Teacher
Samsun/Türkiye
tahirkck25@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0250-9332

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 26.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 16.04.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 137-163

Atıf / Cite as

Küçük, Tahir. Sekülerleşme Tartışmaları Açısından Alevi-Sünni Evlilikleri. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 137-163.

Doi: 10.33460/beuifd.1442920

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.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Günümüz dünyasında dinin toplumsal yaşamda nasıl bir etkiye sahip olduğu, din sosyolojisi çalışmaları açısından önemli bir noktaya işaret etmektedir. 20. Yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte başlayan sekülerleşme tartışmaları, birçok ülkede dinin modern toplumlarda etkisinin azaldığı daha sonra ise dinin psikolojik boyutunun ön plana çıkarılmasıyla bu paradigmanın eleştirilmeye başlandığı bir süreç içerisine girmiştir. Bu çerçevede ülkemizde de sekülerleşme tartışmaları başlamıştır. Özellikle 2000'li yılları takiben Türk toplumunun politik yönelimleri, Türkiye'nin desekülerleştiğine yönelik genel bir söylemi ortaya çıkarmıştır. Bu genel görüşün aksine Türkiye'nin geçmişe kıyasla gün geçtikçe sekülerleştiğini, "dinin ve dinimsi yapıların toplumsal prestijlerinin ve bu yapıların topluma etki etme güçlerinin göreceli olarak azaldığını" belirten Volkan Ertit, bu iddiasını çeşitli argümanlarla ortaya koymaktadır. Söz konusu bu argümanlardan bir tanesi de "farklı inanç grupları arasındaki evliliklerde yaşanan değişimdir." Ertit'e göre Alevi-Sünni evliliklerinin geçmişe kıyasla daha fazla veya daha görünür olması, Türk toplumunun geçmişe kıyasla sekülerleştiğini gösteren bir argümandır. Bu çalışma Ertit'in bu iddiasından hareketle, Alevi-Sünni evliliklerinin gerçekten de bir sekülerleşme

göstergesi olarak algılanıp algılanamayacağını konu edinmektedir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle sekülerleşme kavramının teorik sınırları doküman incelemesi tekniği ile çözülmüştür. Daha sonra, alan yazındaki Alevi-Sünni evlilikleri üzerine yapılan çalışmalardaki ilgili veriler üzerinden sekülerleşme konusu tartışılmaktadır. Buna göre, sekülerleşme sürecinin Alevi-Sünni evliliklerine kapı aralayan bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu tür evlilik yapan bireylerin Alevilik ve Sünnilik kavramlarına yaklaşımlarının kendi ebeveynlerine kıyasla farklılaştığı ve dini grup aidiyet durumlarının düşük seviyede olduğu saptanmıştır. Ayrıca dini pratikleri yerine getirip getirmeme konusunda da bireylerin dini yaşantısının seküler bir çizgide olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla Ertit'in söz konusu iddiasını destekleyen bir argüman olarak Alevi-Sünni evliliklerinin sekülerleşme göstergesi olarak düşünülmesi, bu çalışma özelinde doğrulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sekülerleşme, Desekülerleşme, Türkiye, Alevi-Sünni Evlilikleri

Abstract: In today's world, the impact of religion on social life is significant from the perspective of sociology of religion. Debates on secularization that began in the second half of the 20th century entered a phase where the influence of religion in modern societies decreased, and later the psychological dimension of religion was emphasized, leading to criticism of this paradigm. Within this framework, discussions on secularization have also begun in our country. Especially following the 2000s, the political orientations of Turkish society have led to a widespread discourse suggesting desecularization of Türkiye. In contrast to this general view, Volkan Ertit argues, with various arguments, that Türkiye is becoming more secular over time compared to the past, stating that "the relative decrease in the social prestige of religion and the power of these structures to influence society" supports this claim. One of these arguments is the "change observed in marriages between different religious groups." According to Ertit, the increased visibility of Alevi-Sunni marriages compared to the past is an argument showing that Turkish society is becoming more secular. This study examines whether Alevi-Sunni marriages can indeed be perceived as an indicator of secularization based on Ertit's claim. In this context, the study first outlines the theoretical boundaries of secularization through document analysis. Then, the issue of secularization is discussed based on relevant data from studies on Alevi-Sunni marriages in the literature. Accordingly, it is determined that the process of secularization has a facilitating effect on Alevi-Sunni marriages. It is found that individuals who enter into such marriages have different approaches to Alevism and Sunnism compared to their parents, and their religious group affiliations are at a low level. It is also observed that the religious lives of individuals is in a secular line in terms of whether they fulfill religious practices or not. Therefore, considering Alevi-Sunni marriages as an indicator of secularization, as argued by Ertit, is confirmed in this study.

Keywords: Sociology of Religion, Secularization, Desecularization, Türkiye, Alevi-Sunni Marriages

Extended Summary

This text, examining the discussions on secularization in Türkiye, revolves around the concept that, in a general sense, secularization suggests a decrease in the coercive power of religion in modern societies compared to the past. The debates on secularization focus on the differentiation in attitudes towards religion among individuals and societies. Specifically in the context of Türkiye, the concept of secularization is often associated with a phenomenon brought to the forefront by political polarization. In this sense, the term “secular” in Türkiye describes more of a political position than a sociological definition. In recent years, the debated concept of secularization, one of the prominent issues in Türkiye, encompasses changes in how the Turkish society understands, perceives, and practices religion compared to the past.

Regarding this, some academics argue that Türkiye is gradually becoming more secular through political developments, suggesting that religion is increasingly positioning itself as a decisive factor in society. Underlying this notion is the claim that sociological processes such as urbanization, modernization, and industrialization, alongside the existential meaning crisis created in individuals by these processes, would direct individuals and societies towards religion. Additionally, it is frequently argued that the political atmosphere in Türkiye strongly supports this view.

On the contrary, some academics claim that parallel to developments in the Western world, Turkish society is becoming more secular, asserting that the influence and prestige of religion on society are diminishing over time. Among these academics, Volkan Ertit stands out. Ertit argues that Turkish society is becoming more secular, and among the arguments he presents, he sees the increase in Alevi-Sunni marriages, or their visibility, as evidence of secularization of Türkiye. This argument forms the basis of the subject and hypothesis of this study. Thus, this study focuses on Alevi-Sunni marriages through the lenses of the concept of secularization, discussions on secularization, and their reflection in Türkiye. The aim of the study is to test whether Alevi-Sunni marriages indeed serve as an argument showing secularization of Türkiye, as claimed by Ertit.

It is beyond the scope of this study to understand whether Turkish society has become more or less secularized through Alevi-Sunni marriages. Furthermore, measuring the secularization process solely through marriage preferences would be a limited approach. To reiterate, the goal here is to determine whether Alevi-Sunni marriages provide a suitable example that supports Ertit’s claim about secularization of Türkiye. The method chosen for this study is “document analysis,” involving a review of relevant academic literature on the concept of secularization, related discussions, and studies specifically addressing Alevi-Sunni relationships and marriages.

Through the data obtained from these studies, it is understood that urbanization is a factor directly contributing to the secularization of individuals. The pluralistic structure of the urban environment, the interaction with different cultures, and the more autonomous position of individuals in the urban setting have eroded traditional perspectives. Numerous findings indicate that individuals engaging in

Alevi-Sunni marriages are influenced by the process of secularization. The increase in the visibility of such marriages over time, in particular, points to this conclusion. Generally, individuals engaging in such marriages are found to have a low level of religious group affiliation, and their religious practices are observed to align with a secular approach. The fact that individuals' inclinations in this regard differ from those of their elders is also significant in terms of demonstrating intergenerational change.

The observation that a secular line dominates in terms of whether Alevi-Sunni marriages are approved or consulted with religious institutions and authorities is another noteworthy finding. The majority of individuals getting married expressed that they did not feel the need to consult religious authorities. Moreover, a shift in the outlook of religious authorities towards these marriages is discernible. Dede, mufti, and religious scholars are found to not only refrain from negatively approaching such marriages compared to the past but also to support and encourage them. Considering all these evaluations, the argument presented by Ertit, supporting the thesis that Turkish society is becoming more secular, has been confirmed through this article, at least in the context of the evidence provided by Alevi-Sunni marriages.

With all these evaluations, aside from the accuracy or inaccuracy of Ertit's claim, his argument that Alevi-Sunni marriages, which he presents to support his claim, can only occur and increase in a secularized society has been confirmed through this article. Data obtained from studies focusing on Alevi-Sunni marriages support this view. Although there are marriage examples in these studies that do not support this view, these examples remain in the minority. Considering that the process of secularization signifies a relative change rather than a holistic change across generations compared to the past, it is clearly understood that this change in individuals who marry occurs in the younger generations compared to their elders.

Giriş

Din Sosyolojisinin temel tartışma konularından birisi olan sekülerleşme kavramı, genel anlamda, modern toplumlarda dinin yaptırım gücünün eskiye nazaran azaldığı yaklaşımı üzerine kurulu bir içeriğe sahiptir. Sekülerleşme tartışmaları ise bireylerin ve toplumların dine karşı tavırlarının farklılaşması üzerine yoğunlaşmaktadır. Söz konusu bu tartışmaya sebep olan birçok değişkenden söz etmek mümkündür. Toplumların modernleşme, kentleşme, küreselleşme ve sanayileşme gibi sosyolojik süreçleri farklı farklı deneyimlemiş olması veya olmaması, aynı kavrama farklı anlamlar yüklemesiyle tezahür etmektedir. Bu anlamda sekülerleşme kavramının evrensel nitelikler taşıyıp taşıyamaması bağlamında Batı merkezli yaklaşımların temele alınması da yine bu tartışmalara zemin hazırlamaktadır.

Türkiye özelinde ise sekülerleşme kavramı daha çok siyasi kamplaşmanın gündeme getirdiği bir olguya işaret etmektedir. Bu anlamda seküler ifadesi

sosyolojik bir tanımlamadan ziyade siyasi bir pozisyonu nitelemektedir. Son yıllarda Türkiye’de tartışılan konuların başında gelen sekülerleşme kavramı, Türk toplumunun geçmişe kıyasla dini anlama, algılama ve yaşama pratiği arasındaki değişimleri kapsamaktadır. Bu konuda bazı akademisyenler Türkiye’deki politik gelişmeler üzerinden Türk toplumunun giderek desekülerleştiğini, yani dinin toplum üzerinde gün geçtikçe belirleyici bir unsur olarak konumlandığını düşünmektedir.¹

Bu düşüncenin altında kentleşme, modernleşme ve sanayileşme gibi sosyolojik süreçlerin bireylerde yaratmış olduğu varoluşsal anlam krizinin bireyleri ve toplumları dine yönelteceği iddiasının yanısıra, Türkiye’deki siyasi atmosferin de bu görüşü güçlü bir şekilde desteklediği yaklaşımı argüman olarak sıkça dile getirilmektedir. Bazı akademisyenler ise Batı dünyasındaki gelişmelere paralel olarak Türk toplumunun sekülerleştiğini, gün geçtikçe dinin toplum üzerindeki yaptırım gücünün ve prestijinin azaldığını iddia etmişlerdir.² Söz konusu akademisyenlerin başında Volkan Ertit gelmektedir. Ertit, Türk toplumunun sekülerleştiğini iddia ederken ileri sürmüş olduğu argümanlar içerisinde “Farklı inanç grupları arasında meydana gelen evliliklerdeki değişim” başlığı altında Alevi-Sünni evliliklerindeki artışı veya görünürlüğü Türk toplumunun sekülerleştiğini gösteren bir argüman olarak görmektedir. Söz konusu iddia, bu çalışmanın konusunu ve hipotezini kapsamaktadır. Bu açıdan Alevi-Sünni evliliklerinin sekülerleşme süreci ile ilişkisi çalışmanın konusunu sınırlandırırken, Alevi-Sünni evliliklerinin sekülerleşme göstergesi olarak algılanması ise çalışmanın varsayımını oluşturmaktadır.

Bu doğrultuda çalışma; sekülerleşme kavramı, sekülerleşme tartışmaları ve bu tartışmaların Türkiye’ye yansımaları üzerinden Alevi-Sünni evlilikleri üzerine yoğunlaşmıştır. Çalışmanın amacı, Alevi-Sünni evliliklerinin gerçekten de Ertit’in iddia ettiği gibi Türk toplumunun sekülerleştiğini gösteren bir argüman olup olmadığını test etmektir. Alevi-Sünni evlilikleri üzerinden Türk toplumunun sekülerleştiğini veya sekülerleşmediğini anlamak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ayrıca sekülerleşme sürecini sadece evlilik tercihleri üzerinden ölçmek oldukça eksik bir yaklaşım olacaktır. Tekrar ifade edilecek olursa buradaki amaç, Alevi-Sünni evliliklerinin Türk toplumunun sekülerleştiğini gösteren uygun bir örnek olup olmadığını ortaya koymaktır. Bu amaca ulaşma adına çalışmanın yöntemi, anlayıcı ve yorumlayıcı yaklaşım olarak belirlenmiştir. Teknik olarak ise “doküman incelemesi” tekniği kullanılmıştır. Sekülerleşme kavramı ve tartışmaları bağlamında ilgili akademik literatür ile Alevi-Sünni ilişkilerini ve Alevi-Sünni

1 Bu akademisyenler için bk. Binnaz Toprak, İrfan Bozan, Tan Morgül ve Nedim Şener, *Türkiye’de Farklı Olmak*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012)

2 bk. Behçet Batur, “Sekülerleşme Türkiye’de”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 563-572; bk. Feyza Nur Alparslan Özkan, *Sekülerleşmede Yeni Boyutlar: Dindarların Sekülerleşme Süreci*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, (Ankara: Orient Yayınları, 2015), 94.

evliliklerini doğrudan konu edinen çalışmalar taranmıştır. Özellikle Alevi-Sünni evliliği yapmış bireyler üzerine yapılan nitel çalışmalardan elde edilen veriler, bu çalışmanın iddialarına kaynaklık etmektedir.

1. Sekülerleşme Paradigması

Sanayi devrimi sonrasında Batı dünyasında yaşanan toplumsal değişimler kentleşme ve modernleşme gibi sosyolojik olguları güçlü bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde yaşanan bilimsel gelişmeler rasyonelleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Artık toplum içindeki bireyler metafizik bakış açısıyla anlamlandırdığı birtakım olgu ve olayları bilimsel verilerin getirmiş olduğu sebep sonuç ilişkisi etrafında algılama ve açıklama eğilimi kazanmışlardır. Bu durum ise dini de kapsayan her türlü metafizik alanın sorgulanıp bu alandan uzaklaşma sürecini doğurmuştur.

Toplumların rasyonelleşmeyle beraber her türlü metafizik ve özellikle de dinsel açıklamaları tartışmaya başlaması, sekülerleşme kavramını ortaya çıkarmıştır. Köken itibarıyla nesil, çağ veya çağın ruhu anlamlarında kullanılan Latince "saeculum" kavramından türetilen seküler ifadesi³, süreç içerisinde dünyevi şeyler ve dünyaya ait olma, din ve kilise ilişkilerine mesafe koyma anlamlarında kullanılan bir kavram haline gelmiştir.⁴ Sekülerleşme kavramı, günümüzde "toplumsal yapının dinin kontrolünden ve metafizik yönelimlerden sıyrıldığı, bir anlamda geri döndürülmesi mümkün olmayan bir tarihi süreci tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır."⁵ Bir ideoloji olarak sekülerizm ise; sekülerleşme sürecini destekleyenlerin benimsedikleri ve topluma bu ideolojiyi zorla kabul ettirmek isteyenlerin düşünce yapısına işaret etmektedir.⁶ Bu anlamda laiklik kavramıyla benzer özellikler taşıyan sekülerizm, din-devlet ilişkileriyle bağlantılı bir kavramken, sekülerlik ise birey-toplum ilişkisi etrafında şekillenen bir zeminde değerlendirilmektedir.⁷ Sekülerleşme sürecinin tam tersi bir istikamette seyrettiği yani din ve metafizik yönelimlerin toplum içerisinde giderek arttığı bir süreci tanımlama adına kullanılan kavram ise "desekülerleşme" olarak ifade edilmektedir.⁸

Sekülerleşme süreci, genellikle bilim, teknoloji ve eğitim gibi alanlardaki ilerlemelerin, toplumun düşünsel yapısını etkileyerek dini normlarda ve otoritelerde azalmaya yol açmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu süreç, aydınlanma dönemi yaşanan bilimsel gelişmeler, sanayileşme, kentleşme, modernleşme ve

3 Harvey Cox, *The Secular City*, (NY: Collier Books, 1990), 16.

4 Rodney Stark, S. William Bainbridge, *The Future of Religion - Secularization, Revival and Cult Formation*, (Berkeley: University of California Press, 1985), 429.

5 Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 124-125.

6 Özay, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 125.

7 Özay, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 119.

8 Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Darende, "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar", *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit, (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 57.

Reform hareketi gibi tarihi olaylarla beraber bireylerin daha eleştirel düşünmeye başlamasıyla birlikte hız kazanmıştır. Batı dünyasında ortaya çıkan bu gelişmelere paralel birçok toplumda da benzer süreçlerin yaşandığı söylenebilir. Hatta böyle bir sürecin yaşanması kimi düşünür ve filozoflarda dinin modern toplumlarda tamamen ortadan kalkacağı düşüncesini bile doğurmuştur.⁹ Bu düşüncenin bir analiz mi yoksa temenni mi olduğu bir yana, ortaya çıkan toplumsal gelişmeler bu düşüncenin tartışılması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu tartışmalara geçmeden önce sekülerleşme paradigmasının tanımı ve iddialarını ortaya koymak önem arz etmektedir. Öncelikle sekülerleşme paradigması "geleneksel toplumlarda dinin merkezi bir yer işgal ettiği ve modernleşme ile bu özelliğini kaybettiği iddiası üzerine varlığını temellendirmiştir."¹⁰ Bu anlamda sekülerleşme paradigmasının varsayımlarını beş ana başlıkta ifade etmek mümkündür.

- 1- Dinin gerilemesi
- 2- Dünyaya yönelim
- 3- Dünyanın büyüünün bozulması
- 4- Toplumsal kurum ve ilişkilerin dinden ve dini otoriteden sıyrılması
- 5- Dinin teorik ve pratik yönlerinin seküler alanlarda eşdeğer formlara bürünmesi¹¹

Bu paradigmayı savunan düşünürlere göre özellikle Batı dünyasının yaşamış olduğu Orta Çağ ile modern zamanların kıyaslanması belirleyici bir unsurdur. Orta Çağ'da dinin ve kilisenin toplum üzerindeki etkisi üzerine yoğunlaşan kimi düşünürler, bu dönemin dinin "altın çağı" olduğunu ifade ederek modern dönemde ise bu etkinin oldukça azaldığı tezi üzerinden sekülerleşme olgusunu modern toplumların mutlak bir şekilde uğrayacağı bir durak olarak tasvir etmektedirler. Sekülerleşme paradigmasını savunan sosyologlar arasında Bryan R. Wilson, Peter L. Berger, T. Luckmann, Grace Davie, R. Bellah ve Stevie Bruce gibi önemli isimler bulunmaktadır. Örneğin Berger ve Luckmann'ın birlikte kaleme almış oldukları, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı eserde, modernleşmenin bir sonucu olarak, toplumlarda dini normların gerilemesini ve sekülerleşmeyi ele almışlardır. Berger'a göre modernleşme, bireylerin geleneksel dini inançlara olan bağlılıklarını zayıflatmaktadır. Bilimsel düşünce, endüstrileşme, eğitim ve teknolojik ilerleme gibi faktörler, insanların dünya görüşlerinde değişikliklere neden olmakta ve bu da dini normlarda gerilemeye yol açmaktadır. Ancak Berger, sekülerleşmenin tam anlamıyla bir dinin ortadan kalkışı değil, daha çok dini normların etkisinde bir azalma olduğunu vurgulamaktadır.¹²

9 Bu düşünürler için bk. Özey, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 168-169.

10 Darendel, "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar", 52.

11 Özey, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 169.

12 Ayrıntılı bilgi için bk. Peter Ludwig Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Ögütüle (Ankara: Atif Yayınları, 2020)

Bryan R. Wilson ise *Religion In Secular Society* kitabında, modernleşmenin getirdiği değişimlerin dinin gücünü azalttığını savunarak sekülerleşme sürecini incelemiştir. Wilson, modernleşmenin ve endüstrileşmenin etkisiyle toplumlarda dini normların gerilediğini savunmuştur. Ona göre, bilimsel düşünce, teknolojik ilerleme ve eğitim gibi faktörler, bireylerin dini inançlarından uzaklaşmalarına neden olmuştur.¹³

Wilson, sekülerleşmenin, bireylerin dünya görüşlerinde ve toplumsal normlarda dini otoritenin azalmasına işaret ettiğini düşünmektedir. Ancak, Wilson'un perspektifi, sekülerleşmenin tam anlamıyla bir dini yok oluş süreci değil, daha çok dini normların etkinliğinde bir azalmaya işaret etme eğilimindedir.¹⁴

"Tanrı öldü" metaforu ile sekülerleşme paradigmasını destekleyen Steve Bruce, dini inanç, pratik ve ritüellerin gücünde, popülerliğinde ve saygınlığında bir düşüşün olduğunu iddia ederek bu duruma sebep olan şeyin modernlik olduğunu vurgulamaktadır. Ancak ona göre sekülerleşme kavramı ateizm veya dinsizleşme gibi kavramlarla eş tutulamayacak bir içeriğe sahiptir. "Tanrı öldü" metaforu ile "geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişle birlikte dini değerlerde görülen değişimi anlatmak istemiştir."¹⁵

Benzer bir başka yaklaşımı da Grace Davie sergilemektedir. Davie "ait olmadan inanma" yaklaşımı ile Batı toplumlarındaki kiliseye gitme pratiğinin geçmişe kıyasla oransal olarak azaldığını belirtmektedir. Ona göre, modern Batı toplumlarında bireyler artık dinsel yönelimlerini inanç boyutuyla yaşamaya devam etmektedir. Bu inançların pratik ve ritüel boyutlarında oransal olarak azalma mevcuttur. Davie, bireylerin kiliseye katılım oranlarındaki düşüşün bir sekülerleşme göstergesi olduğunu düşünmektedir. Bu paradigmayı savunan diğer sosyologlar gibi Davie de sekülerleşmenin bir inançsızlık anlamına gelmediğini ayrıca vurgulamaktadır.¹⁶

Genel olarak sekülerleşme paradigması, dinin modern toplumlarda tamamen ortadan kalkacağı düşüncesinden veya temennisinden bağımsız olarak özellikle dinin pratik ve ritüel boyutlarındaki azalmaya işaret etmektedir. Ayrıca bu paradigma toplumu ve toplumsal grupları yönlendiren bir kurum olarak da dinin bu otoritesinin zayıflamasına gönderme yapmaktadır. Bu düşüncenin altında yatan en önemli sebep ise bilimsel gelişmelerin sağlamış olduğu rasyonelleşmedir. Bireylerin, daha önce determinist bakış açısıyla açıklayamadığı birtakım olay ve olguları artık sebep sonuç ilişkisi bağlamında anlamlandırıp metafizik ve dinsel açıklamalardan uzaklaşmaları bu paradigmanın temel argümanıdır.

13 Ayrıntılı bilgi için bk. Wilson Bryan, *Religion In Secular Society*, (London: Penguin Books, 1969)

14 Wilson Bryan, *Religion In Secular Society*

15 Ayrıntılı bilgi için bk. Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, (New Jersey: Blackwell).

16 Ayrıntılı bilgi için bk. Grace Davie, "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britanya?", *Social Compass*, 37/4 (1990), 455-469.

2. Desekülerleşme Paradigması

20. Yüzyılla birlikte ciddi bir şekilde gündeme gelen sekülerleşme paradigması sonraki süreçlerle birlikte tartışılmaya ve eleştirilmeye başlanan bir kavram haline gelmiştir. Özellikle Amerika'daki dindar denebilecek bazı din sosyologlarının çalışmalarında dinin modern toplumlarda da işlerliğinin devam ettiğinin ortaya konması bu tartışmaları başlatmıştır.¹⁷ Nitekim bu çalışmaların başında 20. Yüzyılın ortalarından itibaren yeni dini hareketlerin sayılarının artarak yaygınlaşması ve üye sayılarındaki artış, sekülerleşme kavramının tartışılmasını tetiklemiştir. Bu anlamda kimilerine göre paradigma değişikliğine gidilerek sekülerleşme paradigması terkedilip "desekülerleşme" paradigması daha aktif savunulur hale gelmiştir. Sekülerleşme tartışmalarının temelinde bu paradigma değişikliği bulunmaktadır. Desekülerleşme kavramı, dinin ve doğaüstü alanın toplumsal sistem içerisinde tekrar aktif bir rol üstlenmesi durumuna işaret etmektedir.¹⁸ Bu doğrultuda dinin modern yaşamda yok olmadığını, bireylerin dine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğunu ve hatta dinin toplumsal etkisinin geçmişe kıyasla daha da arttığını iddia eden kimi akademisyenlerin savunduğu bir görüş olarak desekülerleşme, ikinci bir paradigma olarak ortaya çıkmıştır. Bu görüşü savunan düşünürlere göre, dinin sadece toplumsal kurumlardan ibaret olmadığı aynı zamanda bireylerin anlam arayışının bir tezahürü olarak da varolduğu gerçeği dikkat çekmektedir.¹⁹ Modern dünyanın hayatı karmaşık bir hale getirdiği ve bireyleri yalnızlaştırdığı iddiası da bu paradigmaya kapı aralamaktadır. Buna göre dine tekrar yönelmenin varoluşsal sebepleri olabilmektedir. Bireylerin manevi ihtiyaçlarını karşılamak, toplumsal bağlarını güçlendirmek, belirsizlikle başa çıkmak veya yaşamlarına anlam katmak gibi motivasyonlardan kaynaklanan sebepler bunlardan bazılarıdır. Ayrıca, bazı bireyler modern hayatın getirdiği stres, belirsizlik veya boşluk hissiyle baş etmek için dini inançlara yönelebilir. Dini değerler, insanların kimlik bulma, toplumsal dayanışma ve anlam arayışı çabalarına cevap verebilir. Bu bakımdan sekülerleşme paradigmasını savunanların aksine desekülerleşme savunucuları, modern yaşamı bizatihi dine yönelmenin ana sebebi olarak görmektedirler.

Bireylerde ortaya çıkan varoluşsal sebeplerin yanısıra yapılan bazı akademik çalışmaların da desekülerleşmeyi ortaya çıkardığı söylenebilir. ABD'deki yeni dini hareketlerin varlığı ve üye sayılarındaki veriler, bireylerin dine yönelimleri konusunda bizlere ipuçları vermektedir. Nitekim daha önce sekülerleşme paradigmasını savunan akademisyenlerden Cox ve Berger, radikal dini gruplar ve yeni dini hareketler gibi oluşumlardan dolayı bu görüşlerinden vazgeçmişlerdir.²⁰

17 Özey, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 194.

18 bk. Darende, "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar", 57.

19 Bu düşünürlere için bk. Charles John Sommerville, "Stark's Age of Fatih Argument and The Secularization of Things: A Commentary", *Sociology of Religion*, 63/3, (2002), 368.

20 Ayrıntılı bilgi için bk. Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, (New Jersey: Princeton University).

Özellikle Berger için ABD'deki dinin yeniden canlanması, bazı liberal kiliselerin yok oluşu ve bazı modern batı toplumlarında kiliseye devamlılık ile dindarlığın ilişkisinin olmaması gibi sebepler sekülerleşme paradigmasını geçersiz kılmaktadır.²¹

Ancak desekülerleşme paradigmasının temel argümanını oluşturan en önemli nokta dinin bireysel izlerinin görünümüdür. Bu paradigmayı savunan birçok akademisyen vardır. Örneğin Daniel Bell, sekülerleşme sürecinin toplumsal hayatta yaşandığını kabul etmekle birlikte bunun dinin yok olmasıyla bir tutulamayacağını altını çizer. Ona göre, İngiltere gibi sanayileşme ve modernitenin beşiği olan bir ülkede sekülerleşmenin Fransa kadar etkili olmayışı, modernitenin sekülerleştirdiği iddiasını çürütmektedir. Ayrıca Bell, İngiltere'nin dindarlık yönelimlerini diğer Batılı ülkelerle kıyaslayarak sekülerleşme paradigmasını çürütmeye çalışmaktadır. Berger gibi Bell de, yeni dini oluşumların varlığını kutsalın geri dönüşü olarak yorumlamaktadır.²² Stark ve Bainbridge benzer bir yaklaşım sergileyerek insanlığın anlam arayışının evrensel bir ihtiyaç olduğunu ve dinin farklı formlarla da olsa tezahür edeceğini ifade etmektedir. Bu yazarlara göre dinsiz bir gelecek tahayyülü illüzyondan ibarettir.²³ Yine bu yaklaşıma örnek verilecek olursa Thomas Luckmann Batı dünyasındaki Kilise otoritelerinin sarsılmasının bireylerin dinden uzaklaşması anlamına gelmediğini, dindarlık duygusunun bireylerde daima olacağını ve bunun dini kurumlardan bağımsız bir şekilde bireysel olarak süreceğini iddia etmektedir. Bu yaklaşımlarını "The Invisible Religion" (Görünmez Din) ifadesiyle ortaya koymaktadır.²⁴

Tüm bu yaklaşımlarla beraber görünen o ki sekülerleşme paradigmasının eleştirilmesi konusunda en büyük argüman, dinin modern toplumlarda bireysel olarak devam ettiği iddiasıdır. Desekülerleşme paradigması taraftarları dinin modern toplumlarda bir değişim geçirdiğinin farkındadır. Hatta geleneksel dini otoritelerin bireyler üzerindeki etki gücünün azaldığını da belirtmektedirler. Ancak insanoğlunun dine olan psikolojik ihtiyacının sekülerleşme taraftarları tarafından gözardı edildiğini düşünmektedirler. Bu bağlamda desekülerleşme yanlıları modern dünyanın bireylerde bir anlam kaybı yarattığını, bu eksikliği ise bireysel dini yönelimlerin doldurduğunu iddia etmektedirler. Buradaki tartışmanın temel noktası dinin tam olarak neye tekabül ettiği konusudur. Sekülerleşme taraftarlarının dinden kastettikleri şey, dini kurumlar, geleneksel dini otoriteler, bu otoritelerin topluma etki etme gücü, dinin pratik ve ritüel

21 Peter L. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, der. Ali Köse, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002), 29.

22 Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *British Journal of Sociology*, 28/4 (1977), 429.

23 Rodney Stark – William Sims Bainbridge, "Future of Religion: Secularization, *Reviel and Cult Formation*", (California: Iniversity of California Press, 1985), 1.

24 bk. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, (London: Macmillian, 1967)

yönleri ise gerçekten de 21. Yüzyılda bu değerlerin aşınmaya uğradığını söylemek yanlış bir ifade olmasa gerektir. Ancak dinden kastettikleri değerlere, bireylerin duygusal anlam dünyaları ile din arasındaki ilişkinin de dahil edilmesi söz konusu ise bu durumu ölçmek ve sekülerleşmenin gerçekleştiğini iddia etmek oldukça zor bir yaklaşım gibi gözükmektedir. Bu anlamda tartışmanın odak noktası dinin nasıl tanımlandığı konusudur. Dine teorik ve duygusal bağ ilişki çerçevesinde yaklaşılması sekülerleşme kavramını eleştirilebilir bir konuma getirirken, dini kurumların, dini otoritelerin, dini pratik ve ritüellerin din ile eş değer görüldüğü bir zeminde sekülerleşme paradigması kendisine uygun bir temel sağlamış olmaktadır.

3. Eklektik Paradigma

Sekülerleşme tartışmalarının eski ve yeni paradigmalara dikotomisinde tartışılması ortaya yeni bir paradigma çıkarmıştır. Eklektik paradigma olarak bilinen bu yaklaşım, sekülerleşme paradigması temeli üzerine kurulu ancak desekülerleşme iddalarını gözardı etmeden yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. "Eklektik paradigma hem klasik sekülerleşme hem de yeni paradigmaya (desekülerleşme) atıfta bulunarak sekülerleşme ve din olgusunun bir arada, diyalektik bir bağlam içerisinde var olduğunu ileri sürmektedir"²⁵ Bu paradigmanın önemli savunucularından Mark Chaves, din olgusunun kendisine odaklanılmasından ziyade dini kurum ve otoritelerin toplumsal meşruiyetindeki değişimlere yoğunlaşılması gerektiğini belirtmiştir.²⁶

Eklektik paradigma sekülerleşme sürecinin varlığını kabul etmekte ancak desekülerleşme paradigmasının eleştirilerini de dikkate almaktadır. Ancak temelde desekülerleşme paradigmasının iddialarının eleştirilmesi söz konusudur. Söz konusu bu eleştirilerin başında, modern dünyada dinin yerinin abartıldığı düşüncesi, dinin tekrar canlanması tezinin sadece ABD'deki dinsel yönelimlerle örneklendirilmesi, dinin sadece bireysel yönüyle açıklanmaya çalışılması ve sekülerleşmenin dinin gerilemesi şeklinde değer yargısı içeren bir bağlamda açıklanması gibi başlıklar gelmektedir.²⁷

Genel olarak bu yaklaşım din ile kutsal kavramını ayırarak, modern dünyanın geleneksel dini kurum ve otoritelerin gücünde bir azalmaya sebep olduğunu ancak bu durumun dinin gerilemesi olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda sekülerleşme kavramının dinin aleyhine olan bir kavram olarak kullanılmasını eleştirmektedir. Dini kurum ve otoritelerin yaşamış olduğu bu değişimi olumlu ya da olumsuz anlamlarla ifade edilemeyeceğinin vurgusu ön plandadır. Ayrıca eklektik paradigma sekülerleşmenin gerçekleştiğini ancak dinlerin veya dinsel formların da bu bağlamda kendilerini güncelleyerek modern dünyaya uyum sağlayarak var olduklarını savunmaktadır.²⁸

25 Özey, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 194.

26 Mark Chaves, *Secularization as Declining Religious Authority*, *Social Forces*, (Mart, 1994), 72/3, 754.

27 Özey, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 215-216.

28 Darende, "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar", 63.

4. Türkiye’de Sekülerleşme

Batı dünyasında din-toplum ikileminde yaşanan sekülerleşme tartışmalarının aksine Türkiye’de bu kavramın din-devlet ilişkisi içerisinde ele alınması sekülerleşme kavramını politik bir noktada konumlandırmıştır. Özellikle bu kavramın Türkçeye çevrilmesinde çoğu zaman hatalı bir şekilde laiklik kavramının kullanılması söz konusudur.²⁹ Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasında ve devletin devamlılık göstermesinde laiklik ilkesinin önemli bir yer kapladığı yadsınamaz bir gerçektir. Bu anlamda laik kavramı politik bir kavramdır. Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılması veya din ve vicdan hürriyeti gibi popülist tanımlamaların çok daha ötesinde bir anlam dünyasına sahiptir. Laiklik başlı başına bir ideolojiyi (laisizm) temsil etmektedir. Bu ideoloji ise din-devlet-toplum ilişkileri bağlamında insanların bilimsel kanun ve ilkelere göre sosyal hayata dair tüm değerlerinin dönüşümünü hedeflemektedir. Bir bakıma dayatmacı bir ideolojidir.³⁰ Bu bağlamda devletin bireylerden beklediği veya bireylere dayattığı bir ideoloji olarak laisizm kendi muhalefetini yaratmıştır. Bu açıdan “Türkiye’nin politik teolojisi laisizm ile İslamcılık arasındaki bir gerilim üzerine inşa edilmiştir.”³¹

Türkiye’de din-devlet ilişkilerinde yaşanan gerilimler dolayısıyla gerçek anlamda bir sekülerleşme tartışması 2000’li yıllara kadar yapılamamıştır. Sekülerlik belli bir politik aidiyeti temsil ederken, değer yargısı olarak da bu kavrama pozitif anlamlar yüklenmiştir. Dinin toplum hayatından dışlanması şeklinde algılanan seküler ifadesi, bu düşünceye sahip bireylerin bir sıfatı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

2000’li yıllarla birlikte, özellikle İslami söylemle iktidara gelen Ak Parti yönetimleri, desekülerleşme bağlamında tartışmaları da başlatmıştır. Bu bağlamda Türkiye’nin gün geçtikçe muhafazakârlaştığı gibi söylemler politik gelişmelerle paralel bir şekilde dillendirilmeye başlanmıştır. Ertit bu söylemin temelinde bazı argümanları sıralarken özellikle siyasi iktidarın İslam’a dair apolojik söylemlerinin ve İslam anlayışına uymadığı şeklinde yorumlanabilecek bazı uygulamaların yasaklanma girişimlerinin etkili olduğunu düşünmektedir.³² Tüm bu tartışmalar seküler-muhâfazakâr dikotomisini ortaya çıkarmıştır. Bu tartışmaların gerçekten de toplumsal yönünün mü yoksa politik yönünün mü ağır bastığı bir yana, ortaya çıkan gerilim, Türkiye’nin dindarlaştığı, İranlaştığı veya laikliğin tehlike altında olduğu gibi söylemleri güçlü bir şekilde dolaşıma

29 Ayrıntılı bilgi için bk. Volkan Ertit. “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1 (Temmuz 2014), 103-124.

30 Durmuş Hocaoğlu, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, *Türkiye Günlüğü Dergisi* 29 (Temmuz-Ağustos 1994), 44-71.

31 Besim F. Dellaloğlu, “Laik ve Seküler’in Politik Teolojisi”, *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit, (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 40.

32 Bu argümanlar için bk. Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, 142-143.

sokmuştur. Tam da bu süreçte “kutsalın geri dönüşü” söylemiyle desekülerleşme paradigması, Türkiye’de yaşananların bilimsel perspektifini sunması açısından tartışılmaya başlanmıştır.³³

Yaşanan bu tartışmalara genel kanaatin aksi düşünceleriyle bilinen Volkan Ertit, Türkiye’nin sekülerleştiğini iddia ederek bu iddialarını çeşitli argümanlarla ortaya koymuştur.³⁴ Bu iddiasının arkasında kendisinin yapmış olduğu sekülerleşme tanımı oldukça önemli bir yer kaplamaktadır. Ona göre “sekülerleşme, kavram olarak belli bir zaman dilimi içerisinde dinin, dinimsi yapıların ve batıl inançların toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve topluma etki etme güçlerinin göreceli olarak azalması demektir.”³⁵ Türkiye’de yaşanan politik tartışmalar üzerine, toplumun desekülerleştiği iddiasının gerçeği yansıtmadığını düşünen Ertit, yaşananların sekülerleşme kavramı ile laiklik veya laikleşme gibi kavramların karıştırılması sonucu eksik ve hatalı yorumların yapıldığını belirtmektedir.³⁶ Ona göre siyasi iktidarların dinin aleyhine bir şekilde yorumlanabilecek bazı politikaları uygulamaya koyması toplumun sekülerleşeceği anlamına gelmeyeceği gibi, yine devlet eliyle dinin lehine bir şekilde algılanabilecek bazı politikaları devreye sokması da toplumun daha dindar ve muhafazakâr bir yönelim içerisine gireceği anlamına gelmemektedir. Sekülerleşme kavramına toplumsal yaşamdaki gündelik yansımalar perspektifinden bakan Ertit, bu bağlamda Türk toplumunun sekülerleşmesini şimdiki kuşakların geçmişe kıyasla gündelik yaşamdaki düşünce ve davranış değişimleri üzerinden değerlendirmektedir. Bu doğrultuda birçok argüman ileri süren Ertit³⁷, Türk toplumu içinde Alevi-Sünni evliliklerinin bu bağlamda sekülerleşmeyi doğrulayan bir argüman olduğunu düşünmektedir.³⁸

Daha önce de belirtildiği üzere bu çalışma, Ertit’in Türkiye’nin sekülerleştiğine dair argümanlarını bir bütün olarak değil sadece “farklı inanç grupları arasındaki evliliklerin sayısındaki değişim” başlığı altında Alevi-Sünni evliliklerinin sekülerleşmeye dair bir gösterge olup olamayacağını konu edinmektedir. Söz konusu bu durumun yani Alevi-Sünni evliliklerinin geçmişe kıyasla ancak sekülerleşen bir toplumda artarak devam edip görünür bir hal alabileceğini düşünen Ertit’in bu iddiası, yine kendisinin yapmış olduğu sekülerleşme tanımı çerçevesinde çalışmanın bundan sonraki bölümünde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

33 Bu tartışmalar için bk. Volkan Ertit, “Türkiye’nin Sekülerleşme Pratiği”, *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit, (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 268.

34 Bu argümanlar için bk. Volkan Ertit, “Direnen Teori: Sekülerleşme”, *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit, (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 239-266.

35 Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, 13.

36 Bu ayırım için bk. Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, 137.

37 Bu argümanlar için bk. Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, 59-133.

38 Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*, 94-95.

5. Bir Sekülerleşme Göstergesi Olarak “Alevi-Sünni Evlilikleri”

“Alevi ve Sünni kavramları, birçok dinde yaşanmış olan belli bazı sosyolojik süreçler sonrasında İslam dinindeki politik, teolojik ve kültürel farklılaşmalara işaret eden kavramlardır.”³⁹ İslam Tarihinde Hz. Muhammed’in vefatı ile ortaya çıkan özellikle politik tartışmalar, birçok dinde olduğu gibi farklı mezhep ve dini grupları ortaya çıkarmıştır. Sünnilik ve Aleviliğin kavramsallaşma süreci de bu dönemde ortaya çıkan iki farklı yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Genel olarak Sünnilik kavramı Hz. Muhammed’in sünneti etrafında bütünleşerek farklılaşmalara karşı bir tepki olarak ana bünyeyi temsil ederken, Alevilik ise Hz. Ali’nin ilk halife olması gerektiği inancı ile bu ana bünyeden farklılaşan bir düşünce yapısına işaret etmektedir.⁴⁰ Alevilerin şifahi gelenekle beslenmesi her ne kadar farklı tanımlamaları mümkün kılarsa da⁴¹ genel olarak Hz. Ali’nin etrafında birleşilmesi tanımlama açısından önemlidir.

“Alevi-Sünni farklılaşması, uzun yıllar yapısal ve kültürel bir değişim sürecini yaşayan ülkemizde, inanca dayalı olarak tezahür etmekle beraber siyasi, sosyal ve kültürel dinamiklerin oluşturduğu, biçimlendirdiği bir gerçeklik olarak belirmektedir.”⁴² “Her iki grup arasında yaşanan bu farklılaşma, tarihsel süreç içerisinde karşılıklı olarak ön yargıları, ötekileştirmeleri ve hatta çatışmaları tetiklemiştir.”⁴³

Ülkemiz tarihi açısından Alevilerin özellikle 15 ve 16. yüzyıllarda gördüğü baskılarla kendilerini Sünni toplumdaki izole ederek dağlık ve kırsal bölgelere çekilmesi ve bu sürecin de 1950’li yıllara kadar devam etmesi Alevilere yönelik çalışmalarda genel bir kabuldür.⁴⁴ Bu tarihsel süreç içerisinde karşılıklı ilişki düzeyleri son derece sınırlı olan her iki dini grup, birbirlerine karşı ön yargı ve kalıp yargılar eşliğinde pejoratif bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu açıdan karşılıklı ilişkilerin gerek Osmanlı döneminde gerekse de Cumhuriyet döneminde olumsuz bir zemin üzerinde tezahür ettiği görülmektedir. Öyle ki bu olumsuz ilişkiler kimi zaman çatışmalara kadar ileri gitmiştir.⁴⁵

Tüm bu yaşanan olumsuz ilişkilerle beraber teolojik ve kültürel farklılıklar hem Alevilerin hem de Sünnilerin karşılıklı evliliklerini pek mümkün kılmamıştır. Her

39 Tahir Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, (Ankara: Eskiye Yayınları, 2023), 99.

40 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 99-101.

41 Özcan Güngör, *Araf’taki Kimlik: Alevilik/Bektaşilik*, (Ankara: Akasya Kitap, 2007), 82.

42 Fazlı Arabacı, *Türkiye’de Tetiklenen Fay Hattı Alevi-Sünni Farklılaşması*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 10.

43 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 15.

44 Bu kanaat için bk. Cemal Salman, *Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi ve Dönüşümü*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015).

45 Ayrıntılı bilgi için bk. Fuat Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2006); Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 107-122.

iki grup da dinsel aidiyetleri çerçevesinde öteki grupla evliliği uygun bulmamış, bu tür evliliklere karşı katı bir direnç göstermiştir. Bu direnç 1950'li yıllarla birlikte yaşanan kentleşme süreci ile yavaş yavaş aşınmaya başlamış, kentleşmenin getirmiş olduğu birlikte yaşama deneyimi karşılıklı ilişki yoğunluğunu artırarak bu tür evliliklere kapı aralamıştır.⁴⁶

Farklı dil, din, ırk, mezhep ve kültürden gelen bireylerin evliliğini tanımlama adına karma evlilikler, modern toplumlarda görülen önemli bir sosyolojik olguya işaret etmektedir.⁴⁷ Bu tür evliliklerin çeşitli açılardan incelenmesi sosyolojik açıdan kayda değer bir literatürü oluşturmuştur. Sekülerleşme sürecinin bu tür evliliklere etkisi de bu literatür içerisinde yer alan konulardan birisidir.

Genel olarak farklı kültür, kimlik ve dinsel aidiyetten gelen bireylerin evliliklerini sağlayan temel süreç olarak sekülerleşme kavramı birçok akademisyen tarafından dile getirilmiştir.⁴⁸ Bu bağlamda karma evlilik olarak Alevi-Sünni evliliklerinin sekülerleşme süreci ile ilişkisini özellikle geçmişe kıyasla çeşitli açılardan incelemek önem arz etmektedir.

5.1. Evlilik Sayılarındaki Kuşaklar Arası Değişim

Türkiye'de resmî olarak mezhebe veya dini gruba ait nicel veriler kayıt altında tutulmadığı için Alevi-Sünni evliliklerinin tam olarak nasıl bir değişim geçirdiğini resmi olarak belirtmek imkânsız bir haldedir. Ancak gerek sosyal gözlemlerden gerekse de akademik çalışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, Alevi-Sünni evlilikleri özellikle kırdan kente göç süreci ile daha görünür bir hal alarak devam etmektedir.⁴⁹ Özellikle kentleşme olgusunun farklı kimlikleri bir arada yaşama pratiğini geliştirme etkisi bu tür evlilikleri mümkün kılmıştır. "Kent hayatının getirmiş olduğu modern yaşam biçimleri, her iki grubun gelenekle olan bağını zayıflatmış ve grupların birbirlerine dair düşünce ve davranış kalıplarını rasyonelleştirmiştir."⁵⁰

Örneğin Türkdoğan'ın Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde yaşayan Alevi topluluklarla yaptığı nitel görüşmelerde bu durum açıkça ifade edilerek artık günümüzde Alevilerin Sünnilerle evliliğinin daha kolay bir zeminde gerçekleştiği ve bunun da bu tür evlilik sayılarını artırdığı belirtilmektedir.⁵¹ İkinci de yapmış

46 Bu iddialar için bk. Gül Özateşler Ülkücan, vd., Gruplar Arası Temas ve Çapraz Evlilikler: İzmir'de Alevi-Sünni Evlilikleri, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 23/1 (Nisan, 2019); bk. Mehmet Ali Balkanlıoğlu, Alevi-Sünni Evliliklerinin Aile İlişkileri ile Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri ve Sosyal Damgalama, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62 (Ocak, 2013); Tahir Küçük - Yakup Çoştu, Alevi-Sünni Evliliklerinin Karşılıklı İlişkilere Etkisi, *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık, 2023), 863.

47 Özcan Güngör, *İki Dünya Bir Aile*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 83.

48 Bu akademisyenlere örnek olarak bk. Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 144.

49 Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşlı Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013); Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 144.

50 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 144.

51 Ayrıntılı bilgi için bk. Türkdoğan, *Alevi-Bektaşlı Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, 153, 227, 242.

olduğu *Kürt Sekülerleşmesi* adlı çalışmada gençlerin flört, evlilik ve boşanma konularında daha seküler bir çizgide olduklarını ifade etmektedir. Görüşmüş olduğu bazı bireylerin özellikle Alevilik-Sünnilik bağlamında evlilik tercihlerini ebeveynleri gibi olumsuz algılamadıkları tespit edilmiştir.⁵² Bu yaklaşımlar bu tür evliliklerin sayısında kayda değer bir artışın olabileceğini göstermektedir.

Küçük'ün Alevi-Sünni evlilikleri üzerine yapmış olduğu nitel çalışmada ise yine bu durum katılımcılar tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bu konuda birçok katılımcı önceki kuşakların bu tür evliliklere sıcak bakmadığını dolayısıyla bu tür evliliklerin geçmişte oldukça az sayıda gerçekleştiğini ifade etmiştir. Yine bu tür evlilik yapan birçok katılımcı kendilerinin bu kararı verirken zorlanmadıklarını zira kendi aile üyelerinden ve sosyal çevrelerinden bu tür evlilik örneklerinin olduğunu belirtmişlerdir.⁵³ Benzer bir başka bulguya da Yapıcı ulaşmıştır. Yapıcı, üniversite öğrencileri üzerine yapmış olduğu çalışmada gençlerin çevrelerinde Alevi-Sünni evliliklerine rastladığını ortaya koymaktadır.⁵⁴

Bu bulgular geçmişe kıyasla bu tür evliliklerin daha fazla olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Özellikle kentleşme süreci ile birlikte bir arada yaşama deneyimi her iki grup arasında temasları artırmış, karşılıklı etkileşimin evliliklere dönüşebilmesinin ortamını hazırlamıştır. Bu bağlamda kentleşme süreci öncesi birbirlerinden izole bir şekilde yaşayan Alevi ve Sünni grupların karşılıklı evlilik yapması pek mümkün gözükmezken, kentleşme ile birlikte bu evliliklerin artması geçmişe kıyasla en belirgin farklardan bir tanesini oluşturmaktadır.

Kuşaklar arası evlilik sayılarındaki geçmişe kıyasla artışın sadece kent ortamının sağlamış olduğu birlikte yaşama pratiği olarak algılanması eksik bir yaklaşım olacaktır. Zira kentleşme süreci bizzat sekülerleşme sürecini hızlandıran önemli unsurlardan bir tanesidir. Kent ortamının sağlamış olduğu alternatif düşünce yapıları, bireylerin kırsal kesimde gelenek ve dini otoritelerce kontrol altında olmasına karşılık kentlerdeki otorite boşluğundan kaynaklanan bireylerin daha özerk konumu ve kent yaşamında bireyler ile kutsal mekanlar arasındaki bağın zayıflaması gibi sebepler, kentleşme olgusunun bizatihi sekülerleştirici etkisini ortaya koymaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla kentleşme temelli artan Alevi-Sünni evlilikleri, sekülerleşme süreciyle yakından ilişkili olduğu düşünülebilir.

5.2. Evlilik Yapan Bireylerin Bu Kararlarına Karşılık Aile ve Akraba Çevresinin Tepkisi

Alevi-Sünni evliliği yapan bireylerin bu kararı verirken kendileri ile aile ve çevrelerinin bakış açısının karşılaştırılması önemlidir. Özellikle kendilerinden

52 Yusuf Ekinci, *Kürt Sekülerleşmesi Kürt Solu ve Kuşakların Dönüşümü*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 151-153.

53 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 164-165.

54 Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Önyargı*, (Adana: Karahan Yayınları, 2004), 271.

55 Volkan Ertit, *Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 41 (Temmuz, 2014), 41, 1-8

önceki kuşağı temsil eden ebeveynlerinin bu evlilik kararlarına karşı verdikleri tepkiler sekülerleşme bağlamında bir ölçüt olarak dikkat çekmektedir. Zira kuşaklar arasındaki bu tür evliliklere bakış açısının nasıl bir değişim gösterdiği, sekülerleşme sürecinin etkili olup olmadığı konusunda bizlere veriler sağlamaktadır.

Alevi-Sünni evliliklerini doğrudan konu edinen çalışmalara bakıldığında bu tür evliliklere bakışın kuşaklar arası bir değişim geçirdiğini söylemek mümkündür.⁵⁶ Eski kuşaklar Alevi-Sünni evliliklerine özellikle dinsel aidiyet ve kültürel sebeplerle soğuk bakmakta, yeni kuşaklar ise ebeveynleri kadar bu durumu olumsuz karşılamamakta ve hatta önemsiz bulmaktadır.⁵⁷

Bu konuda yapılan nitel çalışmalardan elde edilen bulgular bu görüşü desteklemektedir. Örneğin Çatlı'nın yapmış olduğu çalışmada, Alevi-Sünni evliliği yapmış birçok katılımcı ailelerinin evlilik kararına karşı ilk tepkilerinin olumsuz olduğunu belirtmişlerdir. Bu olumsuz tepkilerin dinsel aidiyetten kaynaklandığı katılımcıların verdiği yanıtlardan anlaşılmaktadır.⁵⁸ Yine benzer bir çalışma yapan Çatak da benzer bulgulara ulaşmıştır. Görüştüğü Alevi-Sünni evliliği yapmış bireylerin ağırlıklı çoğunluğu, evlilik kararlarına karşılık ailelerinin olumsuz yaklaşıtlarını ifade etmişlerdir. Ayrıca bu tür evlilik yapan bireylerin çoğunluğu, dinsel aidiyet farklılığının kendileri açısından bir sorun teşkil etmediğini, bu konunun kendileri için önemsiz olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁹ Bu açıdan bu tür evliliklere yaklaşımda kuşaklar arası bir düşünce değişiminin olduğu söylenebilir. Nitekim Ülkücan ve arkadaşlarının yapmış olduğu çalışmada da sekülerleşmenin bu tür evlilikleri kolaylaştıran ve eski katı düşünceleri aşındıran bir etkiye sahip olduğu belirtilmiştir.⁶⁰

Balkanlıoğlu'nun yapmış olduğu çalışma, bu tür evlilik yapan bireylerin karşılıklı olarak dinsel aidiyetten kaynaklı bir problem yaşamadıklarını ancak aile ve akraba tepkilerinin sürdüğünü ortaya koyması açısından önemlidir. Balkanlıoğlunun yapmış olduğu çalışmaya dahil olan katılımcıların çoğu, aile ve akraba ilişkilerinin evliliklerinden dolayı olumsuz olarak etkilendiğini belirtmektedir.⁶¹

Bu konuda benzer sonuçlara ulaşan Kızıloca, yaptığı çalışmada Alevi-Sünni evliliği yapan bireylerin yaşantısında mezhepsel aidiyetlerinin görünür olmadığı, kendileri için bu aidiyetin çok fazla bir anlam ifade etmediği ve dolayısıyla

56 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 143-150.

57 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 163-177.

58 Gökçen Çatlı, *İstanbul ve Nevşehir'de Alevi Sünni Evliliklerinin Antropolojik Açısından İncelenmesi*, (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 80.

59 Katılımcı yanıtları için bk. Bilge Deniz Çatak, *Mezhep Farklılıklarının Eşler Arası İlişkilere Etkisi*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 55-63.

60 Gül Özateşler Ülkücan, vd., "Gruplar Arası Temas ve Çapraz Evlilikler: İzmir'de Alevi-Sünni Evlilikleri", 20.

61 Mehmet Ali Balkanlıoğlu, "Alevi-Sünni Evliliklerinin Aile İlişkileri ile Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri ve Sosyal Damgalama", 179.

çiftlerin karşılıklı ilişkilerde bu aidiyetten kaynaklanan bir problem yaşamadıkları belirlenmiştir. Kızılocak yaptığı çalışmada Alevi-Sünni çift ilişkisine dair beş temel tema belirlemiştir. Bunlar; “Mezhep Önemli Bir Mesele Değil”, “Herkes İncancını İstedığı Gibi Yaşayabilir”, “Ebeveynlerin Süreç İçerisindeki Değişimi”, “Farklı Grupların Birbirlerini Etkilememeleri” ve “Farklılık Zenginliktir.”⁶² Bu beş temel temanın doğrudan sekülerleşme süreci ile yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira evlilik yapan bireylerin böyle düşünmesine rağmen ailelerinin ilk başlarda bu evliliklere olumsuz yaklaştıkları tespit edilmiştir. Bu durum ise bireylerin aileleri gibi dinsel keskin sınırlarının olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Sekülerleşme sürecinin katı dini algı ve söylemlerini yumuşatma etkisi göz önünde bulundurulduğunda Alevi-Sünni evliliği yapmış bireylerin bu yöndeki düşünce ve tavırları sekülerleşme sürecine işaret etmektedir.

Küçük’ün yapmış olduğu çalışmada ise doğrudan Alevi-Sünni evliliği yapmış bireylerin bu durumu açık bir şekilde ifade ettiği görülmüştür. Bu çalışmada, birçok katılımcı “Eşinizle tanışmadan önce bu tür evlilikleri nasıl karşıladınız” sorusuna açık bir şekilde olumlu cümleler kurarak, dinsel aidiyetin kendileri için sorun teşkil etmediğini, önemli olanın sevgi, saygı ve mutluluk gibi kavramların olduğu görülmüştür.⁶³ Bu açıdan genel olarak evlilik yapan kuşağın öteki dini grupla ilgili olumsuz bakışının bulunmadığı tespit edilmiştir. Ancak böyle düşünen bireylerin ebeveynleri için de aynı şeyi söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira birçok katılımcı evlilik kararlarına karşılık ailelerinin katı bir direnç gösterdiklerini açık bir şekilde ifade etmiştir. Hatta bazı bireyler, kendi aile büyüklerini oldukça çağdaş, modern ve demokrat olarak tanımlamalarına rağmen evlilik kararlarına karşı göstermiş oldukları olumsuz reflekslerden bahsetmişlerdir.⁶⁴ Küçük bu bulguyu şöyle ifade etmektedir. “Normalde farklı dinsel aidiyetleri sahip bireylere oldukça saygı gösteren ailelerin konu kendi kızı veya oğlunun evliliği olması halinde tereddüt yaşamaları, kayda değer bir bulgudur. Bu açıdan evlilik olgusu bu ailelerde bir nevi turnusol kâğıdı işlevi üstlenmektedir.”⁶⁵ Bu bağlamda eski kuşakta gizliiden gizliye geleneksel bir bakış açısının bulunması da ayrıca dikkate değer bir bulgudur. Yaşanan bu durum açık bir şekilde kuşaklar arası bu tür evliliklere karşı bakış gözler önüne sermektedir.

Ayrıca tüm bu çalışmalarda bu tür evliliklere karşı aile büyükleri tarafından gösterilen direnç, evliliklere engel olamama açısından son derece önemlidir. Nitekim bu tür evlilik yapan birçok katılımcı, vermiş oldukları kararların ne pahasına olursa olsun arkalarında durmuş ve evliliklerini gerçekleştirmişlerdir. Öyleki bazı evlilikler kaçma ve kaçırma yoluyla mümkün olmuştur. Yine bazı

62 Berivan Kızılocak, *Strengths and Challenges of Alevi-Sunni Marriages in Turkey: A Qualitative Study*, (İstanbul: İstanbul Bilgi University, Institute of Graduate Programs, Clinical Psychology, Master’s Degree Program, 2022) xii.

63 İlgili soruya verilen yanıtlar için bk. Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 163.

64 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 167.

65 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 167.

evliliklerde ise evlilik süreçlerinin son anına kadar aile büyükleri tarafından bireylere vazgeçirme stratejisi uygulanmış ancak başarılı olunamamıştır.⁶⁶

Yaşanan tüm bu süreçler, bu tür evlilik yapan bireylerin tarihsel süreç içerisinde Alevi-Sünni gruplar arasında yaşanan birtakım olumsuz etkileşimlerin bireylerde yaratmış olduğu olumsuz ön yargı ve kalıp yargılara ebeveynleri kadar sahip olmadıklarını göstermektedir. Daha önemlisi ise yeni kuşaklar için dinsel aidiyetin çok fazla bir anlamının olmadığı açık bir şekilde görülmüştür. Hatta Küçük'ün çalışmasına katılan birçok katılımcı sadece farklı mezhepten değil farklı dinden birisiyle evlilik düşüncesine de olumsuz yaklaşmayacağını bildirerek bu bakış açılarını açık bir şekilde belirtmişlerdir.⁶⁷

Alevi-Sünni evlilikleri üzerine yapılan çalışmalarda özellikle evlilik yapan bireyler ile aile büyüklerinin konuya yaklaşımında zıtlıkların yaşandığı önemli bir bulgudur. Bu konu özelinde kuşaklar arası düşünce farklılıklarının sekülerleşme süreci ile doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Wilson da sekülerleşme sürecinin mezhepler arası farklılıkların sosyal önem açısından etkisinin azalacağını ifade ederek bu noktaya işaret etmektedir.⁶⁸

Alevi-Sünni evliliklerinin sekülerleşme süreci ile ne kadar ilişkili olduğunu gösteren bir başka nokta ise bu tür evlilik yapan bireylerin dinsel aidiyetliklerinin kendileri için ne ifade ettiği ve dini inanç ve pratiklerin hayatlarında ne kadar yer kapladığı konusudur. Bu konulara yönelik yapılan çalışmalardan elde edilen bulgular, bu tür evlilik yapan bireylerin sekülerleşme süreci karşısında nasıl bir pozisyon aldıklarını göstermesi açısından önemlidir.

5.3. Evlilik Yapan Bireylerin Dini İnanç ve Pratikleri Yerine Getirme Durumu

Alevi-Sünni evlilik yapan bireylerin dini inanç ve pratikleri yerine getirme konusunda elde edilen veriler, bu kişilerin sekülerleşme süreci ile ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Genel olarak sekülerleşme sürecinin gruplar arası evlilikleri artırdığına yönelik kanı, yapılan çalışmalarla desteklenmektedir.⁶⁹ Bu bağlamda Alevi-Sünni bireylerinde sekülerleşme sürecinden etkilenip dini aidiyet durumlarının kendileri için önemli olup olmaması, bu aidiyetliklerinden kaynaklanan dini pratik ve ritüelleri uygulama konusundaki yaklaşımları kayda değerdir.

Öncelikle bu tür evlilikleri konu edinen çalışmalarda sekülerleşme sürecinin etkili olduğu belirtilmektedir.⁷⁰ Özellikle Alevi-Sünni evliliği yapmış bireylerle

66 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 174.

67 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 163-166.

68 Bryan Ronald Wilson, *Seküler Toplumlarda Din*, Yorum ve Düzenleme: Steve Bruce, çev: Ömer Faruk Darende, (Ankara: Pegem Yayınları, 2017) 41.

69 Bu kanaat için bk. Matthijs Kalmijn, *Shifting Boundaries: Trends in Religious and Educational Homogamy*, *American Sociological Review*, 56/6 (1991) 788.

70 Ayrıntılı bilgi için bk. Ülkücan, vd., "Gruplar Arası Temas ve Çapraz Evlilikler: İzmir'de Alevi-Sünni Evlilikleri", 20.

yapılan görüşmelerde bu kişilere doğrudan dinsel aidiyet durumu, Alevilik veya Sünniliğin kendileri için ne ifade ettiği ve dini pratikleri ne derece yerine getirip getirmediği gibi sorular doğrudan sorulmuştur.

Çatak'ın yapmış olduğu çalışmada Alevilik ve Sünnilik geleneklerinin aile içinde yerine getirilme başlığı altında katılımcılara sorular yöneltilmiştir. Alevilikten kaynaklanan geleneklerin çoğunlukla yerine getirilmediği, Sünniliği yansıtan geleneklerin ise çoğunluk olarak yerini getirildiği bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bağlamda Çatak'ın bulgularına göre Aleviliğin Sünniliğe kıyasla sekülerleşme sürecinden daha fazla etkilendiği anlaşılmaktadır.⁷¹

Çatlı'nı yapmış olduğu çalışmada da benzer sorular katılımcılara yöneltilmiş ve özellikle dini pratiklerin uygulanıp uygulanmadığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu konuda genel olarak dini pratikleri uygulamayan (Muharrem orucu, Cem törenlerine katılım vb.) Alevi katılımcılar, bu pratikleri uygulayan Alevi katılımcılardan fazladır. Yine Sünni katılımcılarda da Sünni ritüellerin belli bir disiplin içerisinde uygulanmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca yazara göre bu tür evlilik yapan bireyleri iki farklı mezhep aidiyetinden ziyade iki farklı birey olarak görmek daha anlamlıdır. Yine yazara göre Alevilik ve Sünnilik ayrımını gösteren uygulamalar bu tür evliliklerde belirgin bir şekilde görülmemektedir. Çatlı bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Bu dış evlilikleri meydana getiren Alevi ve Sünnileri, birbirinden farklı yapan dini maddi göstergeler çok fazla uygulanmadığı için, ilk intibada bireylerin birbirlerine fazlaca benzerlik gösterdikleri görülmüştür."⁷² Çatlı'nın yapmış olduğu çalışmada dört temel kaniya ulaşılmıştır. Bunlardan ikisinin doğrudan sekülerleşme süreci ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu kanılardan birincisi, kentleşme olgusunun Alevi ve Sünni grupların geleneksel yapılarını değişime uğratarak her iki grup arasındaki farklılığı ortadan kaldırması, ikincisi ise Alevi-Sünni evliliklerini iki farklı mezhebin etkisi altında bir evlilik olarak görmekten ziyade normal iki farklı bireyin evliliği olarak görmektir.⁷³

Küçük'ün yapmış olduğu çalışma ise bu konuda oldukça fazla veri sağlamaktadır. Alevi-Sünni evliliği yapmış katılımcılara "Alevilik ve Sünniliğin kendileri için ne ifade ettiği, bu kavramları nasıl tanımladıkları ve dini grup aidiyetlerinin ne boyutta olduğu gibi sorular yöneltilmiştir. Öncelikle Alevilik ve Sünnilik kavramlarını Alevi ve Sünni bireylerin tanımlarken zorlandıkları, popülist söylemlerin ön plana çıktığı ve dahası bu kavramların içi boş kavramlar olduğuna dair yanıtlar dikkat çekmektedir. Özellikle Sünni bireylerin Sünniliği tanımlama konusunda ciddi zorluklar yaşadığı, buna dair cümle kurmakta zorlandıkları tespit edilmiştir.⁷⁴

71 Çatak, *Mezhep Farklılıklarının Eşler Arası İlişkilere Etkisi*, 74-78.

72 Çatlı, *İstanbul ve Nevşehir'de Alevi Sünni Evliliklerinin Antropolojik Açından İncelenmesi*, 97.

73 Çatlı, *İstanbul ve Nevşehir'de Alevi Sünni Evliliklerinin Antropolojik Açından İncelenmesi*, 98.

74 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 153-156.

Yine bu çalışmada bu tür evlilik yapmış bireylere, Alevilik ve Sünniliğin kendileri için ne hissettirdiği sorusu üzerine katılımcıların büyük çoğunluğu, bu kavramlara dair çok fazla aidiyet hissetmediklerini belirtmişlerdir. Hatta bazı bireyler için bu durumun evliliği kolaylaştıran bir unsur olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir. Kimilerinin ise karşılıklı olarak Alevilik ve Sünnilik aidiyetliklerinin güçlü bir şekilde tezahür etmesi halinde evliliklerinin sürdürülmesinin pek mümkün olmayacağını belirtmesi kayda değerdir. Ayrıca bu durumun aileleri için de geçerli olup olmadığı konusunda da sorular yöneltilmiştir. Genel olarak verilen yanıtlardan anlaşıldığı kadarıyla Alevi-Sünni evliliği yapmış bireylerin ailelerinde dini grup aidiyeti, dini inanç ve pratikleri yerine getirme durumları kendilerinden oldukça farklılık göstermektedir. Ailelerinin dini grup aidiyetleri oldukça yüksek olduğu ve dini inanç ve pratikleri yerine getirdikleri katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Bu açıdan Alevi-Sünni evliliği yapmış bireylerin ailelerinden farklı olarak daha seküler bir çizgide hayatlarını devam ettirdikleri göze çarpmaktadır.⁷⁵

Yukarıda bahsedilen Alevi-Sünni evliliği üzerine yapılan çalışmalarda gerek dini grup aidiyet açısından gerekse de dini inanç ve pratikleri yerine getirme konusunda oldukça istekli ve bu durumu hayatlarına yansıtan bireyler de vardır. Ancak bu kişilerin sayısal oranı diğerlerine kıyasla düşük kalmaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmalardan elde edilen veriler ışığında sekülerleşme sürecinin bu tür evliliklerde önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

5.4. Evliliklerde Dini Otoritelerin Bakışı ve Dinsel Ritüeller

Alevi-Sünni evliliklerinin sekülerleşme süreci ile ilişkisini göstermesi açısından bu tür evlilikleri dini otorite ve kurumların nasıl karşıladığı, bireylerin evliliklerinde dini otoritelere danışıp danışmadıkları ve evliliklerinde dinsel ritüellerin gerçekleşip gerçekleşmediği ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.

Daha önce belirtildiği gibi her ne kadar 1950'li yıllarla artmaya başlayan kentleşme sürecinin etkisiyle Alevi-Sünni etkileşimine paralel bir şekilde Alevi-Sünni evlilikleri daha görünür bir hal alsada günümüzde hâlâ bu tür evliliklerin tartışıldığı bir gerçektir.⁷⁶ Özellikle her iki grubun dinsel otoritelerinin zaman zaman bu tartışmalara dahil olduğu görülmektedir. Sünniler açısından Diyanet ve bazı ilahiyatçılara "Alevi ile evlenmek caiz midir?" gibi soruların sorulduğu, Aleviler için ise Dedelerin bu tür evlilikleri onaylayıp onaylamaması ve bu tür evliliklerin düşkünlük sebebi olarak sayılıp sayılmayacağı etrafında bir tartışma şekillenmektedir.⁷⁷

Öncelikle bu tür tartışmaların varlığı sekülerleşme süreci ile birlikte düşünüldüğünde, sekülerleşme aleyhine değerlendirilebilecek bir zeminin

75 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 156-159.

76 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 145-150.

77 Bu tartışmalar için bk. Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 145-150.

varlığını hatırlatabilir. Ancak unutulmamalıdır ki seküler kavramından bahsedilebilmek için de din ve dini geleneklere ihtiyaç vardır. Dellaloğlu'na göre seküler sıfatının ortaya çıkabilmesi için "ancak dindarlığın var olduğu ve hüküm sürdüğü bir topluma"⁷⁸ ihtiyaç vardır. Zira seküler kavramı, dinin veya dini geleneklerin var olduğu bir toplumda bunlara dahil olmamakla bir anlam kazanabilmektedir.

Alevi-Sünni evliliklerini konu alan çalışmalara dönülecek olursa, bu tür evlilik yapan kişilerin evlilik kararlarını dini otoritelere danışıp danışmadıkları konusunda doğrudan soru ve yanıtlar çok fazla yer almamaktadır. Sadece Küçük'ün yapmış olduğu çalışmada bu konu etraflıca incelenmiştir. Küçük'ün çalışmasına dahil olan Alevi-Sünni evliliği yapmış bireylerin ağırlıklı çoğunluğu, evlilik kararlarını dini otoritelere danışmadıklarını ve buna gerek duymadıklarını açık bir şekilde ifade etmiştir. Örneğin bu konuda bazı Sünni bireylerin kendilerini çağdaş, modern ve Atatürkçü gibi tanımlayarak böyle bir şeyin söz konusu dahi olmayacağını vurgusu dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Alevi bireyler de evlilik kararlarını Dedelere danışma ihtiyacı hissetmediklerini belirtmişlerdir. Küçük'ün çalışmasında bu durumun istisnaları mevcuttur ve danışılan dini otoritelerin de olumsuz yaklaştığı örnekler görülmektedir. Ancak katılımcıların ağırlıklı çoğunluğu evliliklerine dini otorite sayılabilecek hoca, müftü ve Dede gibi kişilerin karışamayacakları görüşünü benimsemektedirler.⁷⁹

Aleviler özelinde bu durumu daha hassas kılan konu ise düşkünlük kavramıdır. Söz konusu bu kavram; Alevi inanç ve değerlerine uygun olmayan söz ve davranış sergileyen Alevi bireylerin dışlanarak Alevi toplumdan izole edilmesi olarak tanımlanabilir.⁸⁰ Özellikle geleneksel Alevilikte, Sünni bireylerle yapılan evliliklerin düşkünlük sebebi sayıldığı yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır.⁸¹ Günümüzde ise bu durumun eskiye nazaran değişim gösterdiği yine yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Küçük'ün yapmış olduğu çalışmada Alevi-Sünni evliliği yapmış Alevi bireylere düşkün ilan edilip edilmedikleri sorulmuş, katılımcıların ağırlıklı çoğunluğu böyle bir uygulamanın olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca birçok katılımcı böyle bir cezalandırmanın eski zamanlarda uygulandığını ifade ederek toplumsal değerlerdeki değişime işaret etmişlerdir. Küçük'ün çalışmasında evliliklerinden dolayı düşkün ilan edildiğini veya böyle olabileceğini ifade eden sadece iki katılımcı mevcuttur.⁸² Dolayısıyla bu çalışma özelinde Alevi bireylerin Sünni bireylerle yaptıkları evlilikten dolayı düşkünlük gibi ağır bir cezalandırma

78 Dellaloğlu, "Laik ve Süküler'in Politik Teolojisi", 36.

79 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 177-182.

80 bk. İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2007).

81 Ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Türkoğan, *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013); Nimet Okan, *Canların Cinsiyeti Alevilik ve Kadın*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

82 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 177-182.

sistemiyle muhatap olmamaları kayda değerdir. Bu bağlamda sekülerleşme sürecinin Alevi norm ve değer yargılarını da kapsadığı anlaşılmaktadır. Geleneksel Aleviliğin önemli bir kural ihlali olarak saydığı Sünnilerle evlilik, artık günümüz Aleviliğinde önemsenmeyen bir fiil haline gelmiştir. Öyle ki bazı Alevi-Sünni evliliklerinde Dede nikahının kıyılması da Alevilikteki norm ve değer yargılarının değişimini gösteren önemli bir bulgudur. Ayrıca günümüz Aleviliğinde Dedelik kurumunun güç kaybına uğradığı, geçmişe kıyasla günümüzdeki Alevi bireylerin Dedeleri bir otorite olarak görmediklerine dair oldukça fazla çalışmaya dayalı bulgu vardır.⁸³

Balkanlıoğlu' nun yapmış olduğu çalışmada ise Dede ve müftülerle yapılan görüşmelerde Alevi-Sünni evliliklerini nasıl karşıladıklarına dair sorular yöneltilmiştir. Genel olarak Dede ve müftüler olumlu yaklaşım sergilemiş ve bu tür evliliklerin Alevi-Sünni ilişkilerine olumlu katkılar sunacağını ifade etmişlerdir.⁸⁴ Bu açıdan dini otoritelerin bakış açısında da bir değişimden söz etmek mümkündür.

Tüm bu değerlendirmelerle birlikte yapılan evliliklerde dini geleneklerden kaynaklanan birtakım ritüellerin uygulanıp uygulanmadığı konusuda sekülerleşme açısından önemlidir. Buna yönelik Küçük'ün çalışmasında katılımcılara evlilik sürecinde karşılıklı istek ve talepler olarak bazı sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu kendilerini çağdaş, modern ve seküler bir çizgide tanımladıkları için bu gibi şeylerin çok fazla konuşulmadığını ve evliliklerinin normal kültürel kodlar çerçevesinde gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcılarda ise imam nikahı ve Dede nikahı gibi dini ritüellerin uygulandığı, bu ritüellerin de aileleri tatmin ve mutlu etmek için yapıldığı yanıtları dikkat çekmiştir. Bu açıdan evlilik yapan bireylerde evlilikle ilgili dini ritüellerin önemsenme durumu aile büyükleri kadar etkili olmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁵ Ayrıca bu tür evliliklerde Dede nikahının da kıyılması, Sünnilerle evliliğin düşkünlük sebebi sayıldığı düşüncesinin değişime uğradığını somut olarak göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Sonuç

Günümüz dünyasında karma evlilikler farklı din, dil ve etnik kökenden gelen bireylerin yapmış olduğu evliliklere işaret etmektedir. Bu tür evlilikler gerçekleşirken farklılıklardan kaynaklanan birtakım problemlerin yaşandığı yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Ancak geçmişe kıyasla bu tür evliliklerin daha fazla gerçekleştiği ve bu tür evliliklere gösterilen dirençlerde bir azalma

83 Bu çalışmalar için bk. Hamit Aktürk, *Modernleşen Alevilikte Dini Otorite*, (İstanbul: Hiper Yayın, 2020), 107; Abdullah Alperen, "Alevi(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler", *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 2/6 (2009), 76-82; Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 297.

84 Mehmet Ali Balkanlıoğlu, Duvar Toplumu, İslamofobyaya ve İç-Fobyaya: Alevi-Sünni Evlilikleri İç-Fobya Kırma İçin Bir Fırsat Olabilir mi?, *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1/2 (2013), 35-37.

85 Küçük, *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*, 187-190.

olduğu yine yapılan çalışmaların işaret ettiği bir noktadır. Bu değişimi gerçekleştiren birçok sebepten söz etmek mümkündür. Sekülerleşme sürecinin bu tür evlilikleri kolaylaştıran sebeplerden bir tanesi olduğu sıkça tekrarlanan bir argüman haline gelmiştir.

Ülkemizde karma evlilikleri yansıması açısından Alevi-Sünni evlilikleri önemli bir potansiyel taşımaktadır. Sosyolojik olarak iki farklı dini grup yapısına sahip olan Alevi ve Sünni grupların tarihsel yaşanmışlıklardan kaynaklanan politik, teolojik ve kültürel sebeplerden dolayı birbirlerine karşı besledikleri pejoratif bakış açısı, karşılıklı evlilikleri pek mümkün kılmamıştır. Ancak 1950'li yıllarla başlayan kentleşme süreci ile birlikte Alevi ve Sünni gruplar kent ortamında temas halinde yaşamaya başlamışlardır. Bu süreçle birlikte karşılıklı evlilikler artarak görünür bir hal almıştır.

Alevi-Sünni evliliklerinin gerçekleşmesinde sekülerleşme sürecinin etkili olup olmadığı veya bu tür evliliklerin bir sekülerleşme göstergesi olarak algılanıp algılanamayacağı problemi üzerine, bu tür evlilikleri konu alan çalışmalar incelenmiştir. Öncelikle kentleşme olgusunun bireyleri bizzat sekülerleştirdiği anlaşılmaktadır. Kent ortamının çoğulcu yapısı, farklı kültürlerle temas ve bireylerin kent ortamında daha özerk konumu, her türlü geleneksel bakış açısını aşındıran bir etki meydana getirmiştir.

Alevi-Sünni evliliği yapan bireylerin sekülerleşme sürecinden etkilendiğini gösteren birçok bulguya rastlanmıştır. Özellikle zaman içerisindeki bu tür evliliklerin görünürlüğündeki artış, bu noktaya işaret etmektedir. Yapılan çalışmalarda genel olarak bu tür evlilik yapan bireylerin dini grup aidiyetlerinin düşük seviyede olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca dini pratikleri yerine getirip getirmeme konusunda da bireylerin dini yaşantısının seküler bir çizgide olduğu saptanmıştır. Bu tür evlilik yapan birçok kişiye göre günlük yaşamında dine referans verilebilecek davranışları oldukça azdır. Bireylerin bu yönelimlerinin aile büyükleriyle farklılık göstermesi de kuşaklar arası değişimi göstermesi açısından önemlidir.

Alevi-Sünni evliliklerinin dini kurum ve otoritelerce onaylanıp onaylanmaması veya kişilerin evlilik kararlarını bu kurum ve otoritelere danışıp danışmadıkları konusunda da seküler bir çizginin hâkim olduğu tespit edilmiştir. Evlilik yapan bireylerin çoğunluğu böyle bir danışmaya ihtiyaç duymadıklarını açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Ayrıca dini otoritelerin bu tür evliliklere yönelik bakış açısında da bir değişim olduğu anlaşılmaktadır. Dede, müftü ve hocaların eskiye nazaran bu tür evliliklere olumsuz yaklaşmadıkları dahası bu evlilikleri destekledikleri tespit edilmiştir.

Tüm bu değerlendirmelerle birlikte Ertit'in iddia ettiği Türk toplumunun sekülerleştiği tezinin doğruluğu veya yanlışlığı bir yana, bu iddiasını desteklemek için gösterdiği Alevi-Sünni evliliklerinin ancak sekülerleşen bir

toplumda gerçekleşip artış göstereceğine dair argümanı, bu makale üzerinden doğrulanmıştır. Alevi-Sünni evliliklerini konu alan çalışmalardan elde edilen veriler bu görüşü desteklemektedir. Her ne kadar bu çalışmalarda sekülerleşme sürecini desteklemeyen evlilik örneklerine rastlansa da bu örnekler azınlıkta kalmaktadır. Sekülerleşme sürecinin geçmişe kıyasla kuşaklar arasındaki bütünsel bir değişimden ziyade nisbi bir değişimi ifade ettiği düşünüldüğünde, evlilik yapan bireylerde bu değişimin aile büyüklerine kıyasla yeni kuşaklarda gerçekleştiği açık bir şekilde anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Aktürk, Hamit. *Modernleşen Alevilikte Dini Otorite*. İstanbul: Hiperyayın, 1. Basım, 2020.
- Alparslan Özkan, Feyza Nur. *Sekülerleşmede Yeni Boyutlar: Dindarların Sekülerleşme Süreci*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Alperen, Abdullah. "Alevi(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler". *Değerler Eğitim Merkezi Dergisi* 2/6, (2009),76-82.
- Arabacı, Fazlı. *Türkiye'de Tetiklenen Fay Hattı Alevi-Sünni Farklılaşması*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Balkanlıoğlu, Mehmet Ali. "Alevi-Sünni Evliliklerinin Aile İlişkileri ile Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri ve Sosyal Damgalama". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62, (Ocak 2013), 163-182.
- Balkanlıoğlu, Mehmet Ali. "Duvar Toplumu, İslamofobyaya ve İç-Fobyaya: Alevi-Sünni Evlilikleri İç-Fobyaları Kırmak İçin Bir Fırsat Olabilir mi?". *Hünkâr Alevilik Bektaşılık Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/2, (2013), 27-39.
- Batur, Behçet. "Sekülerleşme Türkiye'de". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38, (Haziran 2015), 563-572.
- Bell, Daniel. "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion". *British Journal of Sociology* 28/4 (1977), 419-449.
- Berger, Peter – Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. Ankara: Atif Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Berger, Peter Ludwig. "Sekülerizmin Gerilemesi". *Sekülerizm Sorgulanıyor*. der. Ali Köse. İstanbul: Ufuk Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Bozkurt, Fuat. *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. New Jersey: Blackwell, 2002.
- Bryan, Wilson. *Religion In Secular Society*. London: Penguin Books, 1969.
- Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority". *Social Forces* 72/3 (March, 1994), 749-774.
- Cox, Harvey. *The Secular City : Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New Jersey:Princeton University, 1974.
- Cox, Harvey. *The Secular City*. NY: Collier Books, 1990.
- Çatak, Bilge Deniz. *Mezhep Farklılıklarının Eşler Arası İlişkilere Etkisi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çatlı, Gökçen. *İstanbul ve Nevşehir'de Alevi-Sünni Evliliklerinin Antropolojik Açından İncelenmesi*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Darende, Ömer Faruk. "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit. 49-70. Ankara: Kadim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Davie, Grace. "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britanya?". *Social Compass* 47/4 (1990), 455-469.

- Dellaloğlu, Besim F. "Laik ve Seküler'in Politik Teolojisi". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit. 31-47. Ankara: Kadim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ekinci, Yusuf. *Kürt Sekülerleşmesi Kürt Solu ve Kuşakların Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Ertit, Volkan, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı*. Ankara: Orient Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Ertit, Volkan. "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik". *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1, (Temmuz, 2014), 103-124.
- Ertit, Volkan. "Direnen Teori: Sekülerleşme". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit. 239-266. Ankara: Kadim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ertit, Volkan. "Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 41, (Temmuz, 2014), 1-8.
- Ertit, Volkan. "Türkiye'nin Sekülerleşme Pratiği". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit. 267-329. Ankara: Kadim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Güngör, Özcan. *Araf'taki Kimlik: Alevilik/Bektaşilik*. Ankara: Akasya Kitap, 1. Basım, 2007.
- Güngör, Özcan. *İki Dünya Bir Aile*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Hocaoğlu, Durmuş. "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi". *Türkiye Günlüğü Dergisi* 29, (Temmuz-Ağustos 1994), 44-71.
- Kalmijn, Matthijs. "Shifting Boundaries: Trends in Religious and Educational Homogamy". *American Sociological Review* 56/6, (1991), 786-800.
- Kızıloca, Berivan. *Strengths and Challenges of Alevi-Sunni Marriages in Turkey: A Qualitative Study*. İstanbul: İstanbul Bilgi University, Institute of Graduate Programs, Clinical Psychology, Master's Degree Program, 2022.
- Küçük, Tahir - Çoştı, Yakup. "Alevi-Sünni Evliliklerinin Karşılıklı İlişkilere Etkisi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık, 2023), 855-880.
- Küçük, Tahir. *Öteki ile Yaşamak Alevi-Sünni Evlilikleri*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London: Macmillan, 1967.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Salman, Cemal. *Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi ve Dönüşümü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- Sommerville, Charles John. "Stark's Age of Faith Argument and The Secularization of Things: A Commentary". *Sociology of Religion* 63/3 (2002), 361-372.
- Stark, Rodney - Bainbridge, S. William. *The Future of Religion-Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Toprak, Binnaz., Bozan, İrfan., Morgül, Tan., Şener, Nedim. *Türkiye'de Farklı Olmak*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2012.

- Türkdoğan, Orhan. *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Ülkücan, Gül Özateşler. vd. "Gruplar Arası Temas ve Çapraz Evlilikler: İzmir'de Alevi-Sünni Evlilikleri". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/1, (Nisan 2019), 1-24.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Wilson, Bryan Ronald. *Seküler Toplumlarda Din*. çev. Ömer Faruk Darende. Ankara: Pegem Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Önyargı*. Adana: Karahan Yayınları, 1. Basım, 2004.

Bir Mutasavvıf Gözüyle Burhân-ı Temânu': Mehmed Emin Üsküdârî'nin Risâle Müfrede li Burhâni't-Temânu' Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi

Burhân al-Tamânu' From A Sufi's Perspective: Critical Edition, Translation and Evaluation of Mahmad Amin Uskudârî's Booklet Named "Risâla Mufrada li Burhân al-Tamânu'"

Mustafa LEMSİ

Doktora Öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD. Candidate, Kastamonu University Institute of Social Sciences
Kastamonu/Türkiye
mustafalemsi@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1221-5063

Mustafa AYKAÇ

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kastamonu University Faculty of Theology Department of Kalam
Kastamonu/Türkiye
maykac@kastamonu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3126-1070

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 28.02.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 07.05.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 165-187

Atıf / Cite as

Lemsi, Mustafa – Aykaç, Mustafa. Bir Mutasavvıf Gözüyle Burhân-ı Temânu': Mehmed Emin Üsküdârî'nin Risâle Müfrede li Burhâni't-Temânu' Adlı Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 165-187.

Doi: 10.33460/beuifd.1444266

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.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayımlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: İslâm dininin en önemli inanç ilkesi Allah'ın eşi ve benzeri olmayan tek ilâh olduğunu anlatan tevhid ilkesidir. İslâmî bir disiplin olarak İslâm inancını ispat edip savunma görevini üstlenen kelâm ilminin de öncelikli görevi Allah'ın birliğini yani tevhidi delillerle ortaya koymaktır. İtikadı, nakil ve akıl bütünlüğünde ele alma çabasındaki kelâmcıların tevhid konusundaki öncelikli delilleri Kur'an'dan elde edilmiştir. Bu konuda kelâmcıların kullandığı deliller, Kur'an'ın da değindiği burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd delilleridir. Bu deliller, birden fazla ilâh olması durumunda bunların birbiriyle uyum veya çatışma içinde olup olamayacağını imkânı üzerine kurulmuştur. Çalışmamıza konu olan risâle, iki veya daha fazla sayıda ilâh olması durumunda bunların çatışma imkânı içinde olacağı ve bundan dolayı da evrende düzenin bozulacağı fikrinden üretilen burhân-ı temânu' delilini ele almaktadır. İslâm düşünce ekolleri arasında bu delilin kesinlik ifade edip etmediği konusunda görüş birliği yoktur. Şöyle ki klasik kelâm kitaplarında vazgeçilmez bir delil olarak yer alan bu delilin kesinliği konusunda felsefecilerle felsefî kelâm çizgisindeki kelâmcılar itiraz etmişlerdir. Bu itirazlar, burhân-ı temânu'un kesinlik ifade edip etmediği, tevhidi ispatlamada yeterli olup olmadığı ve delilin içeriği gibi hususlar etrafında toplanmaktadır. Tarihi süreçte konuyu farklı yönleriyle ele alan eserlerin yazılması, burhân-ı temânu' literatürünü oluşturmuştur. Bu konuda eser yazan ilim adamlarından biri de Mehmed Emin Üsküdârî'dir. Üsküdârî, Osmanlı Devleti'nde, duraklama dönemine denk gelen XVIII. yüzyılın tasavvufi ortamında yetişmiş bir kişidir. Üsküdârî, bu eserinde burhân-ı temânu' hakkındaki düşüncelerini kendine has üslûbuyla anlatarak bu delilin kesinlik ifade ettiğini savunmaktadır. Üsküdârî, burhân-ı temânu' delilini incelerken Teftâzânî'den yer yer alıntılar yaparak ona itirazlarını dile getirmektedir. Üsküdârî, Teftâzânî'nin burhân-ı temânu'un kesinlik ifade etmeyeceği ve bu delilden hareketle iki ilâhın varlığının âlemin fesadını gerektirmeyeceği görüşüne karşı çıkmaktadır. Bu makale, Mehmed Emin Üsküdârî'nin burhân-ı temânu' deliline bakışı ve bu delilin kesinliği konusundaki görüşünü belirleyip değerlendirme amacı taşımaktadır. Üsküdârî özelinde işlediğimiz burhân-ı temânu'un ne ifade ettiğine ve İslam kelâm düşüncesinde bu delil etrafında dönen tartışmalara değinilecektir. Burhân-ı temânu'un kesinlik ifade ettiği vurgusunun ne anlama geldiği ve Üsküdârî'nin özellikle Teftâzânî'ye karşı itirazlarına dikkat çekilecektir. Üsküdârî'nin bu konudaki risâlesini konu alan bu çalışma, bir mutasavvıfın kelâmî bir konuya bakış açısının öğrenilmesi bakımından da önem arz etmektedir. Bu sebeple onun burhân-ı temânu'u konu alan Risâle müfredi li burhânî't-temânu' adlı risâlesinin çalışılmasının kelâmî literatürde bir boşluğu dolduracağını düşünüyorum.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tevhid, Burhân-ı Temânu', Üsküdârî, Mutasavvıf.

Abstract: The most important belief principle of the Islamic religion is that Allah is the only god who has no equal. As an Islamic discipline, the primary task of the science of theology, which undertakes the task of proving and defending the Islamic faith, is to demonstrate the unity of God, that is, tawheed, with evidence. The primary evidence of the theologians, who strive to handle the belief in the integrity of holy texts and reason, regarding tawheed has been obtained from the Qur'an. The evidences used by theologians on this subject are burhân al-tamânu' and burhân al-tavârüd, which are also mentioned in the Qur'an. These evidences are based on the possibility that if there are more than one god, are they in harmony or conflict with each other. The booklet that is the subject of our study deals with the burhân al-tamânu', which is produced from the idea that if there are two or more gods, they will be in conflict and thus the order in the universe

will be disrupted. There is no consensus on whether this evidence is certain or not. With the Philosophers, theologians who accept the philosophical theological method have objected to the certainty of this evidence, which is included as indispensable evidence in classical theological books. These objections are raised in terms of whether burhân al-tamânu' expresses certainty, whether it is sufficient to prove tawhîd, and its content. In the historical process, the writing of booklets dealing with different aspects of the subject has created the literature of burhân al-tamânu'. One of the scientist who wrote booklet on this subject is Maḥmad Amin Uskudârî. Uskudârî is a person who grew up in the Sūfî environment of the 18th century, which coincided with the period of stagnation in the Ottoman Empire. In this work, Uskudârî explains his thoughts about burhân al-tamânu', in his unique style and argues that this evidence expresses certainty. While examining the evidence of burhân al-tamânu', Uskudârî expresses his objections by quoting al-Taftâzânî from time to time. Uskudârî opposes al-Taftâzânî's view that the evidence of tamânu' does not express certainty and based on this evidence, the existence of two gods does not require the corruption of the universe. This article aims to determine and evaluate Maḥmad Amin Uskudârî's perspective on the burhân al-tamânu' evidence and its conclusiveness. We will delve into what the burhân al-tamânu' signifies specifically within the context of Uskudârî's work, as well as the debates surrounding this evidence in Islamic theological thought. Emphasis will be placed on understanding the significance of the assertion that burhân al-tamânu' is conclusive and on highlighting Uskudârî's objections, particularly those directed towards al-Taftâzânî. This study, which is about Uskudârî's booklet on this subject, is important in terms of learning a Sufî's perspective on a theological subject. For this reason, we think that studying his booklet named as Risâla mufrada li burhân al-tamânu', which is about burhân al-tamânu', will fill a gap in the Kalâm literature.

Keywords: Kalâm, Tawhîd, Burhân al-Tamânu', Uskudârî, Mystic.

Extended Summary

The most important belief principle of Islam is monotheism. As an Islamic discipline, the primary duty of theology is to reveal the existence and unity of Allah with evidence. The evidence used by theologians to prove that Allah is the only God is burhân al-tamânu' and burhân al-tawârud, which are also mentioned in the Qur'an. These evidence are based on whether there is more than one god, whether they are in harmony or conflict with each other.

In this study, the treatise by Mahmad Amin al-Uskudârî (d. 1149/1736), addressing the concept of burhân al-tamânu', is examined and discussed. His full name is Maḥmad Amin Maḥmad b. Abd al-Ḥay b. Ibrâhîm al-Uskudârî and it is not clear where and when the author was born. al-Uskudârî is the son of Ebu al-Su'ûd Mahmad Efendi (d. 1100-1689) and the great-grandson of Aziz Maḥmûd al Hüdâyî (d. 1038/1628). al Uskudârî is a scholar who has written books in many branches of religious science such as kalâm, tafsîr, philosophy, logic, fiqh, Arabic language and astronomy. His works are mostly commentaries and treatises. Uskudârî is a sūfî personality and he reflected his this sūfî personality in his works. In terms of belief, he accepted Mâturîdism. However, we see that he sometimes accepts the views of Ash'arism and sometimes the views of Mâturîdism. This shows that he has a supra-sectarian attitude.

The treatise that is the subject of our study is Uskudārī's treatise named *Risāla mufrada li burhān al-tamānu'*. This treatise is in the Kemankesh Abd al-Qādir Amin Khoca collection of the Istanbul Hacı Selim Ağa Manuscript Library with the number 00556/003. As far as we can determine, there is no other copy. This treatise is in the third place among the treatises in a magazine. The treatise consists of two leaves and sixty-two lines. When *Risāla mufrada li burhān al-tamānu'* is compared with the manuscripts of Uskudārī's other works, it is seen that the handwritings are similar. In addition, the writing style in the explanations on the side of the page is similar to the line of the treatise text. This shows us that the author himself wrote this treatise.

Theologians use the evidence of *burhān al-tawārud* and *burhan al-tamanu'* regarding the unity of Allah. In the evidence of *burhān al-tawārud*, if there is more than one deity, the harmony of these deities is evaluated. *Burhān al-tamānu'* is evidence described in the Qur'an: "If there were gods other than Allah in the earth and the sky, the earth and the sky would be corrupt" (*al-Anbiyā* 21/22). In addition to this verse, the verses *al-Ra'd* 13/16, *al-Isrā* 17/42 and *al-Mu'minūn* 23/91 also express the same thing with different words. These verses state that if there is more than one god, the order that we currently observe in the world will be disrupted. Because the most basic feature of being a god is to do whatever he wants without any limitations. In this case, the conflict between these gods will be inevitable. If it is assumed that these gods agree among themselves, the idea of a single god is reached by saying that whichever god's opinion is agreed upon will be the real god, and that the others cannot be gods because they are ineffective.

We see that the early theologians accepted that *burhān al-tamānu'* was conclusive evidence. *Māturīdī* and *Ash'arī* also defended the certainty of this evidence, and many later theologians accepted this issue. Philosophers and theologians of the period of philosophical theology have accepted that this evidence is not conclusive evidence. *Ibn Rushd* and *Taftāzānī* were the prominent ones who claimed that this evidence was not conclusive. *Taftāzānī* says that this verse in the *Anbiyā Sūrah* is only suitable evidence to convince the masses. He also states that the necessity that the existence of two gods would disrupt the order of the universe is based on custom as a general acceptance regarding human life. Thus, he thinks that this is only unreliable evidence that aims to persuade and manipulate large audiences. Because although there may be situations such as conflict and victory between two rulers in the visible world, the opposite situation may also be valid. In other words, it is wrong to evaluate the existence of two gods in terms of conflict and victory.

Molla Aḥmad al-Cunaydī (d.1284/1867), 'Abd al-'Aziz b. Aḥmad al-Farhārī (d. 1239/1823) and 'Alā al-dīn al-Bukhārī (d. 841/1437) are known as scholars who accepted this view of *Taftāzānī*. *Ahmad b. Mūsā al-Hayālī* (d. 875/1470), *Kamāl al-dīn Ibn al-Humām* (d. 861/1457), *Abd al-latif b. Mohammad al-Kirmānī* (d. IX/XV. century?) opposed *Taftāzānī*'s view. And they argued that *burhān al-tamānu'* was definitive evidence.

Mahmad Amin Uskudārī, as a Sufi scholar, opposes *Taftāzānī*'s views in this treatise. We think that this study will fill a gap in the theological literature.

Giriş

Mehmed Emin Üsküdârî ve Temânu' Risâlesi

Tam adı Mehmed Emin b. Mehmed b. Abdülhayy b. İbrâhim Üsküdârî olan müellifin nerede ve ne zaman doğduğu net olarak bilinmemektedir. Dedesi ve babası ile ilgili bilgilerdeki karışıklıklar sebebiyle doğum yerine dair farklı çıkarımlar olduğu görülmektedir.¹ Kaynaklarda babasının Abdülhay Efendi olduğu kaydedilmişse de aslında Abdülhay Efendi onun dedesidir. Abdülhay Efendi ise Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) torunudur. Bu durumda Üsküdârî, Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin torununun torunu olmaktadır. Babası Ebussuûd Mehmed Efendi olup müderris ve kadılık görevlerinde bulunmuş ve Ankara'da kadı iken 1100/1689 yılında vefat etmiştir.² Üsküdârî Mehmed Emin ise *Şerhu Tehzîbi'l-mantık* isimli eserini yazdıktan sonra (1149/1736) yılında Üsküdar'da vefat etmiştir. Mezar taşında "Ma'dinu'l-fazli ve'l-edeb" (fazilet ve edebın kaynağı) şeklinde bir ibare yazılmış olup, bu ibarenin ebced hesabına göre hicrî 1149'a denk gelmesi, onun vefat tarihinde farklı ihtimalleri ortadan kaldırmaktadır.³ Üsküdârî kelâm, tefsir, felsefe, mantık, fıkıh, Arap dili ve belâgatı, astronomi gibi birçok ilim dalında eser telif etmiş olan velûd bir âlimdir. Eserleri çoğunlukla şerh ve haşiye türü risâlelerdir.

Üsküdârî, sûfi bir kişiliğe sahip olup ilk olarak Şeyh Murad Nakşibendî'ye (ö. 1154/1741), sonrasında Şeyh Osman Mevlevî'ye (ö.1109/1729-30) son olarak da Celvetiyye tarikatına intisap etmiştir.⁴ Tasavvufa olan bu meylini eserlerine de yansıtmıştır. İtikatta Mâtürîdî olmasına rağmen kelâma dair konularda kimi zaman Eş'arîliğin kimi zaman ise Mâtürîdîliğin görüşlerini benimsemesi mezhepler üstü bir tavrı olduğunu göstermektedir.⁵ Fikhî konularda ise Hanefî mezhebinin görüşlerini aktarırken "ashâbımız", "delilimiz" ve "bize göre" gibi tabirleri kullanması, Şafîî mezhebinin görüşlerini ise "Şafîî'ye göre şöyledir" gibi ifadelerle aktarması onun fıkıh mezhebinin Hanefîlik olduğunu göstermektedir.⁶

1 Kamuran Gökdağ - Mehmet Zahit Tiryaki, "Üsküdârî, Mehmed Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/633; Mehmed Emin Üsküdârî, *Telhisu Tehâfütü'l-Hukemâ fi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ (Eleştirmeli Metin - Çeviri)*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Kâmuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 25-26; Mehmet Zahit Sezer, *Mehmed Emin Üsküdârî'nin "Şerhu Mebhasi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid" İsimli Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 7.

2 Saliha Kır, *Mehmed Emin Üsküdârî ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye fi İlmi'l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili* (Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 20; Sezer, *Mehmed Emin Üsküdârî'nin "Şerhu Mebhasi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid" İsimli Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Tahlili*, 6.

3 Üsküdârî, *Telhisu Tehâfütü'l-Hukemâ fi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ (Eleştirmeli Metin - Çeviri)*, 33; Sezer, *Mehmed Emin Üsküdârî'nin "Şerhu Mebhasi'l-İlm min Şerhi'l-Akâid" İsimli Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Tahlili*, 7.

4 Üsküdârî, *Telhisu Tehâfütü'l-Hukemâ fi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ (Eleştirmeli Metin - Çeviri)*, 27.

5 Üsküdârî, *Telhisu Tehâfütü'l-Hukemâ fi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ (Eleştirmeli Metin - Çeviri)*, 31. Kâside-i Nuniyye Şerhi'nde bu tür bir Eş'arî ve Mâtürîdîlik üstü anlayışı görmekteyiz. Zira yer yer Eş'arî sıklıkla da Mâtürîdî'nin görüşlerini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Mesela; onların fiileri hususunda Eş'arîliğin görüşünü benimser ve yine hüsn kubuhun akıl ile mi yoksa nakil ile mi bilineceği tartışmasında Eş'arî'nin görüşünü tercih etmektedir. Bk. Kır, *Mehmed Emin Üsküdârî ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye fi İlmi'l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili*, 102-103.

6 Ömer Türkmen, *Mehmed Emin el-Üsküdârî'nin "Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr" Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 40.

Mehmed Emin Üsküdârî farklı disiplinlerde birçok eser telif etmiş olup hakkında modern dönemde tez ve makale şeklinde çok sayıda çalışma vardır. Bu çalışmalar arasında Üsküdârî'nin hayatı ve eserlerine dair içerdiği bilgiler bakımından kıymeti haiz olan Gökdağ'ın hazırladığı eseri zikretmeden geçmemek gerekir.⁷

Çalışmamıza konu olan risâlenin nüshası, İstanbul Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesinin Kemankeş Abdülkâdir Emin Hoca koleksiyonunda 00556/003 numara ile yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla risâlenin başka bir nüshası bulunmamaktadır. Bu risâle, bir mecmua içinde bulunan risâlelerin üçüncüsüdür. Mecmûanın zahriyesinde risâlenin adı, *Risâle müfrede li-burhânî't-temânu'* şeklinde yazılmıştır. Ayrıca burada eserin Üsküdâr Vâlide Atîk Camii'ne vakfedildiğine dair bir vakıf mührü de yer almaktadır. Bu vakıf mührü zahriye ile sınırlı kalmayıp risâlenin de içinde bulunduğu mecmuanın muhtelif yerlerinde bulunmaktadır. Bunun yanında risâle iki varak ve altmış iki satırdan oluşmaktadır. Derkenarda Üsküdârî'nin açıklamaları ve değerlendirmeleri yer almaktadır. Üsküdârî yer yer kendi metni üzerindeki açıklamalarına derkenarlarda işaret ederken, bu açıklamalarını kimi zaman ok işareti kimi zaman da rumuzlar kullanarak belirtmiştir. Hem derkenarlarda hem de risâlenin ana metninde kimi yerlerde karalamalar da bulunmaktadır.

Risâle müfrede li-burhânî't-temânu', Üsküdârî'nin diğer eserlerinin yazmalarıyla⁸ karşılaştırıldığında el yazılarının benzerlik gösterdiği görülmektedir. Ayrıca derkenarda yer alan açıklamalardaki "minhu" ifadeleri risâle metninin hattı ile benzerlik göstermektedir. Bu da risâlenin müellif nüshası olduğunu göstermektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin tek nüshası bulunması sebebiyle çalışma bu risâle üzerinden gerçekleştirilmiştir. Risâlenin kayıt altında bulunan nüshasına dipnotlarda "م" harfiyle işaret edilmiştir. Derkenardaki minhûvât türünden notlar ve metin içindeki satır aralarında bulunan notlar tespit edilip dipnota eklenmiştir. Ayrıca müellifin ifadesi olmayan ifadeler ve varak numaraları köşeli parantez ile belirtilmiştir. Bunun yanında eserin tercümesi de yapılmıştır.

1. Allah'ın Birliğini İspat Açısından Burhân-ı Temânu' ve Değeri

İslâm'ın en önemli ilkesi "tevhid"dir. Arapça bir kelime olan tevhid, "v-h-d" kökünden türemiş olup lugatta "bir şeyin tek olduğuna hükmetmek" ve "bir şeyin tek olduğunu bilmek" mânalarına gelmektedir. İstîlâhî ve şer'î olarak ise tevhid, "Allah'ın zatında ve sıfatlarında tek olduğuna, herhangi bir ortağının bulunmadığına iman" demektir. Bu kelime ayrıca ilâhî zâtı, tüm olumsuz

7 Üsküdârî, *Telhisu Tehâfütü'l-Hukemâ fi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ (Eleştirmeli Metin - Çeviri)*, 34-42.

8 Bk. Mehmed Emin Üsküdârî, *Şerhu'l-berâhîni'l-ğamseti'l-meşhûra fi'l-ğikmeti li-isbâti tenâhi'l-Eb'âd ve buğlâ-ni't-telselsül me'a es'iletihâ ve ecvibetihâ* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 321), 1a-9b.

tasavvurlardan tenzih etmek mânasına da gelmektedir.⁹ Allah'ın bir olması (vâhid, tek) O'nun nefy ve ispat cihetiyle tenzih edilmesi gereken her şeyden ayrı tutulması ve kendisiyle kâim sıfatlarının varlığını kabul etmek bakımından, ortağının olmaması demektir. Diğer yandan burada "vâhid, bir" olmasından anlaşılması gereken şey, parçalara ayrılamayan "bir" şeklindeki bir mâna olmamalıdır. Zira şayet vâhid kelimesi, parçalara ayrılamayan anlamıyla Allah için kullanılacak olsa bu yönüyle herhangi bir övgü taşımayacaktır. Çünkü "cüz-i lâ yetecelezz" denilen maddenin en küçük yapı taşı da bu anlamda vâhid kabul edilmekte ve bu yönüyle herhangi bir övgü hak edecek bir durum söz konusu olmamaktadır. Burada vâhid ile kastedilmesi gereken mâna, yüce Allah'ın sıfat ve zâtında ortağı olmayan mânada "vâhid, bir" olduğu tarzındaki bir kasıt olmalıdır. Zira vâhid kelimesi ancak bu anlamıyla övgü ifade etmektedir.¹⁰

İtikâdî mezhepler arasındaki anlayış farklılığının ortaya çıktığı ve en büyük ayrılıkların yaşanmasına sebebiyet veren meselelerden biri de kuşkusuz tevhid başlığı altında ele alınan zât-sıfat meselesi olmuştur. Mu'tezile, sıfatların zât ile kâim olan mânalar olduğunu reddederek, sıfatların O'nun zâtının aynı olduğu şeklinde bir anlayışa gitmiştir. Onların bu yaklaşımı, hasımları tarafından sıfatların iptali şeklinde anlaşılmıştır. Buna mukabil Ehl-i sünnet kelâmcıları ise sıfatların zât ile kâim kadim mânalar olduğunu, bu türden kadim sıfatları ispat etmenin Mu'tezile'nin iddiasının tam aksine tevhid ilkesine herhangi bir zarar vermeyeceğini dile getirmişlerdir. Başka bir ifadeyle Sünnî paradigmaya göre bahse konu sıfat anlayışı, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi "taaddüd-i kudemâ" yani ezeli varlıkların çokluğu problemine mahal vermemektedir.¹¹

Zât, sıfat ve fiillerde bir (tek) olmayı ifade eden tevhid, Allah'ın âlem ile olan ilişkisi neticesinde bir ilâhın gerekli olup olmaması meselesini gündeme getirmektedir. Zira bir şeyin meydana gelmesinde tek bir ilâhın dışında başka bir ilâhın olması halinde birbirine engel olma durumu söz konusu olmaktadır. Bu surette de iki ilahtan birinin acizliğini gerekli kılabacak bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bu nedenle tevhid ilkesi ışığında aciz olanın ilah olma vasfını haiz olamayacağı sebebiyle tek bir ilâhın var olması gerekli olacaktır.

Kelâmcıların Allah'ın birliği konusunda kullandıkları delillerden ikisi de burhân-ı tevârüd ve burhân-ı temânu' delilleridir. Burhân-ı tevârüd delilinde birden fazla sayıda ilâh bulunması durumunda bu ilâhların uyum halinde olma durumları değerlendirilir. Buna göre bir makdûr, aynı anda iki veya daha fazla ilâhın etki etmesiyle yaratılamaz. Bu durumda bir makdûr olarak âlem, ya

9 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 69; Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18.

10 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûl'l-İmamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 277.

11 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerh'ul-Mevâkif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/77-82.

bu ilâhların iş bölümü yapmaları yoluyla ortaklaşa yaratılmıştır ya da önce bu ilâhlardan biri yaratmış sonra diğeri yaratılan âlemi yok edip tekrar yaratmıştır. İlk durumda bu ilâhların hiçbirinin âlemi tek başına yaratamadığına hükmedilir. İkinci durumda ise mevcut âlemi yok edip tekrar yaratmanın hâsılı tahsil etme anlamına geleceği ve bir ilâhın böyle abes bir işle uğraşmayacağına hükmedilerek ilk yaratanın ilâh olacağı, diğerlerinin ise ilâh olmayacağına hükmedilir ve âlemin tek ilâh tarafından yaratıldığı sonucuna varılır.¹²

Burhân-ı temânu' ise şu âyette ifadesini bulan bir delildir: "Eğer yer ve gökte Allah dışında ilâhlar var olsaydı, her ikisi de (yer ve gök) fesada uğrardı" (el-Enbiyâ sûresi 21/22).¹³ Bu âyet referans alınarak birden fazla sayıda ilâhın var olması durumunda âlemde şu an müşahede ettiğimiz düzen ve intizamın, bu ilâhların bir gün çatışabileceği imkânından yola çıkılarak bozulacağına hükmedilmektedir. Çünkü ilâh olmanın en temel özelliği, sınırlanma olmaksızın dilediğini yapmaktır. Eş deyişle "fâil-i muhtâr" olma özelliği, ilâh algısının olmazsa olmaz bir hususiyetidir. Böyle bir durumda sonsuz yetkiye sahip bu ilâhların bir gün çatışma imkânı bulunmaktadır. Çatışma gerçekleştiğinde ise muhtemel şıklar imkânsızlığa kapı araladığı gerekçesiyle elenir ve çözümün ancak tek bir ilâhın kabulüyle mümkün olduğu sonucuna varılır. Bu ilâhların aralarında anlaşmalarının varsayılması durumu da bir çözüm olmadığı belirtilir. Çünkü bir anlaşma varsayıldığında hangi ilâhın görüşü üzerinde anlaşılırsa onun gerçek ilâh olacağı, diğerlerinin etkisiz olmaları sebebiyle ilâh olamayacakları söylenerek tek ilâh fikrine ulaşılmaktadır.

Temânu' delilinin temel düşüncesi iki ilâh arasındaki ilişkinin nasıl olacağı üzerinden değerlendirilmiştir. İki ilâhın varlığı üzerinden işlenen bu delilde iki ilâhın arasındaki ilişkiler de aşağıdaki gibi olmaktadır:

- Ya her ikisi de yaratmaya kâdir olur,
- ya her ikisi de kâdir olmaz,
- ya da birisi kâdir olur diğeri olmaz.¹⁴

Yukarıda sayılan ilk şıkkın sonucunda hem varlığı hem de yokluğu irade etmek neticesi çıkar ki böyle bir şeyin olması imkânsızdır. Zira bir şeyin aynı anda hem var olması hem de yok olması gibi bir durum imkânsızdır. İkinci şıkkın neticesi ise açık olarak ikisinin de iradesinin gerçekleşmemesi şeklinde tezahür etmektedir. Böyle bir durumda ise her iki ilâhın da acizliği ortaya çıkmaktadır ki aciz olan, olamaz. Geriye kalan son şıkta ise ilâhlardan birinin iradesinin gerçekleşmesi tek makul seçenek olarak belirmektedir. İradesi yerine gelmeyen ikinci ilâh ise aciz

12 el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/70-76.

13 Bu âyetin yanı sıra er-Ra'd sûresi 13/16, el-İsrâ sûresi 17/42 ve el-Mü'minûn sûresi 23/91 âyetleri de farklı lafızlarla aynı hususu ifade etmektedir

14 Ebu'l-Muîn Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 109-110; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 90.

kaldığından ilâhlığı söz konusu olmamaktadır. Sonuç olarak ilâhların birden çok olması mümkün görünmemektedir. Başka bir ifadeyle iradesi gerçekleşen ilâh, yalnızca tek olan Allah olmaktadır.¹⁵

2. Burhân-ı Temânu'un Kesinliği Meselesi

Burhân-ı temânu'un kati bir aklî delil olup olmadığı konusu ihtilafıdır. Bu delilin kesin bir aklî delil olduğunu savunanların yanında onu eleştirenler de olmuş, kimileri tarafından da bu delilin iknâî/hatâbî olduğu savunulmuştur. Sözlükte "bir topluluğa hitap etmek" anlamına gelen hatâbe (hatâbet), mantık ve kelâm terimi olarak "zanniyât veya makbûlâta dayanan öncüllerle oluşturulan kıyas" diye tanımlanır.¹⁶ Hatâbî deliller, zorunlu bilgi ifade eden kesin aklî delilleri (burhân) anlamaktan âciz olan halk kitlelerini ikna etmek amacıyla kurulmuş kıyaslardır. Bu tür istidlâlin asıl işlevi, insanları inanç hususunda aydınlatmak, fikirlerinin değiştirilmesini sağlamak, kötülüklerden uzaklaştırıp fazilete yöneltmektir.¹⁷ İslâm filozoflarının yanında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi müteahhir dönem kelâm âlimleri de genellikle naklî delillerin hatâbî karakter taşıdığını kabul etmişlerdir.¹⁸ Zira Râzî'ye göre naklî deliller, dil ilimlerine dayanmaktadır ve dil ilimleri de yöntemleri gereği zan içermektedir. Böylece naklî deliller zan ifade etmekte, aklî deliller de kesinlik ifade etmektedir.¹⁹ Teftâzânî de Râzî'nin söylediklerine benzer ifadeler kullanmaktadır. O da Râzî gibi aklın asıl, naklin ise fer' olduğunu vurgulamaktadır. Akıl ile nakil çeliştiğinde aklın takdim edilmesi gerektiğini, naklin zan, aklın ise kesinlik ifade ettiğini vurgulamaktadır.²⁰ Bu durumda akıl ile nakil çeliştiğinde nakil te'vil edilir.²¹ Zan ifade eden delil, kesin olan delil ile çelişmez.²² Bu ilke Râzî sonrası tüm mütekellimlerce temel bir esas olarak kabul edilmiştir.

Muhatabı ikna ve hasmı ilzam etmek üzerine kurulmuş aklî delillere zannî delil ismi verilmiştir. Naklî deliller ise sübût ve mânaya delâletleri açılarından değerlendirilmiştir. Bu cihetlerden (sübût ve mânaya delâlet) herhangi birinin kesin olmaması sonucun da zannî olmasına sebep olmaktadır. Bu mânada naklî delillerin tek başlarına kesinlik ifade etmediği ancak zan ifade edecekleri söylenmiştir.²³

15 Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 109; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 90; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'idü'n-Neseîyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2014), 49.

16 İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunkaya, *Örneklerle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 135.

17 Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 99; Emiroğlu - Altunkaya, *Örneklerle Mantık Sözlüğü*, 135.

18 Yusuf Şevki Yavuz, "Hatâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/443.

19 Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âlimu uşûli'd-dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Beyrüt, ts.), 25.

20 Mehdi Cengiz, "Dilde Kesinlik Konusunda Molla Gürânî'nin Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* VIII/2 (2021), 142-143.

21 Sa'düddin Teftâzânî, *El-Makâsîd (Kelâm İlminin Maksatları)*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 122.

22 Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/137.

23 Yavuz, "Delil", 9/137.

Kati delil ise asla şüphe ve tereddüde mahal vermeyecek derecede açık ve doğruluğu kesin olarak bilinen delildir. Örneğin “Kıbrıs bir adadır” hükmü kesin bir tasdiğe/yargıya dayanıp gerçeğe de uygun olduğu için yakîn/kesin bilgi ifade etmektedir. Yakîniyyât, bedîhî ve nazarî olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu ikisi de kendi içerisinde bedîhiyyât/evveliyât, fitriyyât, müşâhedât, hadsiyyât, mücerrebât ve mütevâtirât olmak üzere altı kısma ayrılmaktadır.²⁴

İlk dönem kelâmcılarının burhân-ı temânu’un kat’î/kesin bir delil olduğu görüşünde olduğunu görüyoruz. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Eş’arî (ö. 324/935-36) bu delilin kesinliğini savunmuşlar, bu husus sonraki kelâmcılar tarafından da kabul edilmiştir.²⁵ Bu âlimlerin söz konusu kanaatlerini birtakım temel postulatlar/prensiplere dayandırdıkları görülmektedir. Bunlar, zıtların birleşmesinin veya aynı anda hem var hem de yok olmalarının mümkün olmadığı, bir tercih edici/müreccih olmadan tercihin olmayacağı, ilâhlardan birinin bir şeyi dilemesinin diğerinin bunun zıddını dilemesine engel olacağı ve bunun ilâhlar için acizlik ifade edeceği, noksanlık ifadelerinin ilâhlar için söylenemeyeceği şeklindeki temel prensiplerdir.²⁶

Felsefeciler ile felsefî kelâm dönemi kelâmcıları ise bu delilin iknâî bir delil olduğunu savunmuşlardır. Bu delilin kesinlik ifade etmediğini öne sürenlerin başında İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve Teftâzânî gelmektedir. İbn Rüşd, burhân-ı temânu’ konusunda Eş’arîler’in delillerini yeterli bulmaz ve bu delilin zayıflığına işaret eder. Zira ona göre, görünen âlemde de müşahade ettiğimiz üzere iki irade sahibinin ittifak etmesi de ihtilaf etmesi de aklen mümkündür. İttifak etmek ise ihtilaf etmenin aksine ilâhlık vasfına daha layıktır. İki ilâh, âlemin yaratılması üzerine ittifak ettiklerinde yaratmaya konu olan bir nesnenin yaratılmasında ittifak etmiş iki yaratıcı olacağını söyler. İbn Rüşd, ayrıca ilgili âyetin kesinlik ifade etmediğini avamı da ikna edemeyecek kadar kapalı olduğunu söylemektedir.²⁷

Burhân-ı temânu’ delilini yeterli bulmayan Teftâzânî de Allah’ın birliğine dair ortaya atılan bu delilin zayıf olduğunu öne sürmektedir. Zira o, Enbiyâ sûresindeki mezkûr âyetin iknâî yani halk kitlelerinin ikna edilebileceği bir delil olduğunu söylemektedir. Ayrıca iki ilâhın varlığının âlemin düzenini bozacağına dair gerekliliğin insan hayatına dair oluşmuş bir genel kabul olarak örfe dayandığını dile getirmektedir. Böylece bu delilin ancak *hatâbiyyât*tan sayıldığını yani geniş halk kitlelerini ikna etmek ve yönlendirmek maksatlı bir

24 Emiroğlu - Altunkaya, *Örneklerle Mantık Sözlüğü*, 326-328.

25 İmam Mâtürîdî, iki ilâhın varlığının rab olma vasfını ortadan kaldırdığını zira bu durumda acziyet ve bilgisizlik durumu ortaya çıkacağını bildirmektedir. Meselenin ayrıntısı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 90-95; Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş’arî, *el-Lûma’ fî’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, thk. Hamude Garabe (el-Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Turâs, ts.), 21-22.

26 İsmail Şık, “Burhan-ı Temanu’ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Haziran 2010), 24.

27 Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici’l-edille*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vihdeti’l-Arabiyye, 1998), 123-125.

delil olduğunu vurgulamaktadır. Zira görünen âlemde iki hükümdar arasında bir çatışma ve galip gelme gibi durumlar yaşansa da bu durum sadece görünen âlemi ilgilendiren bir husustur. Yoksa iki ilâhın varlığını çatışma ve galip gelme açısından değerlendirmek yanlıştır.²⁸

Teftâzânî birden fazla ilâh olması durumunda âlemde müşahede ettiğimiz düzenin bozulacağına dair düşünceye bu ilâhların bu düzen üzere ittifaklarının mümkün olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır. Bu ilâhlar arasında ihtilafın gerçekleşeceği kabulü iknâidir. Çünkü böyle bir durumda düzenin bozulacağına ve bozulmayacağına dair kesinlik yoktur. Her iki ihtimal de mümkündür. Çatışma ve temânu' mümkün olunca âlemin meydana gelmesi de gelmemesi de mümkündür. Dolayısıyla ilâhların birden çok olma durumunda âlemin var olmasının mümkün olmadığına dair kanaat de yanlıştır.²⁹ Sonuç olarak Teftâzânî'ye göre Allah'ın birliğine dair getirilen temânu' delili zayıf ve aklen böyle bir zorunluluk da bulunmamaktadır. Akıl birden fazla yaratıcı olmasını aklen mümkün görmektedir.³⁰

Molla Ahmed el-Cüneydî (ö.1284/1867), Teftâzânî'nin görüşünün bu âyetin zannî bir delil ifade ettiği, kesin bilgi ifade etmediği yönünde olduğunu belirterek bu konuda ona katıldığını belirtmektedir. Ona göre de iki ilâhın varlığı durumunda âlemin fesada uğraması şeklindeki gereklilik insanların örfüne dayanmaktadır. Bu surette iki ilâhın varlığının âlemin fesada uğramasını gerektirmesini kapsayan delil de iknâî delil olmaktadır. Zira örfe dayanan hükümler kati delil mesabesinde olamaz.³¹ Abdülaziz el-Ferhârî (ö.1239/1823) de Teftâzânî'nin ilgili âyetin iknâî olduğuna dair değerlendirmelerini sahiplenir tarzda yorumlarda bulunmuştur. Ferhârî'ye göre de bu âyetin lafzı zannî olup, bu âyete zannî/iknâî delil denmiştir. Zira âyet, delilin külfetine katlanamayacak olanları ikna etmektedir.³² Ayrıca Ferhârî'ye göre, her ne kadar âyetin iknâî olduğunu söylemek âyete karşı işlenmiş bir haksızlık olarak telakki edilse de esasında böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle o, âyetin katilik değil de zannîlik ifade etmesi âyetin kıymetine ve biricik oluşuna bir hâle getirmediğini dile getirmektedir. Bunun yanında mümin bir kimsenin bu âyetin kesin bir delil olmasını arzulayacağını söyleyerek, mümin bir vicdanın âyete bu türden bir yaklaşımı da kabul edemediğine vurgu yapmaktadır.³³

Müteahhirûn dönemi âlimlerinden burhân-ı temânu'un kesinlik taşıdığına yönelik görüşler ortaya koyanlar da olmuştur. Bu isimler genel olarak Teftâzânî

28 Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*, 48-49.

29 Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*, 48-49.

30 Fatih İbiş, "Temânu' Dışında Alternatif Bir Tevhit Delili: Mekânsızlıkta İki Mekânsız Tanrı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader XXI/2* (2023), 828.

31 Cüneydî Molla Ahmed, *Hâşiyetü Molla Ahmed alâ şerhi'l-akâ'id". Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye alâ şerhi'l-akâ'id'i'n-Nesefiyye.*, nşr. Abdülkerim (Mektebe-i İslamiyye Mizânü Markib, 1392), 89.

32 Muhammed Abdülaziz el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, thk. Muhammed Yakub Reşid vd. (Karaçi-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2015), 165.

33 el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, 167.

üzerinden bir eleştiri gerçekleştirmişlerdir. Bu hususta Şemseddin Ahmed b. Musa el-Hayâlî (ö. 875/1470), Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve Abdüllâtîf b. Muhammed el-Kirmânî (ö. IX/XV. asır?) öne çıkan isimlerdir.

Bunlardan Hayâlî'ye göre bu ilgili âyet, mutlak manada yaratıcının birden çok olması olarak anlaşılırsa, bu âyet iknâî bir delil olur. Ancak âyetin zahiri gökyüzünde ve yeryüzünde müessir olan yaratıcının birden çok olmasını nefyetmektedir. Böylelikle iki ilâhın varlığının âlemin fesada uğramasını gerektirmesi kesinlik taşımaktadır. Zira yeryüzünün ve gökyüzünün yaratılmasında iki müessir yaratıcı olsaydı, bu görünen âlem tümünden yaratılmaz ya da bir kısmı yaratılırdı. Bu takdirde de iki ilâhın tesiri ya her biri tek başına bir şey üzerinde ya da ayrı ayrı farklı şeyler üzerinde veyahut da biri bir kısmını biri de bir diğer kısmını irade edecek şekilde parça parça olurdu. Ancak bunların üçü de imkânsızdır. Zira birincisinde tevârüd (iki iradenin bir mevcutta çakışması) meydana gelmektedir. İkinci ve üçüncü durumda ise temânu'un gerçekleştiği ve temânu'un da imkânsız olmasından dolayı iki ilâhtan birinin yaratıcı olamayacağını söylemektedir. Sonuç olarak da ona göre âlemin yok olması gerekmektedir.³⁴

İbnü'l-Hümâm da Teftâzânî'ye karşı çıkararak bu âyetin kesinlik ifade ettiğini, zan ifade etmediğini söylemektedir. Bunun yanında o, ilâhların birden çok olmasını bir şehirde iki hükümdarın olmasına benzetmektedir. O, "İki hükümdarın bir şehirde anlaşması mümkün değilken, ayrıca her biri tek olmayı arzularken bu durum iki ilâh arasında nasıl farklı olabilir?" demektedir. Ayrıca mezkûr âyetin işaret ettiği delilin, halkı ikna edici değil, kesinlik ifade eden bir delil olduğunu da dile getirmektedir.³⁵

Kirmânî, Teftâzânî'yi küfürle itham edecek bir şekilde eleştirmiş ve bu hususta *Risâletü't-tevhîd* adlı bir risâle de kaleme almıştır. Teftâzânî'nin âyetin iki ilâhın varlığını iptal etmediği yönündeki açıklamasının âyetin mânâsını değiştirmek anlamına geldiğini söylemiştir. Kirmânî'ye göre Teftâzânî, âyetin iknâî olduğunu söyleyerek hem aklen hem de naklen ilâhların çokluğunu iddia etmiş ve fâsîd aklına müracaat ederek ilâhların çokluğunu da böylece ortaya koymuştur.³⁶

İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) naklettiğine göre Teftâzânî'nin öğrencisi olan Alâuddin el-Buhârî (ö. 841/1437) de hocasına karşı yöneltilen eleştirilere karşılık vermiştir. Buhârî, Allah'ın birliği meselesinde öne sürülen bu delili hastaya verilen ilaca benzetmektedir. Bu bağlamda o, doktor ilaç konusunda tecrübe sahibi biri değilse ve hangi ilacın hastaya iyi geleceğini bilmiyorsa verilen ilacın kişiyi iyileştirmekten uzak olacağını ve hastaya daha çok zarar

34 el-Ferhârî, *en-Nibrâs*, 168; Hayâlî, "Hâşiyetü'l-allâme el-Hayâlî alâ şerhi'l-akâid" *Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye alâ şerhi'l-akâid'i'n-Nesefiyye*, 90.

35 Kemâlüddin Muhammed b. Hemmâm el-Hanefî İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâmere şerhu'l-müsâyeri fi'l-'akâ'id'i'l-münciye fi'l-âhire*, thk. Kemâleddin Kârî - İzzüddin Ma'mîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 74-75.

36 Abdüllâtîf Ebü'l-Feth el-Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3556), vr.32-33.

verebileceğini hatırlatmaktadır.³⁷ Ona göre Kur'ân-ı Kerim'de âlimlerden başkasının bilemeyeceği kesin deliller ve bunların yanında hem avamın hem de havassın anlayacağı hatâbî deliller vardır. Enbiyâ sûresinde geçen âyetteki ilâhların çokluğunun, âlemin fesada uğramasını gerektirmesi delili hatâbî bir delildir. Ancak âyetten hem ibare hem de işaretin delâleti³⁸ üzerinden bir açıklama yapan Buhârî, âyetten iki farklı sonucun çıktığını vurgulamaktadır. İbarenin delâletinden anlaşılan şudur: Birden çok ilâhın bulunması halinde âlemin düzenden çıkması gerekir. Ama bu türden bir gereklilik ilâhlar birbirine muhalefet etmesi halinde gerçekleşecektir ki bu da kesinlik taşımamaktadır. Bununla beraber ortak olmaları ve ittifak etmeleri de mümkün olmaktadır. Sonuç olarak da iki ilâhın bulunmasının âlemin fesada uğramasını gerektirmesi de örfe dayanmaktadır. Bununla beraber işaretin delâletinden anlaşılan şu olmaktadır: İki kâdir ilâhın arasında kudrete konu olan nesnenin oluşu ya iki ilâhın aciz olmasını ya da ikisinden birinin aciz olmasını gerektirmektedir. Bu da âlemin fesada uğramasına sebep olmaktadır.³⁹ İbarenin ve işaretin delâletinin farklı oluşu, yani ibarenin delâletinin âyetin ikna edici bir delil oluşturması, işaretin delâletinin de kesinlik bildirmesi çelişik bir durum değildir. Böylece iki ilâhın olması yeryüzü ve gökyüzünün fesâda uğramasını gerektirmektedir. İbarenin delâleti ile de iki ilâhın varlığı aklen mümkün olmayan bir sonuçtur.⁴⁰ Son olarak Muslihuddin el-Lârî (ö. 979/1572) de âyetin iknâî olduğuna dair görüşlerin olduğunu zikretse de buna karşı çıkmakta ve âyetin katilik ifade ettiğini vurgulamaktadır.⁴¹

3. Mehmed Emin Üsküdârî'nin Burhân-ı Temânu' Anlayışı

Üsküdârî, risâlesinde Teftâzânî özelinde burhân-ı temânu'a kaynaklık teşkil eden âyetin delil oluşunu tartışma konusu edinmiştir. Üsküdârî, Teftâzânî'nin bu delilin kesinlik ifade etmeyeceğine yönelik sözüne karşı çıkmış ve delilin halkı ikna eden iknâî bir delil olmayıp kesin bir delil olduğunu vurgulamıştır. O, Teftâzânî'nin bu delilin ilim erbâbı nezdinde kesin bir delil olarak ele alınamayacağı görüşünde olduğuna dikkat çekerek buna da karşı çıkmıştır. Teftâzânî, Enbiyâ suresi 22. âyetinin kesinlik doğurmadığını da dile getirmiştir. Bunu ise âyette ifade edilen iki yaratıcının varlığı ve âlemin fesada uğraması arasındaki gerekliliğin kesin olmayıp örfe dayanmasıyla gerekçelendirmektedir. Ona göre bu delil kesinlik arz eden burhân değil, halk kitlelerine hitap eden ve ikna etmeyi hedef alan hatâbî delil kategorisine girer. Zira görünen âlemde iki hükümdar arasında çatışma

37 Ebû'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûni el-Cemâlî el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâ'id il-münçiyeye fi'l-âhire*. (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006), 57.

38 İbarenin Delâleti: Nassın lafız ve sığasından ilk bakışta anlaşılan ve nassın asıl sevk amacı olan delalettir. İşâretin Delâleti: Lafız, ibarenin delaleti ve sözün asıl sev amacı dışında kalıp, dil ve mantık kuralları neticesinde çıkan manaya delalettir. Delâletin çeşitleri ve örnekler için bk. Ali Bardakoğlu, "Delâlet (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/121.

39 İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-müsâyere*, 58-59.

40 İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-müsâyere*, 59.

41 Ali Akay, "Muslihuddin el-Lârî'nin 'Burhânü't-Temânu'" ile İlgili Bir Risalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2005), 158.

yaşanması mümkün bir olaydır. Bu halk için ikna edici bir delil olabilir. Ancak iki ilâh arasında çatışma olmasını gerektiren aklî bir zorunluluk yoktur. Burada, görünen âlemdeki bir olayın gayb olana kıyas edilmesi durumu söz konusudur. Bu da görünen âlemin düzeninin bozulmasının örfe dayalı bir hüküm ile kıyas etmek demek olduğu için bir kesinlik oluşturmamaktadır.⁴² Teftâzânî, bu delille mevcut düzenin bozulmasının mümkün olduğu kastediliyorsa da, bu düzenin bozulmayacağına dair kesin bir delilin bulunmadığını belirtir. Aksine, nasların kıyamet günü gökyüzünün yıkılıp düzenin sona ereceği fikrine delil teşkil ettiğini söyler. Dolayısıyla, bu bağlamda, birden fazla ilâhın var olabileceği imkânı da açık hale geleceğini dile getirir. Ayrıca ona göre temânu'un imkânı âlemin meydana gelmemesini gerektirmemektedir.⁴³

Üsküdârî, Teftâzânî'nin tüm görüşlerine karşı çıkmış ayrıca Osmanlı döneminin önemli kelâmcılarından Hayâlî'nin kanaatini dile getirerek görüşünü desteklemiştir. Bununla beraber o, bu meselenin çözümüne dair daha basit bir yol olduğunu, bu çözümün kendisine mevhibe-i ilâhiyye ile verildiğini belirtmiştir. Üsküdârî'nin aklına gelen çözümün kendisine Allah tarafından bildirildiği şeklindeki söylem, onun sahip olduğu sûfî anlayışın bir yansıması olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca konuyla ilgili olarak literatürde mezkûr âyetin delâleti açısından farklı isimler arasında birçok tartışma cereyan etse de Üsküdârî, konuyu Teftâzânî üzerinden değerlendirmektedir. Bu, onun probleme dair ortaya atacağı çözümünde iddialı olduğunu hissettirmektedir.

Üsküdârî bu meseleye söz konusu ilâhların sıfatlarına dikkat çekerek onların sonsuz ilim, kudret ve irâde sahibi olduklarının altını çizmektedir. Ona göre Allah'ın ezelden ebede bütün her şeyin bilgisinin sahibi olduğu bir ilim sıfatının olması, geçmiş ve gelecek her şeyi yaratmaya muktedir oluşu ve bunların yanında O'nun irâdesi, ilâhlık vasfını gösteren en temel şeylerdir. Bununla beraber ilmî ve yaratacağı şeylere yönelik olarak ise bizim hiçbir bilgimiz de yoktur. Zira O, sonsuz ilim, kudret ve irâde sahibidir. Şayet bu sıfatlara sahip iki ilâh olsaydı bu durumda âlemin fesada uğraması da kaçınılmaz bir durum olurdu. Zira bu sıfatları taşıyan iki ilâhın her ikisinin de bu türden sıfatlarının olması bu âlemin fesada uğraması sonucunu doğuracaktır. Üsküdârî'ye göre bu şekilde âlemin fesada uğraması kesindir. Zira ilâhî kudrete konu olan nesneye iki ilâhın bir tesiri olacak ve bu surette de o nesnenin varlığa gelmesi de mümkün olmayacaktır. Yani âyetin iki ilâhın varlığının âlemin fesada uğramasını gerektirmesi yönündeki delaleti kesinlik ifade etmektedir.⁴⁴

Üsküdârî, sıfatlar üzerinden temânu' delilini anlatarak bir bakıma meseleyi farklı bir açıdan dile getirmektedir. Zira bir ilâhın sonsuz ilim, kudret ve irâde

42 Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id'i'n-Nesefiyye*, 39; Mehmed Emin Üsküdârî, *Risâle Müfrede li Burhâni't-Temânû* (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 556), vr.26.

43 Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id'i'n-Nesefiyye*, 49-50.

44 Üsküdârî, *Risâle Müfrede li Burhâni't-Temânû* (Kemankuş Koleksiyonu, 556), vr.27-28.

sahibi olması fâilîyyet yönünden evrene yönelik boşluk oluşturacak hiçbir alan bırakmayacaktır. Zira bütün evreni kuşatan ilâhın ilim, kudret ve irâdesi başka bir ilâhın varlığına ihtiyaç bırakmamaktadır. Bu anlayışa göre iki ilâhın varlığı durumu söz konusu olur ve her iki ilâh da sonsuz ilim, kudret ve irâdeye sahip olursa her ikisinin evrende meydana gelecek olan bir şeyin yaratılıp yaratılmaması üzerinde dahi bir çıkmaza sebep olacağı aşikârdır. Bu nedenle kullar açısından bakılacak olursa bu türden sıfatları hâiz iki ilâhın varlığı âlemin fesada uğramasını gerekli kılmaktadır. Zira her birinin ilmi mâlum olan şeylerin bilgisini kuşatmaktadır. Bu sebeple iki ilâhın ilmi birbirinden ayrı olamaz. Bununla beraber mâlum olan şeylere dair bilgiler her iki ilâh için de ortak olacak ama her ikisinde ayrı ayrı olacaktır. Oysa bu bilgiler her ikisinde mevcut ise birinin diğerini tahsis etmesi gerekir.⁴⁵ Kudret ve irâde sıfatları açısından bakıldığında da durum bu şekildedir. Çünkü iki ilâhtan birinin mutlak irâde ve kudret sahibi oluşu diğerinin onu engellememesi ile ilgilidir. Diğer ilâhın engellememesi durumunda mutlak kudret ve irâde sahibi bir ilâh olması da bir acziyetin göstergesi olacaktır.⁴⁶ Hâlbuki sonsuz ilim, irâde ve kudret sahibi ilâhın kâdir-i mutlak olması hiçbir acziyete mahal olmaması ile alakalıdır. Böylece Üsküdarî sonsuz ilim, kudret ve irâde sahibi iki ilâh tasavvuru etrafında evrenin fesada uğrayacağı iddiasını ifade etmektedir.

Üsküdarî'ye göre yer ve göklerin fesadından kastedilen şey, onların var olmamasıdır. Onun âlemde iki ilâh olması durumunda âlemin fesada uğrayacağına/ var olamayacağına dair kanaatini "bir varlığın var olmasında iki tesirin mümkün olmadığı" ilkesi üzerine dayandığı görülmektedir. Ona göre iki eşit ilâh olması durumunda makdûra sadece birinin etki etmesi düşünülemez. Her iki ilâh da etki etmeye çalışacaktır. Bu durumda ise çatışma (temânu') kaçınılmaz olacaktır. Çatışma sebebiyle de yer ve gök var olamayacaktır. Bu noktada görünür âleme dikkat çeken Üsküdarî, yer ve göğün mevcudiyetini dile getirerek, bu mevcudiyetin çatışmanın (temânu'ün) olmadığını, çatışmanın (temânu'ün) olmamasının da birden fazla ilâh olmadığını gösterdiğini söylemektedir.

Bununla beraber Üsküdarî'nin açıklamaları sorunu tam olarak çözmekte, tereddütleri ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü sonsuz ilim, kudret ve irâde sahibi olan ilâhların birbirleriyle çatışmaları durumunda fesat tehlikesini görerek tedbir almaları da mümkün olacaktır. Buna göre onun iki ilâhın varlığının âlemin fesada uğramasındaki gereklilik kesin olmamaktadır. Böyle bir kesinlikten bahsedemeyince de bu delilin iknâî olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İslam kelâm anlayışında Allah'ın zât ve sıfatlarında bir olup ve bütün noksanlıklardan uzak olduğunu ispat etme gayesiyle tevhid prensibi en önemli

45 Ekrem Sefa Gül, "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 403.

46 Gül, "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi", 404.

meselelerden biri haline gelmiştir. Bu amaçla tevhidi ispatlayan delillerden biri de burhân-ı temânü' olmuştur. Enbiyâ sûresindeki "Eğer yer ve gökte Allah dışında ilâhlar var olsaydı, her ikisi de (yer ve gök) fesada uğrardı" ayetinden hareketle birden çok ilâhın varlığının yer ve gök yüzünün bozulma sonucunu gündeme getirip getirmeyeceği, bu sonucun bir zorunluluk olup olmadığı, ayetin işaret ettiği mananın kesinlik ifade edip etmediği tartışmasını da beraberinde getirmiştir. İbn Rüşd ve Teftâzânî'nin öne sürdüğü görüşe göre söz konusu âyet, kati bir delil olmayıp toplumun ikna edilmesine yönelik bir mana taşımaktadır. Diğer yandan İbnü'l-Hümâm, Kirmânî ve Üsküdârî'nin de içinde bulunduğu kelâmcılar ise âyetin akli bir delil olup kesinlik ifade ettiğini savunmaktadır.

Üsküdârî, söz konusu ayetten hareketle "iki ilâhın varlığının evrenin fesâda uğraması" hükmünün kesinlik ifade edeceğini söyleyip meselenin çözümü noktasında sıfatlar konusunu merkeze almaktadır. Ona göre, eğer iki ilâh sonsuz ilim, kudret ve irâdeye sahipse, bu durumda her ikisi de evrende her şeyi yaratmaya kâdir olur. Zira bir ilâhın sonsuz ilim, kudret ve irâde sahibi olması fâilîyyet yönünden evrene yönelik boşluk oluşturacak hiçbir alan bırakmayacaktır. Zira bütün evreni kuşatan ilâhın ilim, kudret ve irâdesi başka bir ilâhın varlığına ihtiyaç bırakmamaktadır. Bu sebeple her ikisinin varlığıyla evrenin fesada uğraması kaçınılmazdır. Böylelikle Üsküdârî yukarıda zikredilen ayetin iknâî değil kati bir delil olduğunu söyleyerek Teftâzânî ile hem yöntem hem de düşünce bağlamında ayrılmaktadır. Zira Teftâzânî, Enbiyâ suresi 22. âyetinin kesinlik doğurmadığını dile getirmiştir. Bunu ise âyette ifade edilen iki yaratıcının varlığı ve âlemin fesada uğraması arasındaki gerekliliğin kesin olmayıp örfe dayanmasıyla gerekçelendirmiştir. Ona göre bu delil kesinlik arz eden burhân değil, halk kitlelerine hitap eden ve ikna etmeyi hedef alan hatâbî delil kategorisine girmektedir. Üsküdârî, Teftâzânî eleştirisi ile meseleyi ortaya koymaya çalışmış ve kendi görüşlerini aktarmıştır. Ancak, Üsküdârî'nin yukarıda zikredilen ifadeleri tam olarak meselenin vuzuha kavuşması için yeterli olmamaktadır. Çünkü ilahların sonsuz ilim, kudret ve irâde sahibi olmaları durumunda, herhangi bir çatışmanın meydana gelmesi ihtimali yanında böyle bir zorunluluğun olmayacağı da ihtimal dahilindedir. Zira sonsuz ilim, kudret ve irâdeye sahip olan ilâhların fesadın ortaya çıkmasına engel olabilir. Dolayısıyla, iki ilâhın varlığının âlemin fesada uğramasını kesin olarak gerektirmediği sonucuna varılmaktadır.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdi. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Akay, Ali. "Muslihuddîn el-Lârî'nin 'Burhânu't-Temânu'" ile İlgili Bir Risalesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2005), 147-171.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cengiz, Mehdi. "Dilde Kesinlik Konusunda Molla Gürânî'nin Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* VIII/2 (2021), 139-153.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es- Seyyid Şerîf el-. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. Heyet. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunkaya, Hülya. *Örneklerle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil el-. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamude Garabe. el-Mektebetü'l-Ezheriyetü li't-Turâs, ts.
- Ferhârî, Muhammed Abdülaziz el-. *en-Nibrâs*. thk. Muhammed Yakub Reşîd vd. Karâçî-Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2015.
- Gökdağ, Kamuran - Tiryaki, Mehmet Zahit. "Üsküdârî, Mehmed Emin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/633-634. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Gül, Ekrem Sefa. "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi". Tasavvur: *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019).
- Hayâlî, Ahmed b. Müsa. "*Hâşiyetu'l-'Allâmetu'l-Hayâlî. Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye alâ şerhi'l-'Ağâ'idî'n-Nesefiyye*. ed. Abdülkerim. nşr. Abdülkerim. Mektebe-i İslamiyye Mizânü Markib, 1392.
- İbiş, Fatih. "Temânu' Dışında Alternatif Bir Tevhit Delili: Mekânsızlıkta İki Mekânsız Tanrı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* Kader XXI/2 (2023), 826-833.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *Şerhu'l-Müsâyere fi'l-'ağâ'idî'l-münciye fi'l-âhire*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2006.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. *Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. el-Keşf an menâhici'l-edille*. thk. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vihdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Hemmâm el-Hanefî. *el-Müsâmere şerhu'l-müsâyere fi'l-'ağâ'idî'l-münciye fi'l-âhire*. thk. Kemâleddin Kârî - İzzüddin Ma'miş. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Kır, Salîha. *Mehmed Emin Üsküdârî ve Şerh-u Kaside-i Nuniyye fi İlmi'l-Akaid İsimli Eserin Kelam Açısından Tahlili*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

- Kirmânî, Abdüllâtîf Ebû'l-Feth el-. *Risâletü't-Tevhîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3556.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2019.
- Molla Ahmed, Cüneydî. *Hâşiyetü Molla Ahmed alâ şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye". Mecmûatü'l-havâşî'l-behiyye alâ şerhi'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye*. nşr. Abdülkerim. Mektebe-i İslamiyye Mizânü Markîb, 1392.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2004.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Me'âlimu uşûli'd-dîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf S'ad. Beyrut, ts.
- Sezer, Mehmet Zahit. *Mehmed Emin Üsküdârî'nin "Şerhu Mebhasî'l-İlm min Şerhi'l-Akâid" İsimli Risalesinin Tahkik, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Şık, İsmail. "Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Haziran 2010).
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *El-Makâsîd (Kelam İlminin Maksatları)*. ed. Ahmet Kaylı. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye*. thk. Alî Kemâl. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2014.
- Türkmen, Ömer. *Mehmed Emîn el-Üsküdârî'nin "Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr" Adlı Eserinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Risâle Müfredi li Burhânî't-Temânû*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 556.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Şerhu'l-berâhîni'l-ğamseti'l-meşhûra fi'l-ğikmeti li-İsbâti tenâhi'l-Eb'âd ve buğlâ-ni't-teselsül me'a es'iletihâ ve ecvibetihâ*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Koleksiyonu, 321.
- Üsküdârî, Mehmed Emin. *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ Fi Mezâhibi Ehli'l-Ehvâ* (Eleştirmeli Metin - Çeviri). ed. Gürbüz Deniz. çev. Kâmuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hatâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/443. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Risâlenin Tercümesi

Bismillâhirrahmânirrahîm

Hamd Vâcib, Ferd, Samed, doğurmamış ve doğmamış olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm O'nun resûlü Muhammed (s.a.v.) ve müeyyed bir yol üzere yürümüş olan âl ve ashâbı üzerine olsun. Şimdi: Bu risâle önde gelen âlimlerin ihtilafa düştüğü, insanlar arasında meşhur olan burhân-ı temânu' meselesini tahkik etmek için Bârî Allah Teâlâ'ya muhtaç Muhammed el-Emin el-Üsküdârî tarafından yazılmıştır. Bu mesele ile ilgili olarak daha önce hiçbir kitapta rastlamadığım Vehhâb olan Allah'ın bahşettiği bir vecih zihnime düştü. Allah bütûn emelleri müyesser kılandır, her durumda tevekkül de onadır.

Allâme et-Teftâzânî *Şerhu'l-akâid* adlı eserinde şöyle demektedir:

Bilmek lazımdır ki "Yerde ve göklerde iki ilâh bulunsaydı, âlemin nizamı bozulurdu" mealindeki âyet iknâî bir delildir. İki ilâhın varlığı ile âlemin nizamının bozulması arasındaki ilgi âdete/örfe dayalı bir hükümdür. Hatâbî delillere uygun olan da zaten budur. Zira birden fazla hâkim ve hükümdar bulunması halinde bir irâde çatışmasının, birbirlerini alt etme halinin meydana geleceğini cârî olan adet göstermektedir. "Eğer yerde ve göklerde birden fazla ilâhlar olsaydı bazıları bazılarına üstün gelmeye çalışırdı."⁴⁷ mealindeki âyette de buna işaret edilmiştir. Aksi takdirde şöyle bir durum ortaya çıkar: Eğer bu delille yerin ve semanın düzeninin bilfiil bozulması, yani şu anda müşahade edilen nizamın dışına çıkmaları kast edilse sırf birden fazla ilâh bulunması bu nizamın bozulmasını gerektirmez. Zira ilâhların bu düzen üzerine ittifak etmiş olmaları mümkündür. Eğer bu delille sırf düzenin bozulmasının mümkün olduğu kastediliyorsa, âlemin düzeninin bozulmayacağına dair elde bir delil yoktur. Aksine naslar semaların yıkılıp dürüleceğine ve bu nizamın ortadan kalkacağına şahadet etmektedir. O halde hiç şüphesiz birden fazla ilâhın varlığından şu düzenin bozulması gibi bir neticenin ortaya çıkması mümkündür. "Birden fazla ilâhın âlemin düzeninin bozulmasına sebep olması kesindir" cümlesinde düzenin bozulmasından maksat yer ve göklerin vücuda gelmemeleridir. Şöyle ki, iki ilâh ve yaratıcı farz edilse fiillerde bir çatışma ve irâde uyuşmazlığının vukua gelmesi mümkündür. O zaman ikisinden birinin sâni ve hâlık olmaması gerekirdi. Bu durumda âlemin var olmaması icap ederdi. Arz ve semanın mevcut olmaması gerekirdi" şeklinde bir izah yapılamaz. Zira biz "çatışmanın (temânu') imkânı birden fazla sâni' ve hâlıkın yokluğundan başka bir şey gerektirmez" diyoruz.⁴⁸ Buna göre çatışmanın (temânu') mümkün oluşundan âlemin mevcut olmaması lazım gelmez. Bununla beraber âlemin bilfiil var olmaması kastediliyorsa, iki ilâh âlemde düzenin yokluğunu gerektirir şeklindeki itiraza karşı çıkılabilir. Âlemin vücuda

47 Müminûn 23/91

48 Yani ilâh birden fazla olsa da, âlemi yaratan bir olur.

gelmemesinin imkânı kastediliyorsa o zaman da âlemin fiilen mevcut olduğu öne sürülerek yapılan itirazlar ortadan kaldırılabılır. Teftâzânî'nin ibaresi burada sona erdi.

Sen de çok iyi biliyorsun ki âyetin iknâî bir delil oluşu müessir olsun veya olmasın mutlak olarak yaratıcının çokluğunun nefyine hamledilmesine dayalıdır. Ancak âyetin zâhiri gökte ve yerde müessir bir ilâhın çokluğunu nefyetmektedir. Nitekim "Şayet yerde ve gökte ilâhlar olsaydı..." denilen âyette "temekkün" manası kastedilmemiştir. Bu durumda mülâzemet kat'îdir ve delil şu şekildedir: Yerde ve gökte yaratma hususunda birlikte veya ayrı ayrı yaratmaları düşünülebilen iki müessir ilâh olsa, her ikisinin de tam kudrete sahip yaratıcılar olamaması sebebiyle zaruri olarak çatışma (temânu') imkânı ortaya çıkardı. Çatışmanın (temânu') imkânı, iki ilâhtan birinin müessir yaratıcı olmaması anlamına gelen bir imkânsızlık durumunu gerektirdiği için muhaldir. Muhalin imkânı –ki bu delillendirmenin sonucudur- muhaldir. Melzum da aynı şekilde muhaldir. Melzum iki yaratıcının ikisinin de müessir olmasıdır.

Bu ilâhlardan birinin müessir, sâni' olmaması imkânsızdır ki o zaman yeryüzünün, göklerin ve ilâhların yokluğu –ictima üzere tesiri söz konusuysa- küllün yokluğunu gerektiren illetin cüzünün yokluğu gerektirir ya da tevzi üzere –ayrı ayrı yaratmaları- olduğu durumda tam illetinin yokluğunu gerektirdiği için bazının yokluğunu gerektirir. Âlemde müessir yaratıcının çokluğu takdir edildiğinde müşahede ettiğimiz haliyle âlemin var olmaması anlamında âlem fesada uğrar. Tüm bu açıklamalar Hayâlî'nin özet olarak zikrettiğinin tafsilatıdır.

Sonra, ben ise kalbime doğan başka bir vecih ile şöyle derim ki -zaten bu az evvel zikredilenden daha kolaydı-: Bu âyet-i kerîmeden kastedilen Hak Teâlâ'nın yanında bütün ulûhiyet sıfatlarını hâiz hak ilâhın birden çok olmasının nefyedilmesidir. Bu sıfatların tümüne bakacak olursak, O'nun ilminden zerre miktarı dahi bir şeyin gizli kalmadığı, olan ve olacak olan her şeyin, O'nun irâdesi, kudreti ve yaratması ile olduğu muhakkaktır. Bununla beraber aslında ilmi, irâdesi, kudreti ve yaratmasına konu olan şeylerden, geçmiş ve geleceğe dair hiçbir şey Allah Teâlâ'nın şu âyetlerinde de olduğu gibi: "Allah her şeyi hakkıyla bilendir"⁴⁹, "Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir"⁵⁰, "O her şeyin yaratıcısıdır, yalnız ona kulluk edin."⁵¹ gizli kalmaz.

Şayet bu sıfatları hâiz iki ilâh olsaydı, yeryüzünün ve göğün fesâda uğraması ve yaratılmaması gerekirdi. Mülâzemetin (iki ilâhın varlığının âlemin fesâdını gerekli kılması) açıklaması ise, muayyen bir makdûrun (kudrete konu olan nesnenin) iki ilâhtan sadece birinin fâiliyyetine konu olmasına imkân olmamasıdır. Zira bu durumda diğer ilâhın zatın gereği hak ilâh olmaması gerekir ki, bizim takdirimiz bunun tam tersidir. Hâlbuki her ikisinin de fâiliyyeti gerekir ki, bu takdirde de belli

49 Şu'arâ 26/220

50 Mâide 5/120

51 En'âm 6/102

bir ma'lûle, iki müstakil illetin tevârud etmesi durumu ortaya çıkar. Bu da yerinde açıklandığı gibi muhaldir. Şayet bu sayılan şartlarda iki ilâh olsaydı, yeryüzünün ve göğün var olmaması gerekirdi ki, bu da müşahede ile sabit olduğu üzere bâtıldır. Âyet de kat'î bir delildir.

Bu arada âyetin kat'iliğine yönelik Hayâlî'nin de zikrettiği diğer bir vecihe gelince -her ne kadar en uzak vecih de olsa bunu zikretmekte bir beis yoktur ve tüm vecihleri zikrederek risâleyi de daha kuvvetli kılmak maksadı taşımaktadır- bununla ilgili olarak âyette kasıt ister bilfiil müessir olsun isterse de olmasın, iki mutlak yaratıcı ilâhın, ilâhların çokluğunun nefyedilmesi olduğunu söyleriz. "Fesat"tan kastedilen ise yaşadığımız âlemin yaratılmamasıdır.

Bunun açıklaması ise şudur: Vâcibu'l-vücûd olan ilâh birden çok olsa, var olması ve yaratılması mümkün dahi olamaz. Ardbitişen (tâlî) ise zikredildiği üzere zarûrî olarak bâtıldır; önbitişen (mukaddem) ise benzer şekilde batıldır.

Birden fazla zorunlu varlığın bulunması durumunda âlemin varlığı mümkün ise temânu'un imkânı gerekir. Ardbitişen (tâlî) -yani temânu'un imkânı- batıldır. Aynı şekilde önbitişen (mukaddem) de -vâcibin çokluğu da- onun gibi batıldır.

Mülâzemeti gelince, temânu'un imkânı iki durumun-ki bu iki durum zorunlu varlıkların çokluğu ve her iki ilâhın da makdûru alabilecek bir şeyin var olmasının imkânıdır- toplamının gereğidir.

Ardbitişenin batıl olmasına gelince bunun nedeni temânu imkânının muhal olmasıdır çünkü temânu' muhâli gerektirir ki o da iki zıddın bir şeyde birleşmesi veya iki vâcibten her birinin veya birinin aciz kalması anlamına gelir. Muhâli gerekli kılan şey de muhâldir. Temânu' da muhâldir. Temânu'un imkânı da bedihî olarak muhâldir. Bu sebeple temânu'un imkânı da muhâldir.

Bu da risâlenin sonu olsun.

Risâlenin Orijinal Metni

[25] بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الواجب الفرد الصمد الذي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، والصلاة والسلام على رسوله محمد، وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا إلى مسلک مؤيّد.

وبعد:

فهذه الرسالة أفردتها العبد الفقير إلى الله البارئ محمد أمين بن محمد الأشكنداريّ لتحقيق برهان التماثع المشهور بين الأنام الذي اختلفت فيه آراء العلماء الأعلام، وقد حَطَرَ ببالي وجهه لم أظفر عليه في كتاب؛ بل هو من مواهب الملك الوهاب، والله الميسر للامال، وعليه التوكّل في جميع الأحوال.

قال العلامة التَّمَتَّارِإني في شرح العقائد:

واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء، 22/21] حجة إقناعية، والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات؛ فإنَّ العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ وإلا فإنَّ أريد بـ"الفساد" الفساد بالفعل أي: خروجها عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام، وإنَّ أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه؛ بل النصوص شاهدة بطيِّ السماوات ورفَّع هذا النظام، فيكون ممكنًا لا محالة.

لا يقال: الملازمة قطعية، والمراد بفسادها عدم تكوُّنها بمعنى أنَّه لو فرض صانعان لأمكن بهما تمناع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعًا فلم يوجد مصنوع، 'واللازم باطل؛ لأنَّ المشاهدة تكذِّبه وكذا الملزوم.⁵² لأننا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم⁵³ تعدد الصانع⁵⁴ وهو لا يستلزم⁵⁵ انتفاء المصنوع، على أنه يرد منع⁵⁶ الملازمة لو أريد عدم التكوُّن بالفعل، ومنع⁵⁷ انتفاء اللازم إنَّ أريد بالإمكان⁵⁸ انتهى كلام بعبارة.

وأنت خبير بأنَّ كون الآلة حجة إقناعية مبنيٌّ على حملها على نفي تعدد الصانع مطلقًا مؤثِّرًا كان أو لا؛ لكن الظاهر من الآلة نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث [62] قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ﴾؛ إذ ليس المراد التمكن فيها فينبذ تكون الملازمة قطعية، وتقدير الدليل على هذا التقدير أن يقال: لو أمكن إلهان مؤثِّران فهما على سبيل⁵⁹ الاجتماع⁶⁰ أو التوزيع⁶¹ لأمكن التمانع بينهما ضرورة كون كلٍّ منهما صانعًا تام القدرة؛ لكن إمكان التمانع محال؛ لاستلزامه إمكان المحال الذي هو أن لا يكون أحدهما صانعًا مؤثِّرًا، وإمكان المحال -وهو اللازم- محال، فكذا الملزوم وهو كون كلٍّ منهما صانعًا مؤثِّرًا، ووجِبَ استحالة عدم كون أحدهما صانعًا مؤثِّرًا أنَّه حينئذ يلزم انعدام الكل من السماء والأرض وعدم وجوده إن كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علة أو انعدام البعض إن كان على سبيل التوزيع لانتفاء علة التامة،⁶² فعلى تقدير تعدد الصانع المؤثر في العالم يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا العالم المحسوس، هذا تفصيل ما أجمله الفاضل الحَبَّالِي.

ثم أقول: هاهنا وجه آخر خطر على قلبي وهو أسهل من هذا الوجه، وتقديره أن يقال: المقصود بهذه الآلة الكريمة نفي تعدد إله حقٍّ متَّصف بجميع صفات الألوهية بالحق وحصري هذه الألوهية في جناب الحقِّ تعالى، ومن جملة تلك الصفات أن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وأن يكون كل ما كان وما يكون بإرادته وقدرته وخلقه، فلا يعزب من علمه وإرادته وقدرته وخلقه شيء مما كان ومما يكون في وقت من الأوقات أصلاً، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَاللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾ [البقرة، 282/2]، ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران 29/3]، ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام، 106/6]؛ ولو وُجد إلهان متَّصفان بهذه الصفات لزم فساد الأرض والسماء، [62] وعدم تكوُّنهما.

بيان الملازمة: أنه لا محال لأن يوجد مقدور معيَّن بفاعلية أحدهما فقط، إذ حينئذ لا يكون الآخر إلهًا حقًّا بالمنع الذاتيِّ ذكرناه وهو خلاف المفروض، فلا بدَّ أن يكون بفاعلية كلٍّ منهما فيلزم توارد العلتين⁶³ المستقلتين على معلول واحد شخصي، وهو محال كما بيَّن في محلِّه، فلو وُجد إلهان كذلك يلزم عدم تكوُّن الأرض والسماء، وهو [أي: التالي] باطل بالمشاهدة فالمقدَّم مثله، فالآلة حجة قطعية.⁶⁵

52 هذه من عبارة المؤلف.

53 وفي هامش م: ووجب التكرار له أنه لو تعدد الصانع لأمكن التمانع المستلزم لاجتماع الضدين أو عجزهما أو عجز أحدهما محال. فإمكان التمانع محال، فلو كان لازماً لتعدد الصانع لكان أيضاً محالاً، وإمتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم فإمكان التمانع لكونه محالاً يستلزم امتناع تعدد الصانع المؤثر. «منه».

54 وفي هامش م: أي: المؤثر لا عدم تعدد الواجب مطلقاً. «منه».

55 وفي هامش م: لجواز أن يوجد بأحدهما ابتداء. «منه».

56 وفي هامش م: لجواز الاتفاق على هذا النظام. «منه».

57 وفي هامش م: بناء على أن كل ممكن يمكن عدم تكونه. «منه».

58 شرح العقائد النسفية للفتاوي، ٤٩-٥٠.

59 وفي هامش م: بلا احتمال آخر لأن توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي محال. «منه».

60 وفي هامش م: بأن يتكوَّنا بمجموع قدرتهما. «منه».

61 وفي هامش م: بأن يكون المؤثر منها إله وفي آخر إله آخر. «منه».

62 العلة التامة؛ ما يجب وجود المعلول عندها، وقيل: العلة التامة جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء، وقيل: هي تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء، بمعنى أنه لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه. انظر: كتاب التعريفات للرجاني، ١٥٤.

63 وفي هامش م: لأن فاعلية كل واحد منهما مع سائر العلة مستقلة. «منه».

64 وفي هامش م: لاستلزامه التوارد والمحال والمستلزم للمحال محال فالتكوُّن محال. «منه».

65 وفي هامش م: فالملازمة قطعية أيضاً.

وهاهنا وجه آخر في قطعيتها ذكره الفاضل الخيالي، وهو إن كان أبعد الوجوه؛ لكن لا بأس لنا بذكره، إيضاحه لتكون الرسالة جامعة للوجوه، فنقول: المراد نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أو لا، والمراد بالفساد عدم تكوّن العالم المحسوس.⁶⁶

وتقريره: أنه لو تعدد الواجب لم يكن⁶⁷ العالم ممكناً فضلاً عن وجوده وتكوّنه، والتالي باطل،⁶⁸ فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنه لو أمكن العالم حين تعدد الواجب لزم إمكان التمانع. والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما الملازمة: فإن إمكان التمانع لازم لمجموع أمرين: وهما تعدد الواجب وإمكان شيء من الأشياء المصحح لمقدوريته لكل من الواجبين.

وأما بطلان التالي: فلأن إمكان التمانع محال؛ لأن التمانع مستلزم للمحال، وهو اجتماع الضدين أو عجز كل من الواجبين أو عجز أحدهما، والمستلزم للمحال [و27] محال، فالتمانع محال، وإمكان المحال محال بدهاءة، فإمكان التمانع محال.⁶⁹

وليكن هذا آخر الرسالة.

المصادر والمراجع

- حاشية العلامة الخيالي على شرح العقائد النسفية، مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية؛

شمس الدين أحمد بن موسى الرومي الخيالي الحنفي (ت. 870 هـ / 1470 م)

تحقيق: عبد الكريم، مكتبة إسلامية ميزان مركب (2931 هـ / 1972 م)

- شرح العقائد النسفية؛

سعد الدين مسعود بن فخر الدين التفتازاني (ت. 792 هـ / 1390 م)

التحقيق: الأستاذ علي كمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (1423 هـ / 2014 م)

- كتاب التعريفات؛

علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت. 816 هـ / 1413 م)

تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، (1403 هـ / 1983 م)

66 «وفي هامش م: بسبب عدم إمكانه.» منه

67 «وفي هامش م: وهو لا يكون ممكناً ولا يكون مكتوباً.» منه

68 م - بالضرورة، صح هامش.

69 انظر: حاشية العلامة الخيالي على شرح العقائد النسفية للخيالي، 89.

Nûrû'l-Beyân İsimli Kur'ân Tercümesinde Deyimsel İfadelerin Çevirisine Yönelik Bir İnceleme

A Study on The Translation of Idiomatic Expressions in The Qur'an Translation Titled Nour Al-Bayan

Hasan SEVİM

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., Selçuk University Faculty of Theology Department of Tafsir
Konya/Türkiye
hsevim@selcuk.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6406-4132

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 04.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 06.05.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 189-214

Atıf / Cite as

Sevim, Hasan. Nûrû'l-Beyân İsimli Kur'ân Tercümesinde Deyimsel İfadelerin Çevirisine Yönelik Bir İnceleme. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 189-214.

Doi: 10.33460/beuifd.1447064

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.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Arapça olarak indirilen Kur'ân'ın Arap olmayan kimseler tarafından anlaşılma gayreti genellikle çeviriler üzerinden mümkün olmaktadır. Bu amaca yönelik olarak yapılan tercümelemlerin başarılı olabilmesinin bazı temel şartları bulunmaktadır. Bunlardan birisi de genelde kullanıldığı dilde anlamlı olan deyimsele ifadelerin düzgün bir şekilde hedef dile aktarılabilmesidir. Durum ve kavramları hoşça giden bir üslupla anlatmak için kullanılan deyimler, literal çeviri yapmanın söz konusu olmadığı ve tercüme bakımından ince işçilik gerektiren söz gruplarıdır. Bu sebeple herhangi bir Kur'ân çevirisinin nitelikli ve başarılı olabilmesi elbette başkaca birçok yetkinliğin yanı sıra mütercimim deyimsele ifadelerin aktarımında sergilediği başarıyla da doğru orantılıdır. Literatürde çok sayıda Kur'ân tercümesinin bulunduğu bilinmektedir. Bu çalışmalardan biri de Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerini yaşamış olan Hüseyin Kâzım Kadri'nin (ö. 1934) Nûru'l-Beyân -Kur'ân-ı Kerim Tefsirinin Türkçe Tercemesi- İsimli eseridir. Entelektüel ve mütefekkir kişiliğiyle tanınan Kadri'nin çalışması Türkçedeki ilk meâllerden biri olması vasfıyla öne çıkmaktadır. Eser, her ne kadar hazırlayan tarafından Kur'ân tefsirinin tercümesi olarak tanıtılmış ve bir nevi mini tefsir olarak değerlendirilmesi istenmişse de özellikle

yayınlandığı dönemde Kur'an tercümesi olarak görülmüş ve şiddetle eleştirilmekten kendini kurtaramamıştır. Belki de hakkında yapılan olumsuz tanıtımın etkisiyle unutulmaya terk edilmiş olan eser son yıllarda latinize edilerek yeniden yayınlanmıştır. Bu çalışmanın amacı Kur'an'da yoğun bir şekilde yer alan deyimse ifadelerin söz konusu eserde Türkçeye nasıl tercüme edildiğini ortaya koymaktır. Yapılan inceleme sonucunda deyimse ifadelerin çevirisinde eserde genel olarak başarılı bir performans sergilendiği rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte bazen ifadelerin deyimse anlamlarının yeterli düzeyde çeviriye yansıtılmadığı bazı yerlerde de ifadelerin tercüme edilmeden olduğu gibi metne aktarıldığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Çeviri, Deyimsel İfadeler, Nûru'l-Beyân, Hüseyin Kâzım Kadri.

Abstract: *The Qur'an, which was revealed in Arabic, is generally understood by non-Arabs through translations. One of the conditions required for a qualified Quran translation is the accurate transfer of idiomatic expressions that are generally meaningful in the language in which they are used. Idioms, which are used to describe situations and concepts pleasantly, are groups of words that cannot be translated literally and need to the dainty in terms of translation. For this reason, Qur'an, the quality of any Qur'anic translation is directly proportional to its success in translating idiomatic expressions, in addition to many other competencies. It's known that a lot of translation studies have been carried out in Turkish. One of these works is the work of Huseyin Kazim Kadri, who lived in the last period of the Ottoman Empire and the first period of the Republic, lived in Nour al-Bayan -Turkish Translation of the Qur'an al-kerim Tafsir. Kadri's work, which is known for his intellectual and thoughtful personality, stands out as one of the first translations in Turkish. Although the work has been regarded as a translation of the tafsir of the Qur'an and has been wanted to be regarded in a way as a mini tafsir, it was seen as a translation of the Qur'an, especially in the period of its publication, and could not save itself from being severely criticized. Perhaps due to the negative promotion made about it, the work, which was left to be forgotten, has been latinized and re-published in recent years. The aim of this study is to reveal how the idiomatic expressions, which appear extensively in the Qur'an, are translated into Turkish in this work. As a result of our analysis, we can easily throw out that the translation of idiomatic expressions is generally successful. However, it was observed that sometimes the expressions couldn't exactly correspond to idiomatic meaning at a sufficient level, and in some places, the expressions were narrated without translation.*

Keywords: *Tafsir, Translation, Idiomatical expressions, Nour al-Bayan, Huseyin Kazim Kadri.*

Extended Summary

One of the translations of the Qur'an made at the beginning of the century is the work of Huseyin Kazim Kadri, who lived during the late Ottoman and early Republican periods, titled Nour Al-Bayan - Translation of the Qur'an into Turkish. Kadri, known for his intellectual and thoughtful personality, stands out for being

one of the first translations into Turkish. The work was prepared during a time in our country when the need for a Turkish translation of the Qur'an was expressed, yet no initiative was taken for some reason. It is commendable that such a work was dared to be undertaken during such a period and that the work took on a pioneering role in this field. Huseyin Kazım expressed that during his time, he observed a risk of the distance between the reader and the exegetical tradition leading Muslims to completely detach from the meanings of the Qur'an. He particularly noticed the need of young people for a translation of the Qur'an and prepared the translation to meet this need. The translation issue has never been discussed in its natural context in our country. On the contrary, it has always been overshadowed by concerns such as the Turkification of the language of worship, the use of translations within the context of a national religious project, and the substitution of the Arabic original of the Qur'an. Huseyin Kazım attempted to keep the work concise due to the argument that people did not have time and energy due to various occupations. However, this led to insufficient expression of the intention and a kind of ambiguity. Another point that needs to be mentioned about the work is that its language is heavy. Furthermore, it is observed that there was no careful selection of words in the translation and no sensitive approach was taken. Although this can be justified by the fact that the work is a translation of tafsir, the need for additional phrases not found in the source text to establish the connection between the verses, and ultimately the prioritization of the holistic meaning, it still constitutes a weak link in the work. The effort of understanding the Qur'an, which was revealed in Arabic, by non-Arabic speakers is generally possible through translations. There are some basic requirements for the translations aimed at this purpose to be successful. One of these is the accurate translation of idiomatic expressions, which are meaningful in the language generally used. Idiomatic expressions used to describe situations and concepts in an attractive style are groups of words that require delicate workmanship in translation, as literal translation is not applicable. Therefore, the success of any translation of the Qur'an can certainly be proportional to its success in translating idiomatic expressions, among many other qualifications. The subject of this study is to demonstrate how idiomatic expressions, which are abundant in the Qur'an, were translated into Turkish in the mentioned work. As a result of our examination, it can be easily said that there was generally a successful performance in the translation of idiomatic expressions in the work, and the meanings of idiomatic expressions were generally reflected in the translation. As far as we can ascertain, the success percentage behind this lies in the effective utilization of the exegetical heritage. However, it is observed that this level was not achieved in the translation of some idiomatic expressions, and some idiomatic expressions are included in the translation text verbatim without undergoing any translation activity. Of course, it should be noted that this approach is not compatible with the logic and rationale of translation, and it does not contribute to the reader who tries to understand the Qur'an through this translation. Perhaps due to the negative publicity surrounding it, the work, which was left to be forgotten, has been republished in latinized form in recent years. Like any translation, it is inevitable that this study also has its shortcomings and errors. However, when compared with the Qur'an translations prepared after it in our country, it can be seen that Nour Al-Bayan presents a more competent profile in the translation of idiomatic expressions. Ultimately, instead of

being criticized rightly or wrongly, it has been an unfortunate situation both for the work itself and for the Qur'an translation activities to be left forgotten without being utilized and developed. The purpose of this study is to contribute to the promotion of Nour Al-Bayan on one hand, and on the other hand, to create awareness in the preparation of top-level and comprehensible Qur'an translations.

Giriş

Allah Teâlâ mesajlarını iyice açıklasınlar diye peygamberlerini kendi kavimlerinin diliyle göndermiştir.¹ İnsanlığa son ilahi hitap olan Kur'ân kendi ifadesiyle "Apaçık bir Arapçadır."² Araplar dışındaki başka milletlerin Müslüman olmasıyla birlikte Kur'ân'ın başka dillere tercüme edilme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın tercüme edilmesi gerek onun tebliğ ve neşri gerekse de doğru anlaşılıp ondan hakkıyla yararlanılması hedeflerinin gerçekleştirilmesi için söz konusu ihtiyacın ötesinde aynı zamanda bir zorunluluktur.³ Zira hangi milletten olursa olsun bütün insanların Kur'ân'ı anlayacak düzeyde Arapça öğrenmesini şart koşmanın gerçekçi bir talep olmayacağı aşikârdır. Dolayısıyla ana dili Arapça olmayan halkların Kur'ân'la muhatap kılınmasının diğer dillere yapılan tercüme yoluyla gerçekleştirilebileceği rahatlıkla söylenebilir.⁴

Kur'ân 'ın başka bir dile tercüme edilmesinin iki ayrı yöntemle yapılabileceği hususu genel bir kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi kaynak metinde herhangi bir açıklamada bulunmadan sözü olduğu gibi hedef dile aktarma şeklinde gerçekleştirilen ve lâfzî, harfi ya da literal olarak isimlendirilen tercüme yöntemidir. İkinci yöntem ise anlam ve yorum odaklı yapılan tercüme çeşididir. Bu yöntemde ise kaynak dildeki kelime dizilişi ve cümle kurulumlarını gözetme şartı aranmaksızın öncelikli olarak 'anlamın' hedef dile aktarılması amaçlanmaktadır. İlk yöntemde "metin" öncelikli kavram olurken ikinci yöntemde ise "anlam" öncelenmektedir.⁵ Anlamın kuşatıcı bir şekilde aktarılabilmesi için çoğu zaman kimi yorumlarla okuyucuya rehberlik edilmesi ve tercümenin açıklamalarla beslenmesi gerektiğinden 'tefsirî tercüme' diye de adlandırılabilir olan anlam-yorum odaklı tercüme türünün meâl yazımı için daha ideal bir yöntem olduğu söylenebilir.⁶

1 İbrâhîm 14/4.

2 eş-Şuarâ 26/195.

3 Kur'ân'ın tercümesine duyulan ihtiyaç çerçevesinde geniş bir okuma için bk. Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 177-207.

4 Örneğin Mâverâünnehir âlimlerinin Kur'ân'ın tercümesinin caiz olup olmadığına yönelik bir soruya İbrahim Süresi 4.âyete (وَمَا آتَيْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُلَاقِي قَوْمَهُ لِيُتْلَىٰ لَهُمْ) referansla caiz olduğu yönünde fetva vererek söz konusu ihtiyaca işaretlerle bu yöndeki gayretleri destekledikleri görülür. Bk. Abdulkadir İnan, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961), 9-10.

5 Ali Akpınar, *Kur'ân Tercüme Teknikleri* (Konya: Serhat Yayınları, 2011), 21.

6 Tefsiri tercümenin bu üstünlüğüne rağmen istismar edilmeye açık bir yöntem olduğu da belirtilmelidir. Zira bazen meâl yazarı Kur'ân'ın anlamını aktardığı iddiasıyla maksadı aşacak düzeyde tasarrufta bulunabilmekte ve kendi din ve dünya görüşünü ayetlere söyletebilmektedir. Ayşe Uçar, *Anlam Yorum Eksenli Meallerin İmkân ve Sınırları -Mustafa Öztürk'ün Kur'ân-ı Kerim Meâlî Örneği* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2.

Ülkemizde Tanzimat'tan bu yana ıslah ve tecdid hareketlerinin de etkisiyle Kur'ân'a ve dolayısıyla meâl⁷ olan ilginin önemli oranda arttığı gözlenmektedir. Bu hareketler İslam ümmetinin içinde bulunduğu sıkıntılıların ancak ana kaynaklara dönüşle sağlanabileceğini ileri sürmüş ve Müslümanları direkt Kur'ân'la muhatap kılmak istemişlerdir. Ülkemizde aynı dönemde düşünce ve fikir hayatında milliyetçilik akımının güçlenmesi ve bu minvalde Kur'ân'ı kendi ana dilinde okuyup anlama isteği de Kur'ân'ın Türkçe'ye çevrilmesinde etkili olmuştur. Tüm bu sebeplerle Kur'ân'ın tarihin hiçbir döneminde görmediği bir tercüme faaliyetiyle karşılaşması dikkat çekicidir.

Bir metnin tüm incelikleriyle birlikte diğer bir dile aktarımı son derece zor bir iştir. Tercümesi yapılan metin belağat ve fesahatın zirvesinde bulunan Kur'ân olunca bu zorluk daha da artmaktadır. Kur'ân tercümelerinde karşılaşılan zorluklardan biri de genellikle lafzî manalarının ötesinde farklı bir anlama sahip olan deyimsele ifadelerin aktarımında ortaya çıkmaktadır.⁸ Türkçe meâllerin en zayıf oldukları alanlardan birinin de Kur'ân'daki deyimlerin tercümesi olduğunun söylenmesi abartı olmayacaktır.⁹ Son dönemde hazırlanan bazı meâllerde¹⁰ somut iyileşmeler gerçekleştirilmiş olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda deyimlerin doğru bir şekilde Kur'ân tercümelerine yansıtılması hedefiyle bir farkındalık oluşturmaya yönelik nitelikli yayınların sayısının günden güne arttığı görülmektedir.¹¹ Elbette bu durum Kur'ân'ı, meâller üzerinden anlamak durumunda olan okuyucu lehine bir gelişme olup gelecek adına ümit vericidir.

Bu çalışmanın konusu Hüseyin Kâzım Kadri'nin *Nûru'l-Beyân - Kur'ân-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Tercemesi*- isimli eserinde deyimsele ifadelerin Türkçe'ye nasıl tercüme edildiğini incelemektir. Eserle ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla bir adet yüksek lisans tezi yapılmıştır.¹² Tezde deyimsele ifadelerle ilgili bir alt başlık bulunmakla birlikte konunun yüzeysel olarak ve kısa bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bizim çalışmamızda ise konu detaylı bir şekilde incelenmiştir.

7 Bir sözün anlamını tamamiyle değil de eksik bir şekilde ifade etmek anlamındaki "meâl" kavramını ilim dünyamıza kazandıran isim Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1941)'dir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 1/30.

8 Emrullah İşler - Erdiç Doğru, "Kur'an Deyimlerinin Semantik Analizi", *Eskiye* 27/2 (2013), 80.

9 Düccane Cündioğlu, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 58.

10 Örneğin Mustafa Öztürk'ün anlam ve yorum merkezli çevirisi üslup, dil ve bağlamı gözetmenin yanı sıra deyimlerin Türkçeye aktarılması hususunda da başarılı kabul edilmektedir. Ancak meâl, gerek klasik tefsirlerden alıntılanan şaz yorumların gerekse de özne yorumların çoğu zaman Kur'ân'ın sahih bir anlamı olarak sunulmaya çalışılması bakımından eleştirilmiş ve bu yorumların, Kur'ân'ın üzerinde icma edilen bir kısım anlamların gölgelemesine yol açtığı ileri sürülmüştür. Mesut Kaya, "Kur'ân Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çevirisi Örneği-", *Marife*, 19/2 (2019), 1.

11 Bu yayınlar içerisinde Abdülcelil Bilgin'in çalışmaları öncü olma özelliğiyle dikkat çekmektedir. Bk. Abdülcelil Bilgin, *Kur'ân'da Deyimler ve Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003); Abdülcelil Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşâf'ı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); ayrıca bk. Ahmet Okutan, *Kur'ân'da Deyimler Darb-ı Meseller ve Bazı Gerçekler* (İstanbul, ts.); Muhammed Özcan, *Kur'ân Deyimleri ve Çeviri Stratejileri* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2014).

12 Sultan Akçıl, *Şeyh Muhsin-i Fânî'nin Nûru'l-Beyân Adlı Kur'ân Tercümesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Makalemiz yaklaşık yüz yıl önce kaleme alınmış Türkçe bir tercümenin incelenmesi suretiyle ülkemizde bu süre zarfında meâl yazımı noktasında ne kadar yol alındığının görülmesine imkân vermesi bakımından da önem taşımaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır.

1. Kur'ân'da Deyimsel İfadeler ve Çeviri Problemi

Kültürel mirasın en önemli göstergeleri arasında yer alan atasözü, mesel gibi temel öğelerden biri de deyimlerdir. Deyim, genellikle birden çok sözcükten oluşan, çoğu defa gerçek anlamından ayrı bir anlamı olan; anlatıma çekicilik ve anlaşılabilirlik katan kalıplaşmış sözcük topluluklarıdır.¹³ Bütün dillerin kendi kültür ve dil özellikleri çerçevesinde kendi deyimlerini oluşturdukları görülür. Bir durumu veya duyguyu ifade etmek üzere üretilen deyimler, tarihin o dile bıraktığı mirasın bir parçası olarak kuşaktan kuşağa aktarılarak varlığını sürdürür.

Sembolik anlatımın bir çeşidi olarak kabul edilen ve kültür yoğunluklu kalıplaşmış söz toplulukları olan deyimlerin çoğu, kullanıldığı dilde anlamlı olup ikinci bir dile anlam kaybı olmadan tercüme edilmeleri oldukça zordur. Bu sebeple bir dile ait bir deyim başka bir dile lafzi/literal çevirisi üzerinden aktarımı ya maksadı ifadede yetersiz kalmakta ya da anlamsız bir söz yığınının ötesine geçememektedir.¹⁴ Örneğin Türkçe'de bir konu hakkında meydana gelen üzgünlük ve kırgınlık sebebiyle konuyu hiç açmamak anlamında kullanılan "ağzını bıçak açmamak" deyimini Arapçaya لا يفتح فاه السكّين şeklinde lafzi olarak çevrildiğinde muhtemelen kimse bundan bir şey anlamayacaktır.

Aynı şekilde Arapça'da "bir işin artık tahammül sınırlarını aştığını" ifade etmek üzere kullanılan بَلَغَ السَّبِيلَ الرَّثَى deyimini harfi harfine Türkçe'ye çevrildiğinde "Sel suları çukura kadar ulaştı." şeklinde tercüme edilebilir. Ancak bu haliyle Arapça'da koyulduğu anlamı ifade etmenin çok uzağında olduğu aşikârdır. Bazen "kendi kazdığı kuyuya düşmek/ من حفر لآخيه بئرا فقط وقع فيها" örneğinde olduğu gibi birden çok dilde aynı deyim birebir kullanıldığı görülse de bunlar sayıca azdır.¹⁵ Görüldüğü gibi her dilin kendi bünyesinde yer alan deyimler o dilde anlamlı olurken bir başka dile yapılan harfi tercüme genellikle maksadı hasıl etmemektedir. Buradan hareketle deyimlerin literal tercüme yapmaya elverişli bir alan olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Kur'ân'ın edebi tasvir yöntemlerini sıkça kullandığı ve bu bağlamda oldukça zengin bir deyim kullanımı içerdiği hemen fark edilecektir. Öte yandan Kur'ân'ın dili olan Arapça'nın mecazi ifadelerle yatkın olduğu da bir gerçektir.¹⁶ Bu sebeple Kur'ân'ın hem anlaşılması hem de diğer dillere çevrilmesi bakımından deyimler oldukça büyük bir öneme sahiptir.¹⁷

13 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 35.

14 Cündioğlu, *Çeviriler*, 32.

15 Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Deyimler ve Atasözleri* (Konya: Tekin Kitabevi, 1985), 24.

16 Seyyid Kutup, *et-Tasviru'l-Fenni fi'l-Kur'ân*, ts., 53.

17 Cündioğlu, *Çeviriler*, 67.

Bu bilgiler ışığında deyimlerin çevirisinde tek tek sözcüklerin değil kültürel anlamın esas alınmasının daha isabetli olacağı söylenebilir. Eğer bu yapılmaz da deyimdeki sözcüklerin eşdeğer karşılıkları bulunarak diğer dile aktarılırsa genellikle bir anlam ifade etmeyen ve hiçbir iletişimsel değeri olmayan söz toplulukları ortaya çıkacaktır.¹⁸ Türkçe meâllerdeki hataların pek çoğunun aslında deyimlerin düzgün bir şekilde aktarılamamasından kaynaklandığı da rahatlıkla söylenebilir. İşin kötü yanı ise tercüme bozukluğundan kaynaklanan bu tarz anlamsız sözcük yığınlarının ilahi kelimeler olarak algılanmasıdır.¹⁹

2. Hüseyin Kâzım Kadri'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

1286/1870 yılında bürokratik bir ailenin ferdi olarak İstanbul'da doğdu. Babası Trabzon Valisi olarak tanınan Kadir Bey'dir. Aydın ili muhasebe kaleminde başladığı memuriyet görevini valilik, şehreminilik gibi üst düzey görevlerle sürdürmüştür. 1904 yılında maliyedeki görevinden ayrılana dek görev yeri sık sık değişmiştir. Bu durumun haksızlıklara tahammül edemeyen mücadeleci bir kişiliğe sahip olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.²⁰

İdealist ve samimi kişiliği ile bilinen, memleket meselelerine sürekli kafa yoran Kadri, I. Meşrutiyet'in ilanından sonra arkadaşlarıyla birlikte *Tanin* isimli bir gazete çıkarmış, 1920 yılında da Aydın milletvekili olarak meclise girmiştir.²¹ İstanbul'un işgali sonrasında meclis feshedilince siyasi hayatı sona eren Kadri, Tevfik Paşa kabinesinde nâzır ve nâzır vekillikleri görevlerinde bulunmuştur. Vefat ettiği 1934 yılına kadar Beylerbeyi'ndeki yalısında yarı münzevi bir yaşam sürmüştür.²²

Kadri, Müslümanların ve Osmanlı ülkesinin içine düştüğü üzücü durumdan etkilenmiş ve hal çareleri arayışına yönelmiştir. Kendi ifadesiyle "kabahatin İslam'da değil Müslümanlarda olduğunu" düşünen Kadri sürekli İslam'la Müslümanları birbirinden ayrı değerlendirmeye çalışır. Örneğin kaleme aldığı *İnsan Hakları Beyannamesinin İslam Hukuku'na Göre İzahı* isimli eserinde sürekli yüceltilen bu beyannamede yer alan ilkelerin aslında İslam'da zaten var olan ilkeler olduğuna değinmiş; buradan hareketle de bir bakıma Müslümanların 'varlık içerisinde yokluk' yaşadıklarını vurgulamıştır.

Kadri, Müslümanların maruz kaldığı bozulma ve İslami ilkelerden uzaklaşmadan daha çok Kelâm ve Tasavvuf disiplinlerini sorumlu tutmaktadır. Ona göre en başta tasavvuf ve tarikatlar bozulmayı getiren ve derinleştiren amiller

18 İşler - Doğru, "Semantik", 85.

19 Bilgin, *Deyimler*, 10.

20 Akçıl, *Nûrû'l-Beyân*, 6.

21 Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım İstanbul Trabzon Selanik Suriye* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 19-25.

22 Kadri, *Hatıralar*, 32-45.

olmuşlardır.²³ Kadri'nin Kelâm'a bakışı da aynı şekilde olumsuzdur. O, Kelâm ilminin Müslümanlara fayda sağlamak bir yana zarar verdiğini ileri sürer. Yunan felsefesinin içerik ve yöntemini kullanması nedeniyle Kelâm, Müslümanlara has özgün bir ilim olmadığı gibi İslam'ın özünü bozmaktan öte bir etkisi de olmamıştır. Kadri ayrıca Kelâm ilminin "usûlu'd-din" olarak isimlendirilmesine de karşı çıkar. Ona göre Kelâmcılar, tevhid ve sıfatlar bahsinde konuyu netleştirmek bir tarafa daha da karmaşık hale getirmişlerdir.²⁴

İslam'ın doğru anlaşılması ve Müslümanların gerilikten kurtulması için Kur'an'ın ruhuna yönelmenin önemine dikkat çeken Kadri, bid'at, hurafe ve taklitten kurtulmanın ancak Kur'an'ın Müslümanlar tarafından yeniden doğru bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olacağını vurgulamıştır.²⁵ Onun muamelatla ilgili konularda ise çağın ruhuna vakıf, yeniliklere açık ve modern bir anlayışa sahip olduğu görülür. O, «Müslümanlara insanlığı, insanlığa da Müslümanlığı öğretmek üzere» bir ilmihal yazdığını belirtmiş ancak eseri basmaya imkân bulamamıştır.²⁶

Kadri hem dinî ilimlerde hem de dil alanında önemli çalışmaları olan, fikrî ve ilmî bakımdan yetkin, alim ve entelektüel bir kişilik olup aralarında bizim makalemizde inceleme konusu yaptığımız *Nûru'l-Beyân* isimli Kur'an tercümesinin de yer aldığı çok sayıda eser kaleme almıştır.²⁷ Takip eden bölümde eserle ilgili genel bir bilgi verilecektir.

3. Nûru'l-Beyân -Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Türkçe Tercemesi- İsimli Eser

Kadri'nin en önemli çalışmalarından biri de *Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Türkçe Tercemesi* alt başlığıyla yayımlanmış olan *Nûru'l-Beyân* isimli tefsiri tercüme çalışmasıdır. Bizzat kendisi tarafından eserin bir heyet tarafından kaleme alındığı söylene de çalışma Şeyh Muhsin-i Fâni müstear ismiyle bilinen Hüseyin Kâzım Kadri'nin ismi ile anılmış ve ona mal edilmiştir.²⁸

Nûru'l-Beyân birer yıl arayla 1340/1924 ve 1341/1925 yıllarında basılmıştır. 1. cildin girişinde "Bazı İzâhat-ı Mühimme" başlığıyla tercüme, tevil, tefsir gibi bazı konulara dair bilgiler verilmiştir. 2. cildin sonunda ise "Bazı Lugatların İzahı" başlığı altında onbeş sayfalık küçük bir sözlük bulunmaktadır. Eser 2019 yılında Ömer Mahir Alper tarafından Latin harfleri ile yeniden yayınlanmıştır. Eserin bu

23 Nurettin Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 554-555.

24 Rabiye Çetin, "Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşısı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 826.

25 Çetin, "Değerlendirme", 814.

26 Albayrak, "Hüseyin Kâzım Kadri", 555.

27 Hüseyin Kâzım'ın eserleri ve makaleleri ile ilgili ayrıntılı bir okuma için bk. Akçıl, *Nûru'l-Beyân*, 7-14.

28 Hüseyin Kâzım eserin girişinde kendi donanımını yetersiz gördüğünden eski Adliye Nâzırı olan ve kendisini büyük bir alim ve mütefekkir olarak tanımladığı Antepli Mustafa Efendi'den yardım talep ettiğini; onun bu talebi olumlu karşıladığını bildirmekte ancak heyete dair başka bir isim zikretmemektedir. Hüseyin Kâzım Kadri, *Nûru'l-Beyân Kur'an-ı Kerim Tefsirinin Türkçe Tercemesi*, haz. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Vadi Yayınevi, 2019), 37.

yeni baskısının emek mahsulü ve son derece başarılı bir çalışma olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kadri'ye göre gelişen yeni şartlar geçmişte çok güzel ve kapsamlı örnekleri ortaya koyulmuş tefsir geleneğinin güncellenmesini ve okuyucunun anlayacağı şekilde yeniden ifade edilmesini zorunlu kılmıştır. Bu yönde bir çalışmanın yapılmaması okuyucuyla Kur'ân arasında oluşan mesafenin artmasına ve Kur'ân'dan bütünüyle uzaklaşılmasına yol açacaktır. Kadri, o günlerde yabancı dil bilen bazı gençlerin Kur'ân'ı yabancı dillerde yapılan tercüme²⁹ üzerinden anlamaya çalışmalarına şahit olduğunu, bu durumun kendisini üzdüğünü ifade etmekte ve bu gençlerin ihtiyaçlarını gidermenin bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir.

Kadri eserin giriş bölümünde amaçlarının hüküm çıkarmak değil imkânlar nispetinde Kur'ân'ın yüce anlamlarını ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre onların yaptıkları tek şey Kur'ân'ın lafızlarını halkın anlayabileceği bir şekilde ifade etmekten ibarettir. Çalışmayı yaparken Taberî (ö. 310/922), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Kâdî Beydâvî (ö. 685/1288) gibi belli başlı klasik müfessirlerin kitaplarından yararlandıklarını, en çok da kendisinin Rûm'un en büyük alimi olarak tanımladığı Ebu's-Su'ûd Efendi'nin (ö. 982/1574) görüşlerini önceliklerini dile getirmektedir. Kadri doğrudan bir tefsir ameliyesinde bulunmadıklarını, kendi ifadesiyle kendilerinden hiçbir şey yazmadıklarını; aksine hazırladıkları eserin söz konusu tefsirlerin bir tercümesi olduğunu belirterek kendilerine isnat edilebilecek bir görüş ortaya koymadıklarını ifade etmektedir. Kanaatimizce onun, çalışmadaki rollerini önemsizleştirip diğer büyük müfessirleri ön plana çıkarmak istemesi doğru bir yaklaşım olmamıştır. Zira müfessirlerin çok sayıdaki görüşleri içerisinde tercihlerde bulunulması sebebiyle eserde yer alan tercihler son tahlilde Kadri'nin görüşleri olarak değerlendirilmek zorundadır. Dolayısıyla bir itiraz durumunda bu görüşlerin hesabını vermek de öncelikli olarak ona düşecektir. Öte yandan bu yöntemin, bir tefsir tarzını sanki ilgili ayetin nihaî anlamı gibi sunmak şeklinde olumsuz bir yanı da bulunmaktadır.

Kadri, Kur'ân'ın Arapça da dahil olmak üzere herhangi bir dile tercüme edilmesinin imkansız olduğunu düşünmekte ve dolayısıyla yapılan çalışmanın Kur'ân'ın doğrudan bir tercümesi değil Kur'ân'ın tefsirinin tercümesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini sürekli belirtmektedir. Eser incelendiğinde bu tespit doğrulanmaktadır. Şöyle ki örneğin Kur'ân'da şahıs ve yer isimleri zikredilmeksizin yapılan bir takım anlatımların *Nûru'l-Beyân'da* şahıs ve yer isimleri zikredilerek aktarıldığı hemen dikkat çeker.³⁰ Ayrıca kaynak metinde yer

29 Söz konusu çeviri Fransız oryantalist Albert Kazimiski'nin (ö.1887) Le Koran isimli tercümesidir. Çalışmanın hatalarla dolu olduğu Mihrab dergisinde Babanzâde Reşid'in kaleme aldığı bir makede detaylıca ele alınmıştır. Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 13.

30 Örneğin el-Enfâl Sûresi 8/41. ayette geçen "yevmu'l-Furkan" ifadesi parantez ya da ayrıç gibi bir açıklama işareti koyulmaksızın metne direk "Bedir günü" olarak yansıtılmıştır. Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 181.

almayan ilave açıklamalarla ayetlerin bağlamı ve anlam bütünlüğü okuyucuya kazandırılmak istenmiştir.³¹ Eserde birçok ayet tercüme edilirken tam ve ince kelime anlamlarının verilmeye çalışılmasından daha çok ayetin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik bir gayret görülür. Eserin edebi olma gayretinden ziyade anlam odaklı yapısı dikkat çekicidir.

Eserde parantez kullanımının oldukça sınırlı tutulduğu gibi bugünkü anlamda parantez kullanılmadığı görülür. Bunun yerine cümle içinde bazen “yani” lafzı eklenerek, çoğu defa da eklenmeksizin ayeti açıklar şekilde kelimeler ya da yan cümleler kullanılmıştır. Bu durum her ne kadar eserin meâl değil tefsiri tercüme olduğu tespiti ile açıklanabilir olsa da tercümenin Allah kelâmında istenilen anlamı vermekte yetersiz oluşunun parantez veya ayrıca gibi araçların kullanımını zorunlu hale getirdiği unutulmamalıdır. Zira meâlde parantez kullanılmaması ya anlamın tam olarak yansıtılmamasına ya da tercüme metninde bulunan lafızların tamamının metinde olduğu izleniminin oluşmasına yol açmaktadır.

Kadri'nin bu tercüme metodolojisi çok şiddetli tenkitlere maruz kalmış; onun bir tefsir/yorum faaliyeti sonucunda tercüme ve tefsiri bir metinde birleştirme gayreti “ne deve, ne kuş” benzetmesinde olduğu gibi “ne tercüme, ne de tefsir” olmakla nitelendirilmiştir. Çalışmanın tam olarak hangi kategoriye girdiği sürekli sorgulanmış, son tahlilde eser Kur’ân’ın tercümesi muamelesi görmüş, buradan hareketle de kanaatimizce haksız ve maksadı aşacak bir şekilde eleştirilmiştir.³² Bütün bunlarla birlikte esere dair yapılan eleştiriler içerisinde deyimsel ifadelerin çevirisine yönelik bir eleştiri bulunmaması da dikkat çekicidir.

Nûru’l-Beyân’ı eleştirenlerin başında dönemin Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi (ö. 1941) gelmektedir. Sebülürreşâd Dergisi ekibinin de bu eleştirilere destek verdiği görülür.³³ Börekçi, derginin de iktibas ettiği “Beyân” isimli yazıda kendilerinin öncelikli olarak Kur’ân’ın mükemmel bir Türkçe tercüme ve tefsirinin gerekli ve faydalı olacağına inandıklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte bu işin uzmanlık gerektiren bir iş olduğunu, *Nûru’l-Beyân’ı* hazırlayanlarda ise böyle bir yeterliliğin bulunmamasının ötesinde iyi niyetlerinden de şüphe edilmesi gerektiğini ilave etmektedir. Börekçi'nin eser hakkında “şunun bunun tarafından yazılan” ifadeleriyle eleştiri sınırlarını aşan ithamlarda bulunduğu görülür.³⁴ İlgili

31 Örneğin el-Kehf suresi 18/65. ayette “Kendisine rahmet ve ilim verdiğimiz kullarımızdan bir kulla buluştular.” ayetindeki “rahmet” kelimesi tefsiri bir bilgi olmasına rağmen ayette “kendisine vahiy ve nübüvvet verdiğimiz” şeklinde ve sanki metinde varmış gibi tercüme yansıtılmıştır. Kadri, *Nûru’l-Beyân*, 300.

32 Akçıl, *Nûru’l-Beyân*, 44.

33 Dergi bünyesindeki farklı müelliflerin bir çok ayete *Nûru’l-Beyân’da* varid olduğu şekliyle anlam vermelerine rağmen dergi editöryasının eseri yerden yere vurmasına anlam vermek oldukça zor görünmektedir. Karşılaştırma için bk. Kadri, *Nûru’l-Beyân*, 21.

34 Eseri eleştiren bir başka isim Ömer Rıza Doğrul’dur.(ö. 1952) Doğrul’un eleştirilerinin Börekçi'nin yaklaşımından farklı olarak saygılı ve yapıcı olduğu görülür. Ömer Rıza Doğrul, *Kur’ân Nedir* (İstanbul: Âmîdi Matbaası, 1927), 93-94.

yazının bu iddiaları delillendirmek için ortaya koyduğu tek somut delil ise *Nûru'l-Beyân'ın* Bakara Sûresi'nin 184. ayetini bilerek veya bilmeyerek tahrif ettiği ve Müslümanların zihinlerini bulandırdığı iddiasıdır.

Oruçta fidye konusunun ele alındığı söz konusu ayette Börekçi'ye göre oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin fidye ödemeleri gerektiği anlatılmaktadır. Börekçi gibi bu görüşte olanlar, ayetteki "يُطِيقُونَ" lafzının başında mahzup bir "ي" olduğu kanaatindedirler.³⁵ Kadri ise bu takdirin uygun olmadığını düşünen ilim adamları arasında yer almaktadır. Onun bu ayetin oruçla ilgili inen ilk ayet olduğunu; orucun içki ve faizin yasaklanmasına benzer bir şekilde tedrici olarak emredildiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu ayet hasta olmadıkları halde onu tutmakta zorlanan kimselere fidye ödemek şeklinde bir seçenek sunmaktadır.

Söz konusu ayeti takip eden 185. ayette ise çok seçenekli bu çözüm ortadan kaldırılmış; sağlıklı ve mukim olarak Ramazan'a ulaşan herkesin oruç tutması emredilmiştir. Kadri'nin buradaki hatası nispeten detaylı olarak bu konuyu açıklamaksızın 185. ayetin altına "Bu ayeti kerime bir önceki ayeti neshetmiştir." şeklinde bir dipnot koymakla yetinmesidir.³⁶ Onun, ayeti daha yaygın olarak bilinen anlamının dışında yorumlarken yeterli açıklama yapmadan neshe işaret edip geçmesi ne kadar sorunlu ise kanaatimizce Börekçi'nin de nihayetinde bir tefsir zenginliği olan bu yorumu sapkınlık olarak değerlendirip buradan hareketle çalışmayı topyekün değersizleştirmesi ve hazırlayanları itibarsızlaştırması da son derece sorunludur. Zira Börekçi'nin yaptığı da sonuçta ayetin mevcut yorumları arasından birini alıp tercih etmektir. Bunun nihai ve kesin anlam olarak dayatılması zaten tefsir ilminin doğasına da aykırıdır.

Eserin çok muhtasar tutulmaya çalışılması çalışmanın en büyük handikaplarından birisi olmuştur. Bu tutumun arka planında insani ihtiyaçların çeşitlenmesi ve hayat meşgalelerinin çoğalması gibi sebeplerin dini ilimlere rağbeti azalttığı; özet tarzda ve anlaşılması kolay bir tefsir yazılmasını zorunlu hale getirdiği kabulü yatmaktadır. Kanaatimizce çalışmada daha sarıh ve görece detaylı ifadeler kullanılması görüşlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir ve eseri, maksadı aşan tenkitlerden koruyabilirdi.

Eser, latin harfleriyle yeniden neşre hazırlayan Alper'in de belirttiği gibi "gadr dîde" (haksızlığa uğrayan) bir çalışma olarak tarihteki yerini almıştır.³⁷ Esere karşı bu haksız tutumun maalesef Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde de sürdürüldüğü görülmektedir. *Hüseyin Kâzım Kadri* maddesinde müellif hakkında objektif bir dil kullanılırken söz esere gelince, herhangi bir gerekçeye

35 Ayetle ilgili geniş bir araştırma için bk. Osman Kara, "Bakara/184. Ayetin Meâli Üzerinden Hüseyin Kâzım Kadri'nin Nûrû'l-Beyân'ına Bir Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 99.

36 Kadri ayetin neshedildiği görüşünde yalnız değildir. Şevkânî (ö. 1250/1834) ayetin mensuh olduğu görüşünün cumhura ait olduğunu ifade etmektedir Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadir el-Câmi' Beyne Fenniyyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'Ilmi't-Tefsir* (Beyrut: Dâru'l-vefa, 1994), 1/330.

37 Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 9.

dayanmadan tabiri caizse yargısız infaz yapılmış ve eserin fahiş hataları sebebiyle tenkit edildiği belirtilerek eser itibarsızlaştırılmıştır.³⁸ Kanaatimizce eser hakkında ilmi zeminde henüz yeterli çalışmalar yapılmadığından lehte ya da aleyhte bu tarz keskin ifadelerin kullanılması doğru olmayacaktır. Bir sonraki bölümde Kadri'nin deyimisel ifadeleri nasıl tercüme ettiği seçme örnekler üzerinden ele alınacaktır.

4. Kur'ân'daki Bazı Deyimlerin Nûru'l-Beyân'daki Çevirilerinin İncelenmesi

Kur'ân'da deyim olarak tanımlanabilecek çok sayıda ibare yer almaktadır.³⁹ Kur'ân'daki deyimlerin *Nûru'l-Beyân'da* ne şekilde Türkçe'ye çevrildiğini ele almayı hedefleyen bu çalışmada sınırlı sayıda örnek üzerinden konu irdelenecektir. Zira bütün deyimleri ele alıp incelemek makale sınırları dahilinde mümkün değildir. Bu sebeple çalışma yapılırken bütün deyimisel ifadeler tarafımızdan incelenmiş olmakla birlikte çalışmada eserin tamamı hakkında bir fikir vermeye yönelik örnekler seçilerek söz konusu ibareler üzerinde durulmuş ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

4.1. Zuhruf Sûresi 43/38 بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ

Müfessirlerin çoğuna göre Zuhruf Sûresi 38. ayette bulunan بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ lafzıyla “doğu ile batı” kastedilmektedir.⁴⁰ Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer için عَمْرَيْنِ ; ay ile güneş için ise قَمْرَيْنِ denilmesi gibi “doğu ve batı” için de مَشْرِقَيْنِ denilmiştir. Arap dilinin en eski anlatım biçimlerinden biri olan ve ‘tağlip’ sanatı olarak isimlendirilen bu üslup, ‘aralarındaki bir ilgi sebebiyle bir kelimenin diğer kelime ve anlamını da kapsayacak şekilde kullanılmasıdır’. Örneğin أَبَوَيْنِ kelimesi أب kelimesinin tesniye formunda ve “anne-babayı” kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.⁴¹ Ayette varit olan بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ deyimiyile de “doğu ile batı arası mesafe” kastedilmektedir. Her ne kadar bazı tefsirlerde güneşin yaz ve kış mevsimlerinde farklı yerlerden doğması sebebiyle bu farklı doğuş yerleri arasındaki uzaklığın kastedildiği ifade edilmişse de Taberi örneğinde de görülebileceği gibi bu, ikinci anlam olarak verilmiş ve çok da itibar edilmemiştir.⁴²

Nûru'l-Beyân'da بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ ifadesinin “maşrikle mağrip (doğu ile batı) arası kadar mesafe” şeklinde başarılı bir şekilde tercümeyle yansıtıldığı görülür.⁴³ Bu çeviri pek çok tefsir kitabında bulunan anlatımla uyum içindedir. Elmalılı'nın (ö. 1942)

38 Albayrak, “Hüseyin Kâzım Kadri”, 555.

39 Arapçada atasözleri ile deyimlerin farklılaşma noktaları kesinleştirilmediği ve henüz birbirinden tam olarak ayrıştırılmadığından atasözleri ile deyimlerin aynı başlık altında ele alındığı görülür. İşler - Doğru, “Semantik”, 80.

40 Örneğin İbn Aşûr “meşrikâyın” lafzının doğu ile batı anlamına geldiğini, karanlıklardan sonra insanların güneşin doğuşunu özlemle beklemeleri ve doğunun daha çok hatırdaki kalan bir kelime olması sebebiyle doğu ile batı kelimelerinin tağlip sanatıyla meşrik ismi altında toplandığını ifade etmektedir. Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru's-Suhun, ts.), 4/257.

41 Abdulfettâh Besyûni, *İlmü'l-me'âni* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 1408), 1/290-292.

42 Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 10/36-37.

43 Kadri, *Nûru'l-Beyân*, 491.

aynı ifadeyi “iki meşrik bu'du” (iki doğu arası kadar uzaklık) ifadesini kullanarak terkibi olduğu şekliyle değerlendirip tercüme etmesiyle⁴⁴ kıyaslandığında bu tercümenin son derece başarılı olduğu söylenmelidir.

4.2. Bakara Sûresi 2/93 وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ

Yukarıdaki ibare teşbih ve mecaz içeren, buzağı sevgisinin ve onun ilah olduğu fikrinin onların kalplerine iyice yerleştiğini ifade eden bir deyimdir. Burada kastedilen buzağı değil buzağının sevgisidir. Muzaf olan “sevgi” hazfedilmiş ve onun yerine muzafun ileyh olan “buzağı” koyulmuştur. Bu ifade ile onun sevgisinin kalplere nüfuz etmiş olması anlatılmak istenmektedir.⁴⁵ Arapçada bu tür kullanımlar çoktur. Örneğin başka bir ayette “Ölü size haram kılındı.” buyrulurken “onun etini yemek”⁴⁶ bölümü hazfedilip zikredilmemiştir.⁴⁷

Ayette buzağı sevgisi “yemek” fiiliyle değil de “içmek” ile ifade edilmektedir. Çünkü içilen su vücuda hızla nüfuz eder. Sevgi de aynen böyledir. Ayrıca أَشْرَبَ fiilinin mecaz anlamları içerisinde “telkin etmek, aşılama” gibi anlamlar da bulunmaktadır. Bu fiilin bu tarz kullanımı hadislerde de görülür. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Fitneler hasır çubuklar şeklinde kalplere sunulur. Hangi kalbe bu fitneler içirilirse أَشْرَبَتْ ona siyah bir nokta koyulmuş olur.”⁴⁸

Müfessirler de ilgili ayeti bu çerçevede anlamlandırmışlardır. Zemaşşeri (ö. 538/1144), ilgili deyimini, “Boyanın elbiseye nüfuz etmesi gibi buzağı sevgisi ve buzağıya ibadetin tatlılığı onlara nüfuz etti.”⁴⁹; Kurtubi (ö. 671/1273), “Buzağının sevgisi kalplerinde iyice yer etti.”⁵⁰; İbn Âşûr (ö. 1973) ise “buzağı sevgisi onların kalplerine suyun hızlıca akması gibi girip yerleşti.”⁵¹ şeklinde tefsir etmişlerdir. Hasılı bu ayette geçen deyimse ifade ile anlatılmak istenen husus, buzağı ya da ona ibadetin sevgisinin kalplerine nüfuz edip yerleşmesi ya da sevginin kalplerini kaplayıp ele geçirmesidir. Bu ifadenin “Onun sevgisi onların iliklerine kadar işledi.” diye tercüme edilmesi de mümkündür.⁵²

Nûrû'l-Beyân'da ilgili deyimın lugal ve tefsir kitaplarındaki yorumlarla uyumlu ve son derece anlaşılır bir biçimde “Kalpleri buzağı muhabbetiyle (sevgisiyle) doldu.” şeklinde tercüme edildiği görülür.⁵³ Aynı deyim Elmalılı'nın “...ve küfürleri

44 Yazır, *Tefsir*, 6/427.

45 Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/571.

46 el-Mâide 5/3.

47 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/611.

48 Müslim, “İman”, 231.

49 Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşşeri, *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmidit-Tenzil* (Cidde: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/298.

50 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1371), 2/31-32.

51 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/610-612.

52 Bilgin, *Deyimler*, 110.

53 Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 13.

ile danayı kalplerinde iliklerine işlettiler.”⁵⁴ Çantay’ın (ö. 1964) ise “Küfürleri yüzünden özlerine buzağı (bir su gibi) içirilmiş (iyice işlenmiş) idi.” şeklinde tercüme ettikleri⁵⁵ göz önüne alınırsa Kadri’nin tercümesinin son derece anlaşılır ve başarılı olduğu fark edilecektir.

4.3. Bakara Sûresi 2/177 **إِنَّ السَّبِيلَ**

“İbnü’s-sebil”, memleketinden ayrılmış, gurbette herhangi bir sebeple muhtaç duruma düşmüş ve yolda kalmış kimseyi anlatan deyimse bir ifadedir. Yolla olan uzun süreli ve kaçınılmaz ilişkiden dolayı ona “ibnü’s-sebil” denilmiştir.⁵⁶ Bu kişinin yola nispetle isimlendirilmesi çocuğun annesinin peşinden ayrılmama durumuna benzetilerek yapılmıştır.⁵⁷ Daha geniş anlamda ise uzun süreli olmak üzere memleketinden ayrılmak zorunda kalmış ve örneğin günümüzde örneklerine sıkça rastlandığı üzere politik sürgün veya mültecilik gibi bir sebepten dolayı evine dönemeyen kimseleri ifade eder.⁵⁸ Ayrıca bu ifade sokak çocuklarını da kapsayacak şekilde genişletilebilmektedir.⁵⁹

Kur’ân’da sekiz ayette kendilerine yardım edilecek ve zekât verilebilecek sınıflar sayılırken bu gruba da yer verildiği görülür. Taberi’nin (ö. 310/923) “su kuşuna”, suyla olan ayrılmaz, zorunlu ve içiçelik ilişkisinden dolayı “**إِنَّ الْمَاءَ**” “denilmesini örnek göstererek deyimi açıklamaya çalışması deyim hakkında bir fikir vermektedir.⁶⁰ Netice olarak bu ifadenin “yolda kalmış veya evine dönemeyen kimse” olarak tercüme edilmesi uygun olacaktır.

Nûru’l-Beyân “ibnü’s-sebil” ifadesinin geçtiği sekiz ayetten⁶¹ yedisinde ifadeyi “ebnâ-yı sebîle” şeklinde tercüme etmeksizin ve “ibn” kelimesini de çoğul “ebnâ” yaparak olduğu gibi meâle yansıtmıştır. Bu yedi yerin ikisinde⁶² deyim anlamı dipnotlarda “vatanından mehcûr olup yol uğrağı bir yere gelmiş ve memleketinde malı olsa bile yanında bir şey bulunmayan gelip geçici gurabâ” şeklinde güzelce açıklanmıştır. Bu açıklamanın dipnotta belirtilmesi elbette güzel bir uygulama olmakla birlikte esasen bu anlamın tercüme yansıtmaya gerekirdi. Öte yandan eserde bir yerde bu ifadenin “mal ve diyarından munkatî’ olan gurabâ” (malına erişemeyen, memleketine dönemeyen çaresiz kimse) şeklinde meâl metni içerisinde çok başarılı bir biçimde yansıtılmasına rağmen ifadenin geçtiği diğer yerlerde neden bu karşılığın kullanılmadığı son derece enteresan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette bu düzensizlik çalışma adına eksi bir not olarak kaydedilmelidir. Ayrıca bu olumsuz durum eserin aceleyle getirildiği ve

54 Yazır, *Tefsîr*, 1/459.

55 Hasan Basri Çantay, *Kur’ân’ı Hakîm ve Meâli Kerîm* (İstanbul: Risale Yayınları, 1993), 1/128.

56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/244.

57 Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgib el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî’l-Kur’ân*, thk. Saffan Adnân Davûdî (Şam: Dârü’l Kalem, 2002), 694.

58 Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1995), 1/48-49.

59 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 2/166.

60 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/206.

61 el-Bakara 2/177-215, en-Nisâ 4/36, el-Enfâl 8/41, et-Tevbe 9/60, el-İsrâ 17/26, er-Rûm 30/38, el-Haşr 59/7.

62 el-Bakara 2/177, en-Nisâ 4/36.

bu günkü tabirle son okumasının yapılmadığı iddialarını da bir bakıma haklı çıkarmaktadır.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus ise yukarıdaki ayette de görüleceği üzere çeviri metninde "mehcûr, munkatı', ebnâ, gurabâ" gibi Arapça ve bazen de Farsça ifadelerle sıklıkla yer verilmiş olmasıdır. Sözünü ettiğimiz yönelim eserin dilinin ağıdalı ve ağır olmasına yol açmaktadır. Bu durumun ise ilahi kelâmı Türkçe bir tercüme üzerinden anlamak isteyen okuyucunun istifadesini olumsuz etkileyeceği rahatlıkla söylenebilir.

4.4. Meryem Sûresi 19/4 وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

Bu ayette benzetme yoluyla elde edilen bu deyim Arap dilindeki en güzel ifadelerden birisidir. Burada yanıp tutuşmanın saçın mekânı olan başa izafe edildiği, bununla birlikte başın herhangi bir kimseye izafe edilmediği görülür. Muhatabın bu başın, Hz. Zekeriya'nın başı olduğunu bilmesi ile yetinilmiştir. Zemaşşerî'ye göre bu teşbihte yaşlılığın doğal sonucu olarak saçların ağarması tutuşan ateşe benzetilmiştir. İkiisi arasında hem parıldama hem de etrafa yayılma bakımından benzerlik bulunmaktadır.⁶³

"Şeyb", beyaz saçların siyaha karışması, saçın beyazlaması ya da başka bir ifade ile ağarmasıdır. Türkçe'ye "Saçım başım ağardı." ya da sadece "Saçım ağardı." şeklinde tercüme edilebilecek olan bu deyimın tercümesinde bazı meâllerde deyimsel anlamın görmezden gelindiği ve harfi harfine tercüme yanlışına düşüldüğü görülür. Örneğin bir meâlde bu ibare "Baş, ihtiyarlık aleviyle tutuştu." şeklinde tercüme edilmiştir.⁶⁴ Hâlbuki bu tercüme, ifadenin deyimsel anlamını ifade etmekten uzak olup ibarenin kelimelerinin harfi olarak birebir Türkçe'ye tercüme edilmesinden ibarettir. Yine aynı şekilde bazı tercümelerde ise "Başımın saçı/tüyü tutuştu." denilmek suretiyle hem deyimsel ifadenin anlamı güzel bir şekilde metne yansıtılmamış hem de gereksiz kelime kullanılmıştır.⁶⁵ Zira saç zaten sadece başda olduğundan "başımın saçı" ifadesi Türkçe açısından da doğru olmayan bir kullanım olmaktadır.

Nûrû'l-Beyân'a baktığımızda ise ibarenin "Saçım ağardı." şeklinde hem kısa ve öz hem de deyimın Türkçedeki karşılığını ifade edecek düzeyde ve başarılı bir şekilde tercümeğe yansıtıldığı görülecektir.⁶⁶ Kanaatimizce bu tercih çalışmanın başarı hanesine yazılmayı hak eden bir durumdur.

4.5. Bakara Sûresi 2/101 كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ

Bu deyim Kur'ân'da üç farklı ayette benzer şekillerde yer almaktadır. رَاءَ ظُهُورِهِمْ ifadesi yukarıdaki ayetin yanı sıra aynı anlama gelecek şekilde Âl-i İmrân

63 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/6.

64 Süleyman Ateş, *Kur'ân'ı Kerim ve Yüce Meali* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 304.

65 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964), 4/2004.

66 Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 304.

3/187. ayette **جَعَلْتُ أَمْرَهُ بِظَهْرِهِ** fiiliyle birlikte, Hûd 11/92. ayette de **وَرَأَيْتُمْ ظَهْرِيًّا** formunda kullanılmaktadır.

Arapçada **جَعَلْتُ أَمْرَهُ بِظَهْرِهِ** şeklinde deyimsel bir ifade bulunmaktadır. Bunun literal anlamı “Onun işini arkaya attım.” olmakla birlikte bir kimse hakkında işlenen kusur ve eksik muameleyi anlatmak amacıyla kullanılmaktadır.⁶⁷ Bu tabir “bir kimseyi unutmak veya gözden çıkarmak” anlamına gelmektedir.⁶⁸ Kur’ân’da üç ayetteki kullanımının da bu anlam çerçevesinde gerçekleştiği rahatlıkla söylenebilir.

Taberi, bu deyimden bir işi yapmayı reddeden, ondan yüz çeviren ve yönünü çevirip uzaklaşan kimseleri anlatmak için kullanıldığına işaret eder.⁶⁹ Yukarıda başlığa aldığımız ayette arkaya atıldığı belirtilen kitabın Tevrat ya da Kur’ân olduğu söylenmiştir. Arkaya atılmaktan kastın, ehlinin, kitabı ellerinde bulunduruyor ve okuyor olmalarına rağmen gereğince amel etmemeleri; kitabı atlaslara ve ipeklere sarıp, altın ve gümüşlerle süsledikleri halde helâl ve haramlarını ciddiye almamaları olduğu belirtilmiştir.⁷⁰

Âl-i İmrân 3/187. ayette deyimle birlikte kullanılan “nebz”, bir kenara fırlatmak anlamındadır. Burada bu fiilin “sırtlarının arkasına” ibaresiyle birlikte getirilmesi onların kitabı ciddiye almama durumlarının çok ileri düzeyde olduğunu anlatmaktadır. Sonuç olarak bu deyim Türkçe’ye “bir şeyi önemsememek ve yok saymak” şeklinde tercüme edilebilir.

Nûru’l-Beyân, söz konusu deyimsel ifadeyi geçtiği yerlerde sırasıyla “kitaplarını terk ve ondan i’raz etmek (yüz çevirmek), misakı arkalarına atarak ifasından i’raz etmek (yerine getirmemek) ve unutmak” şeklinde tercüme yansıtmıştır.⁷¹ Bu ifadelerin deyimden anlamını yansıttığı söylenebilir. Bazı meâllerde literal tercüme yapılarak ve sırt ya da omuz kelimesi kullanılarak “sırtlarının/omuzlarının arkasına atmak”⁷² ifadeleriyle kulağa hoş gelmeyen ve Türkçede çok da karşılığı olmayan şekillerde tercüme edildiği göz önüne alındığında Kadri’nin tercümesinin başarılı olduğu görülecektir.

4.6. A’râf Sûresi 7/154 **وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبَ**

Yukarıdaki ibare Kur’ân’da Hz. Mûsâ ile İsrailoğulları arasında gerçekleştiği anlatılan olaylar dizisinin sonunda geçmektedir. Şöyle ki: Tûr’a giden Mûsâ’nın arkasından İsrailoğulları bir buzağıyı tanrı edindiler. Dönüşte bu durumu gören Hz. Mûsâ, kızgın ve üzgün bir halde kavmine çıkıştı ve levhaları yere attı. Daha sonra İsrailoğulları hatalarını anlayıp günahlarının bağışlanmasını dilediler. Hz.

67 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 4/601.

68 Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1/445.

69 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/655.

70 Kurtubî, *Tefsir*, 4/305.

71 Kadri, *Nûru’l-Beyân*, 14,74,231.

72 Yazır, *Tefsir*, 1/437; Bilmen, *Tefsir*, 1/518.

Mûsâ da olup bitenlere dair hem kendisi hem de kardeşi Hz. Hârun için Allah'tan bağışlanma ve rahmet talebinde bulunduktan sonra öfkesi yatıştı ve levhaları yeniden yerden aldı.⁷³

Ayette **سَكَتَ الْعَصَبُ** şeklinde deyimsel bir ifade kullanılmıştır. Bu bir mesel olup burada teşhis sanatı yapılmıştır.⁷⁴ Öfke sanki güçlü kuvvetli ve irade sahibi bir kişi gibi tasvir edilmiştir.⁷⁵ Literal olarak "Mûsâ'dan öfke susunca" şeklinde tercüme edilebilecek olan bu ifade tefsirlerde "Mûsâ'nın öfkesi sükûnâ erince, yatışınca" şeklinde yorumlanmıştır. Burada yükselen ve kabaran bir öfkenin daha sonra geçmesi, yatışıp dinmesi söz konusu olup ibare bu durumu anlatmaktadır.

Bazı meâllerde ibarenin harfi harfine çevrilmesi ve özellikle **عَنْ** harfi cerrinin anlamının doğrudan tercümeyle yansıtılması dolayısıyla "Mûsâ'dan gazap sustu." şeklinde karşılık verilmiştir.⁷⁶ Hâlbuki "Mûsâ'nın öfkesi dinince" şeklinde izafetle ve "sustu" yerine "sükun buldu, dindi" şeklinde yapılacak bir çeviri hem maksadı hasıl edecek hem de Türkçe bakımından daha doğru olacaktır.

Nûru'l-Beyân'da ise tefsirlerdeki anlatımlardan yararlanıldığı ve buralardaki bilgilerin tercümeyle yansıtıldığı görülmektedir. Bu bağlamda ibare "Mûsâ'nın gazabı sükun bulunca (dinince)" şeklinde çevrilmiştir.⁷⁷ Zira ilk tefsirlerden bu yana **سَكَتَ** fiili **سَكَنَ** anlamına gelecek şekilde tefsir edilmektedir.⁷⁸ Sükûnet sözcüğü ise durgunluk ve hareketsizlik gibi anlamlar üzerinden ele alınmaktadır.

4.7. el-Vâkıa Sûresi 56/38,41 **أَصْحَابُ الْيَمِينِ / أَصْحَابُ الشَّمَالِ**

Kur'ân'da dört tanesi Vâkıa Sûresi'nde olmak üzere toplam altı yerde iman edenler ashâbü'l-yemîn/ashâbü'l-meymene (sağ ehli); inkârcılar ise ashâbü'l-şimâl/ashâbü'l-meş'eme (sol ehli) olarak isimlendirilmektedir.⁷⁹ Bu tanımlamalar esasen Araplar'ın hayrın sağdan, şerrin ise soldan geldiğine dair inançlarına dayanmaktadır. Araplar bir kimseyi bir mecliste sağ tarafa oturturlarsa ona değer verdiklerini göstermek istedikleri gibi sol tarafa oturttuklarında ise ona değer vermediklerini anlatmak isterlerdi. Aynı şekilde sevip değer verdikleri bir kimse için "O, benim sağımdadır." derken, sevmedikleri ve değer vermedikleri kimse içinse "O benim solumdadır." derlerdi. Ayrıca Arapların dünyasında sağ el, şeref ve kuvvetin sembolü olarak görülürdü.⁸⁰

Tefsirlerin genelinde "ashâbü'l-yemîn/ashâbü'l-meymene" terkipleri müminler, dürüst, hayırlı ve erdemli kimseler, ahirette amel defterleri sağ taraflarından verilecek olanlar şeklinde yorumlanırken; "ashâbü'l-şimâl/ashâbü'l-

73 el-A'râf 7/150-154.

74 Kutup, *Tasvir*, 246.

75 Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 9/214.

76 Çantay, *Medâl*, 1/347; Bilmen, *Tefsir*, 2/1097.

77 Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 168.

78 Ebû'l-Hasen Mukatîl b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebir* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002), 2/65.

79 el-Vâkıa 56/8,9,27,38-41,90-91; el-Müddessir 74/39; el-Beled 90/18-19.

80 Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 6/89.

meş'eme" terkipleri ise tam da bu tanımların zıddına inkârcılar ve hayırsız kimseler şeklinde olumsuz bir bağlamda yorumlanmıştır. Ayrıca aynı anlam çerçevesinde Kur'ân'da cennet ehlinin "kitaplarını sağ taraflarından alacak olanlar" şeklinde bahsedilirken cehennem ehli ise "kitaplarını sol taraflarından alacak olan kimseler" şeklinde zikredilmektedir.⁸¹

Bu bilgiler ışığında ashâbü'l-yemîn tabirinin Türkçe meâllerde "bahtiyar kimseler, dürüst ve erdemli olanlar"; ashâbü'ş-şimâlin ise "bedbaht kimseler, kötülüğe düşenler, erdemsizler" şeklinde tercüme edilmesi doğru olacaktır.⁸² Bazı meâllerde bu ibarelerin "sağcı ve solcu" şeklinde tercüme edilmesi yapacağı siyasi ve ideolojik çağrışımlar dolayısıyla uygun olmayacaktır.⁸³ Bu tercüme şekli isabetsiz bir tercih olmasının ötesinde Kur'ân'ın tahrif edilmesi olarak da görülebilir. Zira günümüzde solculuk nasıl İslam'ın dışında bir şeyse aynı şekilde sağcılık da İslam'la ilişkilendirilemez.⁸⁴

Nûru'l-Beyân'da ise bu iki lafzın sadece bir yerde "yüce ve düşük kimseler" olarak çevrilmesine rağmen genellikle "ashâbü'l-yemîn/ashâbü'l-meymene" ve "ashâbü'ş-şimâl/ ashâbü'l-meş'eme" şeklinde ve olduğu gibi tercüme aktarıldığı görülür.⁸⁵ Ancak bu şekilde Arapça ibarenin herhangi bir tercüme çabasına girilmeksizin aktarılması dolayısıyla burada bir tercüme yapıldığı söylenemez. Bu durumun doğru bir yöntem olmadığı belirtilmelidir. Böyle yapmak yerine tefsirlerde bulunan karşılıklardan birinin meâl yansıtılması uygun olurdu. Tercüme, Kur'ân'ı meâller üzerinden anlamaya çalışan özellikle de Arapça bilmeyen okuyuculara yönelik yapıldığından onların bu ifadelerden ne anlayabilecekleri önemsenmelidir.

4.8. el-Enbiyâ Sûresi 21/65 كَيْسُوا عَلَىٰ زُءُوسِهِمْ

Ayette geçen yukarıdaki deyimsel ifadeyi iyice anlamak için öncesindeki birkaç ayette anlatılan olaylar dizgesine göz atmak faydalı olacaktır. Hz. İbrahim, kavminin akıllarını başlarına getirebilecek farklı bir yöntem takip ederek donuklaşmış beyinlerini harekete geçirmeyi umuyordu.⁸⁶ Bu amaçla onların bulunmadıkları bir sırada putlarını paramparça etti, ancak en büyüklerine dokunmadı. Hz. İbrahim bu planıyla kendilerini kimin kırdığını bile söylemekten aciz olan putlara yapılan kulluğun aptalca bir davranış olduğunu ortaya koymak istiyordu. İşte tam bu esnada onlar, bir an için vicdanlarına dönerek kendilerine geldiler, yanlış yolda olduklarını anladılar ve kendilerinin zalim kimseler olduklarını itiraf ettiler. Ancak bu durum uzun sürmedi. Biraz önce yanlış yolda

81 el-Hâkka 69/19-34.

82 Esed, *Kur'ân Mesajı*, 3/1103.

83 Çantay, *Meâl*, 3/240,242,247.

84 Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/153.

85 Kadri, *Nûru'l-Beyân*, 533-534,536,575,594.

86 Şimşek, *Tefsir*, 3/384.

olduklarını kabullenmişken önceki tutumlarına hızlıca dönüverdiler. İbrahim'e hitaben de "Sen de bilirsin ki bunlar konuşamazlar." dediler.⁸⁷

Mukatil (ö. 150/967), ayetteki deyimsel ifadenin anlamını açıklama sadedinde onların "önceki inanışlarına" döndüklerini ifade etmektedir.⁸⁸ Taberi, "putların konuşamayacağı" şeklindeki esasen İbrahim'in lehine olan delili onların onun aleyhine kullanmaya kalkıştıklarını aktarmaktadır.⁸⁹ İbn Âşûr ise onların İbrahim'in gösterdiği delili itiraf edip tam ona teslim olmak üzereyken görüşlerinin değiştiğini, önceki inatçılıklarına döndüklerini ve putları tekrardan savunmaya koyulduklarını zikretmektedir.⁹⁰ Onların İbrahim'in uygulamalı olarak verdiği bu nasihatten yararlanmak yerine taassup ve dik kafalılıkla onunla mücadele etmeyi sürdürdükleri anlaşılmaktadır.

Ayetteki "nekese" fiili bir şeyin baş aşağı çevrilmesi anlamındadır. Doğum esnasında ayakları başından önce ters olarak çıktığında çocuğa *نَكَسَ الْوَلَدُ* denilir. Bu fiilin bir hastalığın geçtikten sonra yeniden belirmesini anlatmak üzere "hastalığın nüksetmesi" şeklinde mecazi bir kullanımı da vardır.⁹¹ Ayrıca aynı fiil Kur'ân'da, yetişkinlik ve olgunluk çağından sonra insanın ihtiyarlayıp bir çeşit çocukluğa dönmesini anlatmak üzere "yaratılışın baş aşağı getirilmesi" şeklinde kullanılmaktadır.⁹²

Sonuç itibariyle onların doğruyu gördükten sonra tekrar eski yanlışlarına dönmeleri istiare yapılarak bir kimsenin ayaklarının yukarıya ve başının aşağıya gelecek şekilde dönmesine benzetilmiştir. Ayette geçen kafa anlamındaki "re's" kelimesinin somut kafayla ilgisi olmayan ve mecazen düşünce ve inanç anlamına gelen bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. Anlatım bütüncül olarak değerlendirildiğinde onların vicdan muhasebesi yaparak kendilerine gelmeleri, tekraren eski görüşlerine dönmeleri ve putları hakkında Hz. İbrahim'le mücadeleye girişmeleri şeklinde üç aşamalı bir seyir farkedilmektedir.

Nûrû'l-Beyân'da bu aşamalardan ilk ve sonuncusunun iyi anlaşılıp aktarıldığı ancak ele aldığımız deyimün anlamının hakkıyla meâlâ yansıtılmadığı görülmektedir. Kadri, kavminin, putları hakkında Hz. İbrahim'le yeniden mücadeleye giriştiğini ifade etmiş ancak öncesinde bu duruma onların eski cahili görüş ve düşüncelerine tekrardan dönmelerinin yol açtığını sarahatle zikretmemiştir.⁹³ Elbette bu durum çalışmanın deyimsel ifadeleri tercümede zayıf kaldığı noktalardan birisini teşkil etmektedir.

87 el-Enbiyâ 21/57-67.

88 Mukatil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 3/85.

89 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/54.

90 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/103.

91 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 1484.

92 Yâsin 36/68.

93 Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 326.

4.9. el-Kehf Sûresi 18/22 رَجْمًا بِالْغَيْبِ

Kehf Sûresi'nde insanların mağara ashabının sayıları hakkında anlaşmazlığa düştüklerinin anlatıldığı bölümde onların asılsız ve gereksiz tahminlerde bulduklarına işaret etmek üzere رَجْمًا بِالْغَيْبِ deyimini kullanılmıştır. "Gaybı taşlamak" şeklinde lafzi olarak tercüme edilebilecek olan bu deyim "bilgisizce söz söylemek" anlamına gelmektedir. Buradaki "recm" kelimesinden "zanna dayalı olarak bilmeden ileri-geri konuşmak" anlamına gelecek şekilde istiare yapılmıştır. Araplar zan ve tahmin yoluyla söylenen herhangi bir şey hakkında رجم فيه derler.⁹⁴ Bu ayette hakkında bilgi sahibi olunmayan gaybi bir konuda söz söylemek, "nereye attığını bilmeyen kimsenin atış yapmasına" benzetilmiştir. Bu kimsenin isabet etme şansı hemen hemen yok gibidir. İsbet etse bile isabet ettirmemiş sayılır. Zira bilinçsiz ve rastgele bir iş yapmaktadır.⁹⁵

Kur'ân'da مَكَانٍ بَعِيدٍ وَبِقَدْفُونَ بِالْغَيْبِ şeklinde aynı manaya gelecek benzer bir ifadenin daha kullanıldığı görülür. Bu ibare inkârcıların hiçbir sağlam delile dayanmadan bilinçsizce iddialar ortaya attıklarının ve zanna dayalı hükümler verdiklerinin anlatıldığı bölümde geçmektedir.⁹⁶ Bu ayette inkârcılar bilgisizce söyledikleri sözler ve verdikleri hükümler dolayısıyla eleştirilmektedir.

Sonuç olarak ele aldığımız bu deyimsel ifadenin "gerçek bilgiye sahip olmadan atıp tutmak, bilir bilmez konuşmak" gibi anlamlara gelecek şekilde tercümeye yansıtılması güzel olacaktır. Bununla birlikte Türkçe meâllerin çoğunda bu mecazi anlamın tercümeye yansıtılmadığı ve "gaybı taşlamak, gayba taş atmak" gibi lafzi tercüme yapıldığı görülür.⁹⁷ *Nûru'l-Beyân'da* ise deyimsel ifade başarılı bir şekilde tercümeye aktarılmış ve "Onların bu sözleri zandan ibarettir." şeklinde ifade edilmiştir.⁹⁸ Bu çevirinin, ibarenin deyimsel anlamını başarıyla aktaran ve Türkçe açısından uygun bir karşılık olduğu rahatlıkla söylenebilir.

4.10. et-Tevbe Sûresi 9/67 يَدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَةً

Elin açılması ve bağlanması Kur'ân'da cömertlik ve cimrilik ifade eden mecazlar olarak kullanılmaktadır.⁹⁹ Üç ayrı ayette "elin bağlanması/kapalılığı" benzetmesiyle cimrilik anlatılmak istenmiştir. Bunlardan birincisi yukarıya aldığımız ve Yahudilerin Allah'ın cimri olduğunu iddia ederken kurdukları cümledir. İkincisi münafıkların infak konusunda isteksizliklerini ve cimriliklerini dile getiren يَبْضُونَ أَيْدِيَهُمْ ifadesidir.¹⁰⁰ Üçüncüsü ise insanlara harcamalarında orta yollu olmayı tavsiye eden buyruğun ilk yarısında geçen وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوبَةً

94 Kurtubî, *Tefsir*, 10/383.

95 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî ed-Dımaşki İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Samî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Daru't-Taybe, 1999), 4/377.

96 Sebe' 34/53.

97 Çantay, *Meâl*, 2/190; Bilmen, *Tefsir*, 4/1945.

98 Kadri, *Nûru'l-Beyân*, 295.

99 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/514.

100 el-Mâide 5/64.

عُنُقِكَ إِلَىٰ عُنُقِكَ cümlesidir.¹⁰¹ Bu üç ayette de elin bağlı ve kapalı olmasıyla “cimrilik” kastedilmektedir.¹⁰²

Son olarak zikrettiğimiz ayetin devamında ise “maksadı aşacak düzeydeki cömertliği” anlatmak üzere وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ ifadesinin kullanıldığı görülür. Bu ayetlerde istiare yapılarak cimrilik, vermekten engellenmiş, açamayacak şekilde boyuna bağlanmış ya da yumruk gibi sıkılmış bir ele benzetilirken; “israf” ise hiçbir şey tutamayacak şekilde eli büsbütün açmaya benzetilmiştir.¹⁰³

Yukarıya aldığımız ayetlerde geçen deyimsele ifadeler “elin bağlanması, sıkılması ve açılması” şeklinde literal olarak çevirilmemeli ve mümkün mertebeye deyimsele, mecazi yönleri meâllere yansıtılmalıdır. Zira ifadelerin lafzi formlarına takılarak mecazi yönlerinin görmezden gelinmesi ayetlerin mesajlarının anlaşılmasını zorlaştıracaktır. Bazı meâllerde ilgili ayetlerin mecazi yönlerinin dipnotlarda açıklandığı görülse de kanaatimizce esas olan söz konusu anlamları tercüme metnine yansıtmaktır.¹⁰⁴

Kadri'nin söz konusu ifadelerin ana teması olan cimrilik ve cömertlik kavramlarını merkeze alan bir tercüme yapması dolayısıyla ayetleri başarılı bir şekilde çevirdiği görülmektedir. Bu bağlamda *Nûrû'l-Beyân'da* ilgili ayetlerde harfi tercüme hatasına düşülmediği ve ifadelerin deyimsele yönlerinin tercümeyle güzelce yansıtıldığı rahatlıkla söylenebilir.¹⁰⁵

4.11. Hûd Sûresi 11/77 ضَاقَ بِهِمْ دَرَجَاتُ

Bu deyimsele ifade anahtar kelime “kol” anlamına gelen دَرَجَاتُ kelimesidir. Araplar رَحِبَ الدَّرَاجِ ifadesini bir kimsenin bir şeye gücünün yetmesi anlamında kullanırken¹⁰⁶ ضَاقَ الدَّرَاجِ ifadesini ise çaresiz kalmak ve maruz kaldığı problemde bir çıkış yolu bulamamak anlamlarına kullanmışlardır.¹⁰⁷ Dolayısıyla دَرَجَاتُ kelimesi birlikte kullanıldığı fiile göre güçsüzlük/acziyet ya da güçlülük/muktedir olmak anlamına gelecek şekilde deyimsele bir anlam kazanır.¹⁰⁸

Bu deyim Kur'ân'da iki yerde¹⁰⁹ Hz. Lût'un, ziyaretçilerini genç ve yakışıklı delikanlılar olarak gördüğünde sıra dışı ahlâksızlıklarıyla bilinen kavmine karşı onları koruma konusundaki çaresizliğini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Hz. Lût, Hz. İbrahim'in yanından ayrılıp Sodom'a kadar gelerek kendisine misafir olan bu kimselerin melek olduğunu bilmediğinden kavminin onlara ahlâksızlık

101 el-İsrâ 17/29.

102 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/303.

103 Mevdûdî, *Tefhim*, 3/96-97.

104 Ateş, *Meâl*, 284.

105 Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 117,196,284.

106 Bk. et-Tevbe 9/25 ve 118.

107 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 1426), 7/210-211.

108 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/218.

109 Hûd 11/77; el-Ankebût 29/33.

yapabileceğini düşünerek kaygılanmış ve zor bir durumda olduğunu “Bu, çetin bir gündür.” diyerek belirtmişti. Kendisinin ne o azgın kavmine gücü yetiyordu ne de meydana gelebilecek bu rezil duruma seyirci kalmamak için kaçıp sığınabileceği bir yeri vardı. Hiçbir şey yapamayacak olması onu derinden yaralamıştı.¹¹⁰

Yukarıdaki ayetlerde ifade edilen Hz. Lût’un maruz kaldığı bu kaygı durumu Türkçe meâllerde çoğunlukla “Onun göğsü daraldı, göğsünü bir sıkıntı bastı, çok sıkıldı.”¹¹¹ gibi ifadelerle tercüme edilmiştir. Kanaatimizce bu tercüme deyim anlamını yansıtan başarılı çevirilerdir.

Nûru’l-Beyân’da bu deyimse ifadenin nasıl tercüme edildiğine baktığımızda ise ifadenin ilk geçtiği yerde anlamca yukarıdaki karşılıklara yakın ve “İçi sıkıldı.” şeklinde bir karşılık görürüz.¹¹² Bu karşılık, ifadenin deyimse yönünü ortaya koyan bir yapıdadır. İfadenin geçtiği diğer ayette ise farklı bir yol izlenmiş ve “Ne yapacağını şaşırıldı.” şeklinde tercüme yapılmıştır.¹¹³ Ancak bunun bir önceki kadar başarılı bir tercüme olmadığı görülmektedir. Zira “ne yapacağını şaşırma” ifadesi sevinç, heyecan ve korku durumlarının hepsi için kullanılabilen bir ibaredir. İnsan sıraladığımız bu durumlardan her biriyle alakalı olarak ne yapacağını şaşırabilir. Dolayısıyla “Ne yapacağını şaşırıldı.” şeklinde yapılan bir tercüme isabetli olmayacaktır. Kanaatimizce Kadri, ikinci ayette de önceki ayette kullandığı şekliyle “İçi sıkıldı.” ifadesini tercih etseydi daha doğru bir iş yapmış olurdu.

4.12. en-Nahl Sûresi 16/112 فَأَذَاتَهَا اللَّهُ لَبِاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ

Araplar bir kimsenin iyiden iyiye fakir olması, fakirliği tabiri caizse iliklerine kadar hissetmesi ve derin bir fakirliğe maruz kalıp bu durumun içinden çıkamamasını anlatmak üzere تَدَّرَعُ فَلَانَ الْفَقْرَ ifadesini kullanırlar. Râgıb el-İsfahânî’ye (502/1108) göre bu kullanım yukarıdaki ayette varid olan لَبِاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ deyimse ifadesiyle benzeşmektedir.¹¹⁴

Allah Teâlâ bu ayette güvenli, huzurlu ve her yerden bol rızık elde eden bir şehir halkından söz etmektedir. Onlar bütün bu nimetlere nankörlük edince Allah da onları yapıp etmeleri yüzünden bir açlık ve korkuya dūçar kılmıştır. Onların içine düştükleri olumsuz durumu tasvir etmek üzere teşbih ve temsil yapılarak açlık ve korku bir kıyafete benzetilmiştir. Bu ifade ile elbise nasıl bedeni sarıp kuşatırsa açlık ve korkunun da onları kuşatıp kaplayacağı ve bu durumun etkilerini yoğun bir şekilde hissedecekleri anlatılmak istenmiştir. Mâtürîdî (ö. 333/944) bu ayette geçen لَبِاسَ kelimesini tefsir ederken Kur’ân’da her tarafı sarıp

110 Şimşek, *Tefsir*, 2/625, 4/98.

111 Çantay, *Meâl*, 2/52; Bilmen, *Tefsir*, 3/1500.

112 Kadri, *Nûru’l-Beyân*, 229.

113 Kadri, *Nûru’l-Beyân*, 399.

114 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 1319.

kuşattığı için geceye “libas” denilmesine¹¹⁵ vurgu yapmış ve fiili literal anlamıyla “giyinmenin” ötesinde “çepeçevre kuşatmak” olarak yorumlamıştır.¹¹⁶

Gerçekten de burada çok hoş ve sembolik ifadelerle dantela gibi örülmüş bir deyimsel ifade ile karşılaşmaktayız.¹¹⁷ Kendilerine lütfedilen bütün nimetlere nankörlükle karşılık veren bir şehir halkının olumsuz durumlarla karşı karşıya kalması mecazi bir biçimde ifade edilmiştir.¹¹⁸ Bu ifadenin mecazi yönü yok sayılarak literal bir şekilde çevrilmesi deyimsel anlamının ortaya koyulmasını engelleyecek ve tatsız tuzsuz bir şekilde çevrilmesine yol açacaktır. Bununla birlikte meâllerin çoğunun bu hataya düştüğü ve ibareyi “Allah onlara açlık ve korku elbisesini tattırdı/giydirdi.” şeklinde çevirdikleri görülür.¹¹⁹ Hâlbuki elbise tadılmaz, açlık ve korkudan kaynaklanan güçlükler tadılır.¹²⁰

Nûru'l-Beyân'ın ifadeyi, mecaz anlamını hemen hemen karşılayacak şekilde ve “açlık ve korkuya düşürülen şehir halkı” olarak tercüme ettiği görülür.¹²¹ Genellikle hastalık ve benzeri istenmeyen durumların etkisinde kalmayı ve olumsuz yönde etkilenmeyi anlatan “düşürülen” tabirinin kullanılması gayet yerindedir. Bununla birlikte cümlede fail olan Allah'ın zikredilmemesi ve cümlenin edilgen bir yapıda kurulması isabetli olmamıştır. Bu durumda bu deyimsel ifadenin çevirisinde Kadri için kısmi bir başarıdan söz edilebilir.

Bu bölümde incelediğimiz örneklerin çoğunda müellifin Türk Dili açısından daha düzgün ve anlamlı çeviriler yapmasının Türkçeyi son derece önemsemesinden, dil üzerine yıllarını vermiş olmasından ve bir Türkçe Lügat sahibi olmasından kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilir.¹²²

Sonuç

Hemen hemen tüm Kur'ân çevirilerinde dile getirilen “Kur'ân'ın Arapça da dahil olmak üzere herhangi bir dile hakkıyla tercüme edilmesinin imkansız olduğu” gerçeğine *Nûru'l-Beyân'da* da sığınıldığı görülmektedir. Kanaatimizce bu doğru bir tespit olmakla birlikte çevirilerdeki eksikliklerin ve yetersizliklerin bir bahanesi olarak kullanılması yanlış olmaktadır. Sonuçta bu tespit, başarısızlıkları meşrulaştıracak şekilde kullanılmamalı bilakis daha iyisini yapma gayreti esas olmalıdır.

İnsanların farklı meşgaleleri olup yeterli vakitlerinin bulunmadığı gerekçesiyle çalışmanın oldukça muhtasar tutulmaya çalışılması, eserde meramın yeterince

115 Nebe 78/10

116 Mâtürîdî, *Tevilât*, 8/205.

117 Bilgin, *Deyimler*, 68.

118 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/477-480.

119 Yazır, *Tefsir*, 5/3133.

120 Bilgin, *Deyimler ve Keşşâf*, 70.

121 Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, 279.

122 Akçıl, *Nûru'l-Beyân*, 10.

anlatılamamasına ve bir tür muğlaklığa yol açmıştır. Kanaatimizce çalışma yanlış anlamalara kapı aralamayacak düzeyde kısmen detaylı olarak yapılmalıydı.

Eserle ilgili söylenmesi gereken bir başka husus dilinin ağır ve ağıdalı olup Farsça ve Arapça ibarelerin yoğun bir şekilde kullanılmış olmasıdır. Ayrıca çeviride kelime seçimlerinde ince, dakik bir ayar gözetilmediği ve hassas davranılmadığı görülmektedir. Her ne kadar bu durum çalışmanın tefsiri tercüme olduğu ve bütüncül mananın öncelendiği gerekçesiyle izah edilebilirse de sonuçta eserin zayıf bir halkasını teşkil etmektedir.

Kadri, yaptığı çalışmanın en seçkin ve güvenilir tefsir kitaplarında bulunan sözlerin halkın anlayabileceği bir şekilde nakledilmesinden ibaret olduğunu ve kendisine isnad edilebilecek bir görüş bulunmadığını ifade etmektedir. Kanaatimizce onun, eserdeki kendi rolünü önemsizleştiren bu yaklaşım isabetli değildir. Çünkü tefsirlerde yer alan çok sayıdaki görüş içinden tercihlerde bulunması sebebiyle bu görüşlerin sahibi de bir bakıma kendisidir. Kur'ân üzerinde çalışma yapan kimseler eleştirileri göğüslemek adına bu ve benzeri kolay yöntemlere başvurmamalı, aksine yaptıkları yorum tercihlerinin hesabını verebilmelidirler.

Çalışmada *Nûru'l-Beyân* isimli eserde deyimsel ifadelerin anlamlarının genelde gözetilerek tercümeğe yansıtıldığı tespit edilmiştir. Eserin bu alandaki başarı grafiği son derece yüksek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başarı yüzdesinin arka planında ise tefsir mirasından iyi bir şekilde istifade edilmesi yatmaktadır. Söz konusu başarının bir başka sebebi de kanaatimizce Kadri'nin bir Lügat sahibi olması sebebiyle Türkçeye olan hakimiyetidir. Bununla birlikte bazı deyimsel ifadelerin çevirisinde bu düzeyin sağlanamadığı ayrıca bazı deyimsel ifadelerin ise herhangi bir tercüme faaliyetine girililmeksizin motamot tercüme metninde yer aldığı görülmektedir. Elbette bu durumun çeviri mantığı ve gerekçesiyle uyumlu bir yönelim olmadığı ve Kur'ân'ı bu çeviri üzerinden anlamaya çalışan okuyucuya bir katkısının olmayacağı söylenmelidir.

Yapılan her çeviri gibi bu çalışmanın da eksikliklerinin ve hatalarının olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte ülkemizde kendisinden sonra hazırlanan Kur'ân tercümelemleri ile karşılaştırıldığında deyimsel ifadelerin çevirisinde eserin daha yetkin bir profil çizdiği görülür. Sonuçta eserden yararlanılıp geliştirilmesi yerine haklı haksız eleştirilmesi hem çalışma açısından hem de Kur'ân tercüme faaliyetleri açısından talihsiz bir durum olmuştur. Araştırmacıların tefsir ve meâl metodolojisi çerçevesinde eserle ilgili yapacakları çalışmalar eserin niteliğinin ortaya çıkartılmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Akçıl, Sultan. *Şeyh Muhsin-i Fâni'nin Nûru'l-Beyân Adlı Kur'ân Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Deyimler ve Atasözleri*. Konya: Tekin Kitabevi, 1985.
- Akpınar, Ali. *Kur'ân Tercüme Teknikleri*. Konya: Serhat Yayınları, 2011.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Albayrak, Nurettin. "Hüseyin Kâzım Kadri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Besyûni, Abdulfettâh. *İlmü'l-me'ânî*. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 1408.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur'ân'da Deyimler ve Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâfı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1993.
- Çetin, Rabiye. "Hüseyin Kâzım Kadri'nin Yeni İlm-i Kelâm Karşıtı Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 807-831.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'ân Nedir*. İstanbul: Âmidî Matbaası, 1927.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 15 Cilt. Tunus: Daru's-Suhun, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ân'îl-azîm*. thk. Samî b. Muhammed es-Selâme. 7 Cilt. Riyad: Daru't-Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Amir Ahmed Haydar. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- İnan, Abdulkadir. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Tercemeleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.
- İşler, Emrullah - Doğru, Erdinç. "Kur' an Deyimlerinin Semantik Analizi". *Eskiye* 27/2 (2013), 79-102.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım İstanbul Trabzon Selanik Suriye*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Kadri, Hüseyin Kâzım. *Nürü'l-Beyân Kur'ân-ı Kerim Tefsîrinin Türkçe Tercemesi*. haz. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Vadi Yayınevi, 2019.

- Kara, Osman. "Bakara/184. Ayetin Meâli Üzerinden Hüseyin Kâzım Kadri'nin Nûru'l-Beyân'ına Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 89-106.
- Kaya, Mesut. "Kur'an Meallerinde Şaz Yorumların Varlığı ve Öznellik Problemi -Mustafa Öztürk'ün Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri'si Örneği-". *Marife*, 19/2 (2019), 441-472.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1371.
- Kutup, Seyyid. *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Tevilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizan, 1426.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhimu'l Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2. Basım, 2002.
- Okutan, Ahmet. *Kur'ân'da Deyimler Darb-ı Meseller ve Bazı Gerçekler*. İstanbul, ts.
- Özcan, Muhammed. *Kur'ân Deyimleri ve Çeviri Stratejileri*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2014.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Saffan Adnân Davûdî. Şam: Dârü'l Kalem, 2002.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenniyyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-vefa, 1994.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi 'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Uçar, Ayşe. *Anlam Yorum Eksenli Meallerin İmkân ve Sınırları -Mustafa Öztürk'ün Kur'ân-ı Kerim Meâli Örneği*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-Tenzil*. 6 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Usûlcüler Sahâbe İsimlendirmesi İçin Hz. Peygamber ile Uzun Süre Birlikteliği mi Esas Alırlar? (Hanefî Usûl Eserleri Özelinde Bir İnceleme)*

Do Scholars of Uşûl Al-Fiqh Base on Long-Term Association with the Prophet for Definition of Companions? (A Study on Hanafi Uşûl Al-Fiqh Books)

Furkan YÜKSEL

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Res. Asst., Niğde Ömer Halisdemir University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Sciences
Niğde/Türkiye
furkanyuksel@ohu.edu.tr
ORCID: 0009-0003-4459-7072

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 11.03.2024
Kabul Tarihi / Accepted : 08.05.2024
Yayın Tarihi / Published : 15.06.2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Haziran-June
Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 215-238

Atıf / Cite as

Yüksel, Furkan. Usûlcüler Sahâbe İsimlendirmesi İçin Hz. Peygamber ile Uzun Süre Birlikteliği mi Esas Alırlar? (Hanefî Usûl Eserleri Özelinde Bir İnceleme). *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 215-238.

Doi: 10.33460/beuifd.1450843

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.

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: İslam ilim geleneğinde Hz. Peygamber'i gören onunla birlikteliğe sahip olan kimseler sahâbe tabakası altında zikredilmiştir. Ancak her disiplinin sahâbî algısı farklıdır. Bazıları sahâbî kelimesinin lafzi manasını, yani Hz. Peygamber'le bir an bile birlikte olmayı dikkate alarak kısa süreli görüşmeyi bir kimsenin sahâbe tabakasına dahil olması için yeterli görmüştür. Diğerleri ise sahâbî kelimesinin lafzi manasından daha çok örfî anlamı göz önünde bulundurarak Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliğe sahip kimselerin bu

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mehmet Özşenel danışmanlığında yaptığım "Hanefî Usûlünde Sahâbe" isimli doktora tez çalışmam esas alınarak hazırlanmıştır.

tabaka altında zikredilmesi gerektiğini belirtirler. İlk dönem âlimleri kendilerine ait hususi tanımlar üzerinden sahâbe tabakasını tespit etme yolunu tercih etmişlerdir. Ancak daha sonraları bu hususi tanımlar terk edilmek suretiyle daha genel tarifler yapılmaya başlanmıştır. Söz gelimi âlimler eserlerinde kendi tanımlarını zikretmek yerine usûlcü-hadis ehli tanımı şeklindeki umumi tariflere değinmek suretiyle bir sahâbe tasavvuru oluşturmuşlardır. Onlar umumi olarak zikredilen bu tanımlardan kendi bakış açılarına veya metodolojilerine uygun olanını tercih etmişlerdir. Nitekim bu bakış açısına göre, hadis ehli bir kimsenin sahâbe olarak kabul edilebilmesi için Hz. Peygamber'le kısa süre birlikteliği yeterli görünürken, usûlcüler ise bu birlikteliğin uzun süreli olmasını gerekli kabul etmişlerdir. Klasik dönem sonrası eserlerde bu ikili tasnifle verilen sahâbe tanımlarının ülkemizde telif edilen akademik metinlerde de büyük oranda devam ettirildiği tespit edilmiştir. Bu çalışmada ikili tasnifle yapılan bakış açısı sorgulanmış ve bu yargının en azından usûlcüler cihetiyle genel geçer bir kanaat olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira Hanefî usûl eserleri bağlamında literatür taraması yöntemi dikkate alınarak yapılan bu çalışmada birçok Hanefî usûl müellifinin kısa süreli birlikteliği sahâbî isimlendirmesi için uygun gördüğü tespit edilmiştir. Hanefî usûlcülerinin sahâbe tanımlarına dair bakış açılarının ortaya konmasında bütüncül bir yaklaşım takip edilmiştir. Bu doğrultuda klasik dönem Hanefî usûl müellifleri olarak nitelenen Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Saymerî (ö. 436/1045), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) dışındaki sonraki dönem temsil kabiliyeti yüksek müstakil, şerh ve memzûc tarzda telif edilen usûl müellifleri de dikkate alınmıştır. Geniş bir zaman diliminde birçok Hanefî usûlcüsünün sahâbe tanımlarına odaklanılmak suretiyle gerçekte usûl müelliflerinin tamamının bu şekilde bir bakış açısına sahip olup olmadığını sorgulanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Hanefî Usûlcüler, Hadis Ehli, Sahâbe Tanımı.

Abstract: In the Islamic scientific tradition, people who saw the Prophet and were associated with him are mentioned under the category of companions. However, each discipline has a different perception of the companions. Some have taken into account the literal meaning of the word 'Companion', i.e. being with the Prophet for even a moment, and considered a brief meeting with the Prophet sufficient for a person to be included in the generation of companions. Others, on the other hand, consider the customary rather than the literal meaning of the word "Companion" and state that those who had a long association with the Prophet should be mentioned under this category. Scholars in the early periods put forward their own independent definitions of companions. However, later on, authors began to include definitions of companions in their works, such as the definition given by scholars of usûl al-fîqh-the definition given by the scholars of ahl-i hadith. They identified short-term togetherness with the scholars of ahl-i hadith and long-term togetherness with the definitions of the usûl al-fîqh. These definitions, which are generally put forward with a stereotypical binary classification, are continued in the same way in academic studies published today. In this study, by following the literature review method, the general judgment mentioned above was examined by examining the companion definitions of the usûl al-fîqh scholars, especially the Hanafî usûl authors. According to this, which was carried out by taking into account the literature review method on Hanafî usûl al-fîqh books, it was determined that many scholars of

Ḥanafî uşûl al-fiqh, contrary to popular belief, considered short-term companionship appropriate for naming companions. A holistic approach was followed in revealing the Ḥanafî scholars' perspectives on the definitions of companions. For example, apart from Jassâs, Dabûsî, Saymarî, Pazdawî and Sarakhsî who are described as Ḥanafî uşûl al-fiqh authors of the classical period and the later period uşûl al-fiqh authors were also taken into consideration.

Keywords: Ḥadith, Companion, Scholars of Ḥanafî Uşûl Al-Fiqh, Ahl-i Ḥadith, Definition of Companion.

Extended Summary

Generation of companions, they are people who saw the Prophet and had associations with him. The information provided by people in this class constitutes basic reference points in many fields of Islamic sciences. Because the companions personally observed the revelation and the practices of the Prophet, the source of religion, the information they conveyed had evidence value for the next generations. Despite this importance of the companions, each discipline's perception of the companions was different. How long these people who saw and associated with the Prophet were with her has been the main point of discussion in terms of the definitions of companions. Some scholars, taking into account the literal meaning of the word companions, that is, being together with the Prophet even for a moment, considered such a short meeting as sufficient for a person to be included in the companions. It can be said that people with this understanding have a virtue-oriented perspective. Others, considering the terminological meaning of the word companions rather than its literal meaning, state that people who have been together with the Prophet for a long time should be mentioned under this class.

In the early periods (before the books of the uşûl), descriptions of the companions can be characterized as individual, independent, and specific definitions on their own. Some early hadith and jurisprudence scholars also continued this (flexible) understanding. However, as we move into later periods, it can be observed that this understanding of the concept of companions relatively changed, and a dual classification emerged, namely the definition by ḥadith scholars and the definition by scholars of uşûl. It can be said that the flexibility in making definitions disappeared, giving way to standardized general descriptions. For example, instead of mentioning their own definitions in their books, scholars created a vision of the companions by referring to general definitions such as the definition given by scholars of uşûl al-fiqh-the definition given by the scholars of ahl-i ḥadith. They chose the one that suits their perspective or methodology among these commonly mentioned definitions. According to the common opinion, it is stated that the ahl-i ḥadith accept those who saw the Prophet and had a short-term relationship with him as a companion, while the scholars of uşûl al-fiqh state that in order for a person to be called a companion, he must have been together with the Prophet for a long time. It has been determined that the definitions of companions given from a generalist perspective in the later classical works are continued in the same way in the books, theses and articles

published today. Although individual definitions of ḥadith scholars or uşūl al-fiqh scholars are given in these studies, they remain as examples under the headings in the relevant methodologies. Since the subject has not been researched in detail and only major works in the field have been taken into consideration, it is thought that the definitions mentioned in this exemplary manner reflect the general perspective dominant in that methodology. However, in this study, this widely known judgment was questioned and it turned out that the relevant point of view is a generally valid opinion. In this study, which was carried out by taking into account the literature review method on Ḥanafī uşūl al-fiqh books, it was determined that many scholars of Ḥanafī uşūl al-fiqh, contrary to popular belief, considered short-term companionship appropriate for naming companions. However, it has also been determined that by naming a person as a companion, they emphasize that the evidentiary value of his narrations are different facts. As a matter of fact, although they considered being together for a short time sufficient to be included in the companions' class, in terms of the value of the narrations, they preferred the narration of the companions who had been with him for a long time and could know the Prophet's purpose better.

A holistic approach was followed in revealing the Ḥanafī scholars' perspectives on the definitions of companions. For example, apart from Jassâs, Dabūsî, Saymarî, Pazdawî and Sarakhşî who are described as Ḥanafī uşūl al-fiqh authors of the classical period, the later period uşūl al-fiqh authors who were composed in independent, commentary and memzuc styles with high representation ability were also taken into consideration. By discussing the subject from a broad perspective without setting a time limit, the definitions of the companions of the uşūl al-fiqh authors, more specifically the scholars of Ḥanafī uşūl al-fiqh, were determined. The aim is to question whether all scholars of uşūl actually share this perspective by focusing on the definitions of the companions by numerous Ḥanafī scholars over a broad period of time.

Giriş

Arapça'da "sahâbe" kelimesi sözlük anlamı itibariyle bir kişiyle birlikte bulunma, arkadaş olma ve sohbetinde bulunma anlamlarına gelen "s h b (صحاب)" kökünden türemiş bir mastardır.¹ İsmi mensup olan "sahâbî" kelimesinin çoğulu ise "sahâbe" olarak bildirilir.² "Bir arada yaşayan dost ve arkadaş" anlamındaki "sâhib" kelimesinin cemisi olan "ashâb" ile aynı manada kullanılmaktadır.³ İlk asırlardan itibaren sahâbenin şer'î (istilahi) birçok farklı tanımı yapılmıştır.⁴

1 İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 1/519.

2 Mustafa, İbrâhîm vdgr., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 1/507. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 334.

3 Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 334.

4 Farklı sahâbe tanımları için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/491; Harun Reşit Demirel, "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)* (2013), 453-63; Mustafa Aydın, "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr b. Ebû Ertât'ın Durumu", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 17/2 (Haziran 2022), 139-141.

İlk dönemlerde yapılan (usûl eserleri öncesi) sahâbe tarifleri kendi başına müstakil/bağımsız, hususi tanımlar olarak nitelenebilir. İlk dönem bazı hadis ve fıkıh usûlü müellifleri de bu (esnek) anlayışı devam ettirmişlerdir. Fakat daha sonraki dönemlere gelindiğinde sahâbî kavramına ilişkin bu anlayışın nispeten değiştiği ve hadisçilerin tanımı-usûlcülerin tanımı şeklinde ikili tasnifin ortaya çıktığı görülmektedir. Tanım yapmadaki esnekliğin ortadan kalktığı, yerini tek tip kalıplaşmış umumi tariflere bıraktığı söylenebilir. Bir diğer ifadeyle daha önceleri herhangi bir metodolojiye nispet edilmeden ortaya konulan sahâbe tanımları doğrudan zikredilmekteyken sonraki dönemlerde ise bu müstakil tanımlar terkedilmek suretiyle kalıplaşmış belli tarifler üzerinden sahâbe tasavvuru oluşturulmaya çalışılmıştır. Nitekim yapılan bu ikili tasnife göre hadis ehlinin Hz. Peygamber'i görüp kısa süre birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe tabakasından kabul ettiği ifade edilirken, usûlcülerin ise bir kimsenin sahâbî olarak isimlendirilebilmesi için Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliğe sahip olması gerektiği zikredilir. Ülkemizdeki çağdaş akademik araştırmalarda da sahâbe tanımlarındaki bu ikili tasnifin büyük oranda devam ettirildiği gözlenmektedir.⁵

Sahâbenin tanımını doğrudan ele alan literatürde yapılmış bazı çalışmalar mevcuttur. Nitekim Harun Reşit Demirel'in⁶ ve Mustafa Aydın'ın⁷ makaleleri bu hususta örnek olarak zikredilebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu çalışmalarda hadis ehli-usûlcü şeklinde kalıplaşmış tanımlar üzerinden bir sahâbe tasavvuru oluşturma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Bundan dolayı ilgili makalelerde usûlcülerin sahâbe tanımı Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliğe sahip kimseler olarak kabul edilmiştir.⁸ Ülkemizde doğrudan sahâbe tanımına odaklanmadığı halde konusu itibarıyla sahâbe tanımına değinen birçok akademik çalışma vardır.⁹ Sahâbe ile ilgili araştırmada bulunan söz konusu incelemelerin genelinde ilk olarak sahâbenin tanımından söz edilmiştir. Yine bu araştırmalarda da kalıplaşmış usûlcü tanımı sahâbe tanımı olarak benimsenmiştir. Bu çalışmada ise literatür taraması yöntemi takip edilerek usûlcülerin özelde Hanefî usûl müelliflerinin sahâbe tanımları incelenerek yukarıda zikri geçen umumî yargının

5 Bk. Demirel, "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması", 455-63; Aydın, "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr b. Ebû Ertât'ın Durumu", 140; Efendioğlu, "Sahâbe", 35/491; Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti* (İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981), Hacı Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004), 15, 16-19, 21; Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV, 8. Baskı, 2014), 5; Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul: İFAV, 2019), 29; Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019), 19-20.

6 Demirel, "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması", 460-63.

7 Aydın, "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr b. Ebû Ertât'ın Durumu", 140-1.

8 Demirel, "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması", 460-63; Aydın, "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr b. Ebû Ertât'ın Durumu", 140.

9 Sahâbeye dair yapılan çalışmalar bu kısmın altında zikredilebilir. Bu konuda birçok çalışma olduğundan bazıları örnek mahiyetinde zikredilecektir. Bk. Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, 15, 21; Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, 16-9. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 5; Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, 29; Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası*, 19-20; Mutlu Gül, "Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahâbe Algısı", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- IV (6-8 Mayıs 2013, Bursa)*, (2013), 1010; Mehmet Turan, *Sahâbe Mürseli* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 118.

tekniki yapılacaktır. Geniş bir zaman diliminde birçok Hanefî usûlcüsünün sahâbe tanımlarına yoğunlaşmak suretiyle gerçekte usûl müelliflerinin tamamının bu şekilde bir bakış açısına sahip olup olmadığı sorgulanmaya çalışılacaktır. Ayrıca diğer çalışmalardan farklı olarak geniş bir zaman dilimine odaklanıldığından birçok Hanefî usûl eseri mütalaa edilerek bütüncül bir yaklaşımla konu ele alınacaktır. Çalışmada Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Saymerî (ö. 436/1045), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) eserlerinden klasik dönem usûl kaynakları olarak bahsedilecektir. İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Teftâzânî (ö. 792/1390), Molla Fenârî (ö. 834/1431), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), İbn Nüceym (ö. 970/1563), Bihârî (ö. 1119/1707), Ensârî (Bahrülulûm Leknevî) (ö. 1225/1810), Büyük Haydar Efendi (1837-1903), Mahmud Esad Seydişehrî (1855-1917) ve Seyyid Bey'in¹⁰ (1873-1925) usûl eserleri ise çalışmada klasik sonrası kaynaklar olarak ifade edilecektir.

1. Hadis Usûlü Müelliflerine Göre Sahâbenin Tanımı

Usûl eserlerinden önce hadis ehlinin birtakım hususi sahâbe tanımlarına sahip oldukları görülmektedir. Nitekim sahâbe tanımına ilk defa yer veren Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) onu "Hz. Peygamber'le bir veya iki yıl birlikteliği olan ya da bir veya iki gazveye katılan kimse" olarak tarif eder.¹¹ Daha sonraları ise Ali b. Medînî'nin (ö. 234/848-49) "Hz. Peygamber'le birlikteliği olan ve az bir süre bile olsa onu gören (rû'yet) kimseyi" sahâbe tabakasından kabul ettiği zikredilir.¹² Ahmet b. Hanbel'e göre (ö. 241/855) ise "Hz. Peygamber'le bir ay, bir gün ve bir saat birlikteliği olan kimse ve yahut onu görme şerefine nail olanlar sahâbî olarak isimlendirilirler.¹³ Diğer taraftan Buhârî (ö. 256/870), bir kimsenin Müslüman olarak Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunması veya onu görmesi durumunda sahâbî olarak kabul edilmesinin şart olduğunu belirtir.¹⁴ Saîd b. Müseyyeb'in tanımı Hz. Peygamber'le zikredilen süre zarfından daha kısa görüşen kimseler ile, gazvelere katılmamış birçok sahâbîyi kapsam dışı bıraktığından tenkit edilmiştir.¹⁵ Aynı şekilde Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin tarifleri

10 Mahmud Esad Seydişehrî ve Seyyid Bey'in eserlerinde sahâbe tanımına dair bir bilgi bulunamamıştır. Bk. Şeydişehrî, İbn'ül-Emin Mahmud Esad, *Fıkıh Usûlü (Telhis-u Usûl-i Fıkıh)*, haz. Talha Alp vdgr. (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011); Mehmed Seyyid, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, haz. Selçuk Camcı ve Haydar Yıldırım (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011).

11 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebu İshak İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 2003), 1/190-1; İbnü's-Salâh Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-Hadis* thk. Nureddin İtr (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1427/2006), 293.

12 Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavi, *Fethü'l-mugis Şerhu Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 3/93.

13 Sehavi, *Fethü'l-mugis*, 3/93.

14 Hatib el-Bağdâdî, *Kifâye*, 1/192; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, 293.

15 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, 294.

de görme (rü'yet) vasfına vurgu yapmalarından dolayı âmâ sahâbileri tanım dışı kabul ettikleri için yeterli görülmemiştir.¹⁶

Netice olarak usûl eserlerinden önce hadis ehli birtakım hususi sahâbe tanımlarına sahip olmuşlardır. Bu hususi tanım yapanlar bu alanda ilk olduklarından farklı kayıtlar getirerek sahâbî kavramının sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır. Bu sebeple bu tanımların genel itibarıyla esnek bir yapıya sahip oldukları söylenebilir. Ayrıca ilk dönem alimlerin yaptığı tanımlar hadis usûlü müellifleri tarafından sahâbî kavramının kapsamını daralttığı yönünde tenkit edilmiştir.¹⁷ Bu sebeple bazı hadis usûlü müellifleri tanımın kapsamını nispeten genişlettikleri söylenebilir.

Hadis usûlü eserlerinde de pek çok sahâbe tanımına yer verilmiştir. Örneğin İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) hadis ehlinin rü'yet (görme) vasfını esas alarak Hz. Peygamber'i gören her Müslümanın sahâbî kabul edileceğini¹⁸ nakleder. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) tercih ettiği ve cumhur tarafından da kabul gören tanıma göre ise sahâbî "Hz. Peygamber'le mü'min olarak mülaki olup (karşılaşıp/bir araya gelip), araya irtidat girse bile mümin olarak vefat eden kişi olarak tarif edilmiştir.¹⁹ İbn Hacer bu tarifile "mümin" ve "mülaki olma (bir araya gelme)" vasıflarını ön plana çıkararak gerek uzun gerek kısa süreyle Hz. Peygamberle görüşenlerin, ondan hadis rivâyetinde bulunanların ya da bulunmayanların, ondan bir şeyler öğrenenlerin veya öğrenmeyenlerin, onu görmese de ona mülâkî olan âmâların tamamını sahâbî kapsamına dâhil etmiş olup Hz. Peygamber'le Müslüman olmadan önce görüşüp Müslüman olarak vefat edenler ile mürted olarak ölen kişileri ise tanım dışı bırakmıştır.²⁰ İrâkî'nin tanımı daha da genişlettiği görülmektedir. Nitekim sahâbîliğin tespitinde bulûğun şart koşulmayacağını belirtmiştir.²¹ Böylece Hz. Peygamber'i idrak eden küçük büyük her bir kimsenin sahâbiden sayıldığı söylenebilir.

Netice olarak bu tariflerden hareketle mezkûr hadis usûlü müellifleri, sahâbî kelimesinin sözlük anlamına vurgu yaparak tanımın kapsamını geniş tutmuşlardır. Bir diğer ifadeyle bu muhaddislere göre bir kimsenin sahâbî olarak kabul edilebilmesi için, Hz. Peygamber'le kısa bir süre de olsa görüşüp onunla bir arada bulunması yeterli görülmiştir.

16 Efendioğlu, "Sahâbe", 35/491.

17 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, 294.

18 İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, 293.

19 İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihî Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin İtr (Dimeşk: Matbaatü's-Sibâh, 2000), 111.

20 İbn Hacer, *Nüzhe*, 111-2; Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 6; Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, 29.

21 İrâkî, Ebü'l-Fazl Abdürrahim b. el-Hüseyn, *et-Takyid ve'l-Izâh alâ İbni's-Salâh*, nşr. Muhammed Râgib Tabbâh (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1350), 2/869.

2. Ehli Hadis-Usûlcü Şeklinde Yapılan Tanımlama

Birçok eserde kısa süreli birliktelik hadis ehlinin tanımı olarak sunulurken uzun süre birliktelik ise usûlcülerin tarifi olarak zikredilir.²² Hadis ehlinin kendi içerisinde detaylarda ihtilaf ettiği ifade edilse de genel itibariyle sahâbe tanımı konusunda kısa süreli birlikteliği esas aldığı belirtilmektedir.²³ Asıl ihtilafın ise hadis ehli ile usûl-i fıkıh uleması arasında gerçekleştiği ifade edilmiştir.²⁴ Zira usûlcülerin, bir kimsenin sahâbî ismi kapsamına girebilmesi için kişinin Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliğe sahip olmasını önemseydiği zikredilmiştir. Günümüzde de yaygın olarak bilinen bu yargının tetkik edilmesi gerekmektedir. Gerçekte usûl müelliflerinin tamamı hadis ehlinin aksine uzun süre birlikteliği bir kimsenin sahâbe tabakasından kabul edilebilmesi için şart olarak koşmuş mudur? Bu sebeple geçmişten günümüze çalışmalarda yaygın bir şekilde kullanılan bu yargının Hanefî usûlcüleri özelinde tetkiki yapılmak suretiyle genel geçerliği hakkında mülahalalarda bulunulacaktır.

3. Hanefî Usûlcülere Göre Sahâbenin Tanımı

Hanefî usûlcüleri içerisinde sahâbîyi hadis ehlinin farklı olarak tanımlayanlar bulunduğu gibi benzer bakış açısını paylaşanlar da mevcuttur.²⁵ Ancak klasik dönem Hanefî usûlcülerinden Saymerî ve kelamcı usûlcülerden²⁶ Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) haricinde ilk dönem Hanefî usûl müellifleri arasında sahâbenin

22 Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'âni, *Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 392; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osman Haşt (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1985), 92; İbnü's-Sââtî Ebû'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Ali, *Bedi'u'n-Nizâm*, thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî-Muhammed Hüseyin ed-Dimyati (Kahire: Dâru İbn Affan-Dâru İbnü'l-Kayyim, 2014/1435), 2/260-1; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahu'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/560; Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin el-İraki, *et-Takyid ve'l-izah Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1389/1970), 256; Molla Fenari Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fuşûlü'l-bedâ'iy fi usûli's-şerâ'iy*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/285; İbnü'l-Hümâm Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid, *et-Tahrîr fi 'ilmi'l-uşûl* (Mısır: Mustafa Baba el-Halebi ve Evladuhu Matbaası, 1351), 326; İbn Emîru Hâc Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/336-8; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/122-3; İbn Nüceym Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *Fethu'l-gaffâr fi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 290; Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmüddin el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/196; Demirel, "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması", 455-63; Aydın, "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr b. Ebû Ertât'ın Durumu", 140; Efendioğlu, "Sahâbe", 35/491; Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, 15, 21; Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, 29; Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası*, 19-20; Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, 16-9. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 5.

23 Demirel, "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması", 463.

24 Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, 15.

25 Bazı Hanefî usûlcülerinin sahâbe tanımlarını ele alan çalışma için bk. M. Kemâl Koca, *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçin İhtilaflar* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 114-7.

26 Hanefî mezhebine mensup olup da kelamî yöntemleri dikkate alarak telifte bulunan kelamcı usûl müellifleri şunlardır: Ebû'l-Yüsri el-Pezdevî (ö. 493/1100), Semerkandî (ö. 539/1144), Lamîşî (ö. VI. /XII. yüzyılın ilk yarısı) ve Üsmendî (ö. 552/1157 [?])'nin usûl eserleridir. Bunlar Semerkand meşayihî olarak da bilinir. Geniş bilgi için bk. Zübeyde Özben Dokak, "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 176-8.

tanımına açıkça yer verilmemiştir. Klasik dönem usûl âlimleri arasında yer alan Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi usûl âlimleri eserlerinde açık bir şekilde sahâbe tanımına yer vermeseler de ona işaret eden ifadeler kullanmışlardır. Bu usûlcülerin sahâbe tanımları, farklı konu başlıkları derinlemesine incelenmek veya satır aralarındaki bilgileri tetkik edilmek suretiyle ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Hanefî usûlcülerinin sahâbe tanımları, genellikle klasik dönem sonrası müelliflerin eserlerinde veya bu eserlere yapılan şerhlerde daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

3.1. Sahâbe Olmak İçin Uzun Süre Birlikteliği Esas Alanlar

İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Saymerî, Hz. Peygamberi gören ve ona mülâzemet gösteren kimseye sahâbî deneceğini ifade etmiştir.²⁷ Bu tanımda, bir kimsenin sahâbî olarak kabul edilebilmesi için sadece görme ve mülâzemet gibi özelliklere vurgu yapılmış, rivayette bulunma veya bir şeyler öğrenme gibi vasıflar göz ardı edilmiştir. Ayrıca daha sonraki bazı usûlcüler tarafından sahâbe tanımı için getirilen “uzun süre” kaydı yerine “mülâzemet” ifadesi kullanılmak suretiyle benzer bir anlam elde edilmeye çalışılmıştır. Üsmendî’ye göre ise bir kimsenin sahâbe tabakasından kabul edilebilmesi için o kişide iki özellik bulunmalıdır. İlk olarak, kişinin Hz. Peygamber ile uzun süre birlikte olması gerekmektedir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber’i görmek için gelenler ve onun yanında kısa süre kalanlar sahâbî olarak adlandırılmaz. İkinci olarak, kişinin Hz. Peygamber’in yanında bulunarak ilim almak ve ona ittiba etmek amacıyla uzun bir süre kalmış olması gerekmektedir.²⁸ Görüldüğü üzere Üsmendî Saymerî’den farklı olarak kişinin sahâbî olarak nitelenebilmesi için sadece görme ve mülâzemet vasıflarına haiz olmasının yanında Hz. Peygamber’e ittiba etmek maksadıyla ondan ilim almasını şart koşmaktadır.

Üsmendî’ye göre, Hz. Peygamber’den ilim almak amacıyla uzun süre birlikte olan kişiler sahâbî olarak kabul edilmelidir. Bu durumda onun bedeviler gibi kısa süreliğine birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe tanımı altında kabul etmediği söylenebilir. Ancak onun eserindeki diğer tâlî deliller incelendiğinde bedeviler gibi Hz. Peygamber’le kısa süreliğine birlikte olmuş kimselerin sahâbe tabakası altında zikredilip zikredilmeyeceğiyle alakalı bakış açısının net olmadığı görülmektedir. Hatta bazı metinlerde yukarıdaki ifadelerinin aksine, onun bedevileri sahâbe tabakasında kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim ilk iki pasajda bedevilerin sahâbîler arasında sayılıp sayılmadığına dair Üsmendî’nin

27 Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî es-Saymerî, *Kitâb Mesâil al-Hilâf fi Usûl al-Fiqh: Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. Alî al-Saymarî*, nşr. Abdelouahad Jahdani (Marsilya: Université de Provence-Aix-Marseille, Doktora Tezi, 1991), 182.

28 Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamid el-Üsmendî, *Bezli'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1992), 477. Ayrıca bu tanım Üsmendî'nin eserinden faydalanmış olduğu Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mutemed*'inde de geçmektedir Bk. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Humeydullah (Dimeşk, 1964), 666-7.

net bir ifadesi görülmez. Ancak üçüncü pasajda sanki bedevi kimselerin de sahâbe tabakası altında zikredilmesi gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Üsmendî ilk pasajda konuyla alakalı olarak şöyle der: "İlk zamanda yani bundan kasıt da Hz. Peygamber dönemidir ki bu zamanda bir kişinin adaletli kabul edilmesi zahir Müslümanlığına (zahiru'l-İslâma) bağlıdır. Müslümanın zahir olarak hali ise adalettir. Bundan dolayı Hz. Peygamber rü'yet-i hilâl konusunda bedevinin Müslüman oluşunu dikkate alarak onun haberini kabul etti. Aynı şekilde sahâbiler bedevilerin haberlerinin kabulü konusunda Müslüman oluşlarını esas aldılar."²⁹ Bu pasaj Üsmendî'nin bu konudaki fikrine dair net bir bilgi vermez. Ancak Üsmendî'nin ilgili ifadeleri yorumlandığında onun burada bedevi kimseleri sahâbî tabakasının altında zikretmediği söylenebilir. Zira yukarıdaki ifadelerinden onun ilk dönemde yaşayan sahâbe grubunun yanında onlardan ayrı olarak bedevi kimselerin olduğunu belirttiği anlaşılmaktadır. İkinci pasajda ise Üsmendî şu ifadeleri kullanır: "Aynı şekilde sahâbe, sözde kastedilen manaların birçok yönünü bilmedikleri halde bedevilerin haberlerini kabul etmişlerdir."³⁰ Üsmendî burada onların sahâbiler arasında sayılıp sayılmadığına dair yine net bir bilgi vermez. Sadece pasajdan anlaşıldığı kadarıyla onun, sahâbiler ile bedeviler arasında rivayetleri konusunda bir seviye farkına işaret ettiği söylenebilir. Aynı şekilde bedeviler ve sahâbiler olmak üzere iki farklı gruptan bahsettiği de ifade edilebilir. Üçüncü pasajda ise Üsmendî şu ifadeleri kullanır: "Sahâbenin taklid edilmesine dair hadisler tüm sahâbilerle ilgili değildir. Sahâbiler arasında taklidi caiz olmayan kimseler vardır. Onlar avam bedevilerdir."³¹ Görüldüğü üzere Üsmendî bu kısımda bedevi kimseleri sahâbe tabakası altında zikretmiştir. Netice olarak Üsmendî eserinde açık bir şekilde yaptığı sahâbe tanımında kısa süreliğine birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe tabakasında zikretmezken, yukarıda verilen üç pasajda ise onun bedevileri sahâbî arasında kabul edip etmediğine dair görüşünün net olmadığı anlaşılmaktadır. Bedevilerin sahâbe tabakası altında zikredildiğine dair nakledilen metin Üsmendî'nin kısa süreliğine birlikteliğe sahip kimseleri açık bir şekilde tanım dışı bıraksa da pratikteki bazı uygulamalarda onları sahâbî arasında kabul ettiğine işaret edebilir, ya da onun bu pasajda kendi içerisinde çelişkiye düştüğü söylenebilir, yahut da onun, Hz. Peygamber'le uzun süreli birlikteliğe sahip sahâbe ile bir bedevinin haberinin değer bakımından aynı olmadığına vurgu olarak bu şekilde bir ifade kullandığı düşünülebilir.

Klasik dönem sonrası usûl müellifleri genellikle eserlerinde sahâbilerin tanımlarına yer vermişlerdir. Bu usûlcülerin çoğu tarafından uzun süre birliktelik sahâbî isimlendirilmesi için esas alınmıştır. Nitekim Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), eserinde sahâbe tarifine yer vermeden önce, hadis ehli ve usûlcülerin tanımlarının farklılık gösterdiğini belirterek konuya giriş yapar. Kendisi, sahâbîyi

29 Üsmendî, *Bezl*, 436.

30 Üsmendî, *Bezl*, 437.

31 Üsmendî, *Bezl*, 576.

“Hz. Peygamber’le özel bir yakınlığı olan, ona mülâzemet gösterip ilim alan kimseler» şeklinde tanımlayan usûlcülerin genel yaklaşımını benimsediğini ifade eder.³² Bu nedenle, sadece Hz. Peygamber’le bir miktar zaman geçiren kişilerin sahâbî olarak kabul edilmeyeceğini vurgular. Aynı şekilde, Hz. Peygamber’le uzun süre birlikte olsa bile ondan ilim almayan ve mülâzemet göstermeyen kişilerin sahâbî olarak sayılmayacağını belirtir.³³ Görüldüğü üzere Abdülazîz el-Buhârî göre bir kimsenin sahâbî olarak isimlendirilebilmesi için Hz. Peygamber’le uzun süre birlikte bulunmuş olması gerekmektedir. Özellikle Hz. Peygamber’den bir veya birkaç hadis naklinde bulunan meçhul ravilerin sahâbe tabakasından kabul edilmeyeceğine dair bir bağlamda konuyu ele alan Abdülazîz el-Buhari Hz. Peygamber’den hadis nakletmenin bir kişiyi sahâbî olarak isimlendirilmesi için yeterli olmadığına işaret eder. Sahâbî olarak kabul edilebilmesi için kişinin tûl-i sohbetinin olması gerektiğini belirtir.³⁴

İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) ve onun usûlü üzerine şerh yazan İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474) gibi, memzûc tarzda eserler kaleme alan diğer müellifler de sahâbe tanımına yer vermişlerdir. Bu müellifler hem hadis ehlinin hem de Hanefîlerin sahâbe tanımlarına yer vererek cumhur usûlcülerin yani uzun süre birlikteliği esas alan kimselerin tanımını benimsemişlerdir.³⁵ Onlar, belirli bir süre sınırlaması yapmadan, Hz. Peygamber ile birlikteliği uzun ve örfen arkadaşı denebilecek bir müddet onunla birlikte olup ona tâbi olan kişileri sahâbî olarak adlandırmanın uygun olduğunu ifade etmişlerdir.³⁶ Ayrıca İbn Emîru Hâc hadis ehlinin “Sahâbî kelimesi lûgat anlamı gereğince ona bir an bile olsa birlikte olan kişiyi kapsamı altına alır” şeklindeki itirazlarına ise, “Örfün mukaddem olduğunu zira ashâbu hadis ve ashâbu İbn Mesûd terkiplerinde olduğu gibi örfen ittiba maksadıyla birlikteliği çok olan kimselerin bu şekilde isimlendirildiğini” ifade ederek itirazlara cevap verir.³⁷ Bu iki müellif son olarak hadis ehli-usûlcü tanımları konusunda yaşanan tartışmanın ne üzerine bina edildiğini yani tartışmanın semeresinin ne olduğu konusuna değinerek adeta işin arka planını verirler. Onlara göre bu tartışma mülâzemet sahibi olmayan yani Hz. Peygamberle uzun süre birlikteliği sabit olmayan bir sahâbînin adalet vasfını haiz olup olmaması ve bunun neticesinde o sahâbînin teziyeye ihtiyaç duyup duymaması meselesine dayanmaktadır.³⁸ Bundan dolayı onlar sahâbe tanımı konusundaki ihtilafı ise daha önceki Hanefî usûlcülerin açık bir şekilde dile getirmediği şekilde esasa taalluk eden bir durum olarak görürler.³⁹ Memzûc tarzda eser kaleme alan bir diğer müellifler ise Bihârî (ö. 1119/1707) ve onun eserinin şarihi Ensârî’dir

32 Abdülazîz el-Buhari, *Keşf*, 2/560.

33 Abdülazîz el-Buhari, *Keşf*, 2/560.

34 Abdülazîz el-Buhari, *Keşf*, 2/560.

35 İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, 326; İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, 2/336-8.

36 İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, 2/338.

37 İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, 2/338.

38 İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*, 2/338.

39 İbnü’l-Hümâm, *Tahrîr*, 326.

(1225/1810). Bu usûlcüler de İbnü'l-Hümâm'ın eserinde olduğu gibi her iki tarafın sahâbe tanımlarına yer vermiş ve usûlcülerin tanımını tercih etmişlerdir.⁴⁰ Onlar da bu ihtilafın sonucunun mülâzemet sahibi olmayan sahâbilerin adaletiyle ilgili olduğunu ifade ederler. Hatta bu konuda İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) "Sahâbilerin toptancı bir şekilde adaletin kabul edilmesi problemlidir" görüşüne karşı çıkararak sahâbenin hepsinin adalet sahibi olduğunu belirtirler.⁴¹

Öte yandan İbn Nüceym (ö. 970/1563), mürsel konusuna değindiği pasajda kimlerin sahâbe tabakasından kabul edileceğini açıkça belirtir. Buna göre o bu durumu şöyle ifade eder: "Ehli hadisin çoğunluğu ve bazı usûlcüler Müslüman olarak Hz. Peygamber'le görüşen ve bu Müslümanlığı üzere ölen kimseyi sahâbî olarak görürler. Usûlcülerin cumhuru ise Hz. Peygamber'e tabi olacak miktarda onunla uzun süre birlikteliği olan kimse olarak tanımlamıştır... Bize göre ise 'sahâbî' veya 'sâhibu fülân' denince akla gelen o kişinin uzun süre birlikteliğinin olması anlaşılır. Bundan dolayı heyetle gelen kimselerin sahâbeden sayılmayacağı konusunda ittifak vardır."⁴² Buna göre İbn Nüceym'in Hz. Peygamber'le kısa süreliğine birlikte olan kimseleri sahâbî olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, Saymerî ve Üsmendî dışında, ilk dönemde sahâbenin tanımına açıkça yer veren bir usûlcü bulunmamaktadır. Bu usûlcüler, bir kişinin sahâbî olarak adlandırılabilmesi için Hz. Peygamber'le uzun süreli bir sohbetin olmasını önemsemişlerdir. Klasik sonrası Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu ise sahâbe tanımına eserlerinde yer verirler ve bu tanımları yaparken genellikle uzun süreli birlikteliği ön şart olarak kabul ederler. Kendileri gibi diğer usûlcülerin sahâbî olmak için tûl-i sohbeti önemsedini dile getirirler. Hadis ehlinin ise kelimenin lafzî manasına odaklandığından kısa süreliğine birlikteliği benimsediklerini zikrederler. Yani bu usûlcüler kendileri farklı tanım ortaya koymadan hadis ehli-usûlcü şeklindeki taksimden yola çıkarak bir tarafın sahâbe tanımını tercih ederek bakış açılarını belirgin hale getirmişlerdir. Bu durumdan klasik sonrası Hanefî usûlcülerinin sahâbe tanımı konusunda genellemeci bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Zira Hanefî usûlcülerinin içerisinde bile kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı olarak benimseyen kimselerin olduğu bilinmektedir. Ancak Saymerî ve Üsmendî'de sahâbe tanımı konusunda bu şekilde bir taksim söz konusu değildir. Klasik sonrası usûlcülerle birlikte günümüzde de yaygın olarak tasrih edilen hadis ehli-usûlcü tarifleri şeklindeki genellemeci söylem özellikle vurgulanmaya başlanmış ve usûlcülerin genelinin uzun süre birlikteliği esas aldığı dile getirilmiştir.

3.2. Sahâbî Olmak İçin Kısa Süreli Birlikteliği Esas Alanlar

Hanefî usûlcüler arasında sahâbe tanımı hususunda uzun süreli birlikteliği

40 Ensârî, *Fevâtih*, 2/196.

41 Ensârî, *Fevâtih*, 2/196.

42 İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr*, 290.

esas alanlar olduğu gibi kısa süreliğine görüşmeyi dikkate alan müellifler de olmuştur. Ancak bu müelliflerden bazıları sahâbe tanımına eserlerinde açık bir şekilde değinirken diğerleri aynı şekilde yer vermemiştir. Bundan dolayı bu kısım müelliflerin sahâbe tanımına açık bir şekilde yer verip vermemesi açısından iki başlık altında değerlendirilecektir.

3.2.1. Sahâbe Tanımına Açıkça Yer Verip Kısa Süreli Birlikteliği Esas Alan Usûlcüler

Klasik dönem sonrası sahâbe tanımları daha çok Hanefîlerin telif etmiş olduğu memzûc (eklektik) eserlerde kendisine yer bulmaktadır. Bu bağlamda, öne çıkan isimlerden biri İbnü's-Sââtî'dir (ö. 694/1295). Tespit edilebildiği kadarıyla sahâbe tanımı konusunda kısa süreli birlikteliği açık bir şekilde benimseyen ilk memzûc tarz usûlcü İbnü's-Sââtî olmuştur. Ona göre, Hz. Peygamber'i kısa bir süre bile gören kişiye sahâbî denilmelidir.⁴³ O usûlcülerin tanımlarına da yer vererek doğruya en yakın olanın kendisinin ve hadis ehlinin tercih etmiş olduğu tanım olarak zikreder.⁴⁴ Ona göre sahâbî lafzı, kısa veya uzun süreli birlikteliği, ondan rivayette bulunmayı veya bulunmamayı içeren geniş bir kapsama sahiptir. O bu lafzın tüm manalara şamil müşterek bir lafız olduğunu ifade eder. Bunu da şöyle delillendirmektedir: "Bir kimse falan kimseyle sohbet ettim diye yemin etse ve onunla kısa bir süre bile de olsa birlikte olmuşsa sözünü yerine getirmiş olur."⁴⁵ Görüldüğü üzere o kendi ifadesiyle hadis ehlinin yani kısa süreli birlikteliği esas alan kimselerin sahâbe tanımını tercih etmiştir. Muhtemelen İbnü's-Sââtî eserini telif ederken yararlandığı Şafîî usûlcü Âmidî'den etkilenecek bu tanıma eserinde yer vermiştir.⁴⁶

Klasik sonrası usûlcülerden sahâbe tanımına yer veren bir diğer usûlcü Teftâzânî'dir (ö. 792/1390). O, eserinde kimlerin hangi sahâbe tanımı yaptıklarına açıkça ortaya koyar. Ancak onun, burada doğrudan bir sahâbe tanımı tercihi yapmadığı görülmektedir. Nitekim Teftâzânî sahâbenin tanımı hususunda şu bilgileri vermektedir: "Bazılarına göre "Sahâbî", Hz. Peygamber'le uzun süre beraberliği olan ve ondan ilim alan kimselere verilen bir isimdir. Diğer bazı kimselere göre ise, "Sahâbî" olmak için Hz. Peygamber'i görmek yeterlidir. Fakat adil olduğunu kesin olarak söyleyebileceğimiz kimseler, yine Hz. Peygamber'le uzun süre sohbeti bulunmakla meşhur olanlardır. Bunların dışındakiler ise, diğer insanlar gibidir; aralarında adil ve adil olmayan kişiler bulunabilir."⁴⁷ Görüldüğü üzere Teftâzânî doğrudan bir tercihte bulunmaz. Ancak o dolaylı olarak kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı için benimsediğini hissettirmektedir. Zira diğer

43 İbnü's-Sââtî, *Bedi'*, 2/260.

44 İbnü's-Sââtî, *Bedi'*, 2/261.

45 İbnü's-Sââtî, *Bedi'*, 2/261.

46 Âmidî'nin sahâbe tanımı için bkz, Âmidî Ebü'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Beyrut: Daru'l-Âfaki'l-Cedide), 2/103-104.

47 Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer, *Şerhu't-Telvih ala't-Tavzih*, I-II, nşr. Şeyh Zekeriya Amîrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 2/10.

usûlcülerin sahâbilerin rivayetlerinin değeri açısından yaptıkları derecelendirmeyi onun adaletlerinin kesinliği bakımından gerçekleştirdiği görülmektedir. Yani adâletleri kesin olan râvîlerin Hz. Peygamber'le birlikteliği uzun ma'rûf sahâbi râvîleri olduğu, bunların dışındaki râvîlerin (kısa süreli birlikteliği sahip kimselerin) ise adâletlerinin tam olarak bilinmediğinden dolayı adâlet sahibi olmaları da olmamaları da mümkündür. Buna göre Teftâzânî'nin doğrudan olmasa da dolaylı olarak kısa süre birlikteliğe sahip olan sahâbilerin varlığını dikkate alması, onun benimsediği sahâbe tanımıyla ilgili ipucu verdiği anlamına gelebilir.

Memzûc tarzda yazılan bir diğer Hanefî usûl eserinin sahibi olan Molla Fenârî (ö. 834/1431) sahâbîyi şöyle tanımlar: "Hz. Peygamber'i gören kimse sahâbilerden sayılır.⁴⁸ Molla Fenârî Hz. Peygamber'i gören kişinin birlikteliğinin uzun olması veya Hz. Peygamber'den rivayette bulunması şartını ise "kîle (قيل)" diyerek verir.⁴⁹ Aslında o "sohbet" kavramını lügavî ve örfî olmak üzere iki kısımda ele alır. Kimin sahâbî olarak isimlendirileceği konusundaki ihtilafın ıstılahî olmayıp lafzî olduğuna işaret eder. Yani ona göre sohbetten maksat lügavî manaya uygun olarak bir anlık beraberlik ise görmek (rü'yet) sahâbî olmak için yeterlidir. Şayet bu birliktelikten maksat örfî manaya uygun olarak uzun süreli beraberlik ise usûlcülerin tanımı geçerlidir.⁵⁰ Ancak Molla Fenârî'nin yukarıda "kîle" lafzıyla verdiği kısım onun açısından zayıf kabul edildiği ihtimalini barındırıyor olsa kısa süreli birlikteliği sahâbî olmak için yeterli gördüğü söylenebilir. Aynı şekilde sahâbe tanımı konusundaki ihtilafın lafzî olarak görmesi de bu durumu destekler. Zira onun kelimenin lafzına itibarla Hz. Peygamber'le kısa süre zaman geçirmiş kişiyi sahâbî olarak isimlendirebilmektedir. Diğer taraftan rivayetlerinin değeri bağlamında ise uzun süre birlikteliği esas aldığı söylenebilir. Netice olarak memzûc tarzda yazan Molla Fenârî'nin açık bir tercihte bulunmasa da kullandığı ifadelerden yola çıkarak onun da bu anlayışı devam ettirdiği ifade edilebilir. Ayrıca onlar sahâbe tanımı konusundaki ihtilafın lafzî⁵¹ olduğunu düşündüklerinden dolayı, bağlama göre tanımın farklılaşabileceği kanaatinde dirler. Buna göre fazileti elde etme açısından bakıldığı zaman kısa süre birlikteliğe sahip kimseler sahâbeden kabul edilmişken, rivayetlerle amel ve onların adaletlerinin sübûtu noktasında ise uzun süre birlikte olmuş kimseler öncelenmiştir.

Son dönem Osmanlı hukukçularından olan Büyük Haydar Efendi (1837-1903) eserinde usûlcülerin ve diğerlerinin sahâbe tanımına değinmiştir. O, üç farklı tanıma yer vererek bunlardan kısa süre bile olsa birlikteliği sahâbe tarifi için uygun gören kimselerin görüşlerini tercih edilen olarak belirtmiştir. Nitekim o, sahâbe tanımlarına şu şekilde verir: "Usûliyyunun muhtarına göre Nebiyi Zîşân Efendimizi müşahede ile müddeti medîde sohbet, hayat-ı kıymet-i Nebeviye

48 Molla Fenârî, *Fusûl*, 2/285.

49 Molla Fenârî, *Fusûl*, 2/285.

50 Molla Fenârî, *Fusûl*, 2/285.

51 İbnü's-Sââtî, *Bedî'*, 2/261; Molla Fenârî, *Fusûl*, 2/285.

de bulunarak sünneti resule ittiba' ve kendilerinden ahkâm-ı celîle-i islâmiyeyi iktibas ve telâkki eden mü'mindir. Bazılarına göre de: Nebiyyi Zîşân Efendimizi velev bir saat müşahede veya iki gazve de beraber bulunan ve adaletinde iştibâh bulunmayan zat sahâbîdir. Bazılarına göre de: Nebi Zîşân Efendimizi velev bir saat müşahede ile naili saadeti dâreyn olan bahtiyardır ki, işte bu makamda bu son rey müreccahtır."⁵²

3.2.2. Sahâbe Tanımına Açıkça Yer Vermeyip Kısa Süreli Birlikteliği Esas Alan Usûlcüler

Hanefî usûlcüleri arasında açık bir şekilde sahâbe tanımlarına yer vermeyen müellifler de vardır. Bunlar klasik dönem Hanefî usûlcüler olarak bilinen Cessâs, Debusî, Pezdevî ve Serahsî'dir. Bu usûlcüler diğer usûlcülere nazaran eserlerinde açık bir şekilde sahâbe tanımlarına yer vermediklerinden onların bu konudaki bakış açılarının tespiti için farklı konu başlıkların veya satır aralarındaki bilgilerin tetkik edilmesi gerekmektedir. Hanefî usûlcülerden açık bir şekilde sahâbe tanımlarına yer vermeyen müelliflerin sahâbeye dair tasavvurlarını onların "ravi taksimleri", "sahâbe mürseli", "adalet" ve "sahâbeye ittiba" başlıkları altındaki açıklamalarından yola çıkarak genel bir tablo ortaya konmaya çalışılacaktır. Genel itibarıyla bu tespit çalışmasında öncelikle Hanefî usûlcülerin ravi taksimlerinden olan Hz. Peygamber'den bir veya birkaç rivayette bulunan meçhul raviler hakkında ne düşündüklerine odaklanılacaktır. Zira meçhul raviler Hz. Peygamber'le birlikteliği az olan kimseler olduğundan dolayı müelliflerin onları sahâbe tabakasından kabul edip etmemesi bu hususta önem arz etmektedir. Yukarıda zikredilen diğer başlıklarda ise kısa süreli birlikteliğe sahip bedeviler gibi kimselerin sahâbe tabakasına dahil edilip edilmemesine odaklanılmak suretiyle müelliflerin sahâbe tanımları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Cessâs, İsa b. Ebân'dan nakille ikinci ravi kategorisinde⁵³ olan meçhul kimselerle yine bu gruptan kabul ettiği bedevilerin rivayetlerinin kabulünü sika kimselerin bunlardan nakil yapmalarına bağlamıştır. Devamında Cessâs, İsa b. Eban'ın meçhule dair görüşlerini zikrederken bu tür ravilerle onun hangi tabakadaki ravileri kastettiğine dair bir pasaja da yer verir. Buna göre Cessâs, İsa b. Ebân'ın meçhulle ya kendi dönemindeki meçhulleri veya sahâbe ve tâbiin dönemindeki meçhulleri kastetmiş olabileceğini ifade eder.⁵⁴ Cessâs'ın sahâbe

52 Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Meral Yayınları, 1966), 313.

53 Cessâs haberleri daha da özde bunları rivayet eden ravileri üç farklı gruba ayırmaktadır. Buna göre o birinci gruptaki ravileri, ilmi ve hafızası ile maruf olmuş, selef tarafından hakkında tenkit bulunmayan adil kimseler olarak vasfetmektedir. İkinci grup raviler için zabt ve itkân konusunda durumları bilinmeyen ve hadis rivayeti konusunda da meşguliyeti meşhur olmayan, bununla birlikte sika kişilerin kendisinden rivayette bulunduğu raviler olduğunu zikreder. Ravinin adaleti bağlamında bu tür ravilerden sika kimselerin rivayette bulunmasını o kimsenin tadili anlamına geldiğini de vurgular. Üçüncü grup ravileri ise; hadis rivayeti konusunda maruf olmakla birlikte rivayetlerinde hata yapmasından dolayı selefın rivayetleri konusunda şüpheye düştüğü raviler olarak izah eder. Bk. Cessâs Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994), 3/135-136.

54 Cessâs, *Fusûl*, 3/135.

döneminde meçhul ravilerin imkanını herhangi bir eleştiride bulunmadan kabul etmesi bunların sahâbe tabakasına dahil olabileceği anlayışında olduğunu gösterir. Bu durumda meçhul raviler ve bedeviler gibi Hz. Peygamber’le kısa süreliğine birlikte olan bu kimselerin Cessâs’a göre sahâbe tanımının kapsamı alanına girebileceği söylenebilir. Ayrıca Cessâs’ın tabîinin sahâbeye muhalefетinin cevazına dair görüşlerine yer verdiği bir pasajda bedevi kimselerin sahâbilerden kabul edilebileceğine dair imalarda bulunduğu görülmektedir. Nitekim Cessâs şöyle demektedir: “...bedevi kimseler gibi Hz. Peygamber’i gören pek çoklarının fetva vermeleri caiz değildi. O halde Hz. Peygamber’i görmüş olmak fetva verme konusunda özel hükme tabi olmak ve diğer insanların bundan menedilmesi için yeterli bir illet değildi. Tâbiin mademki Hz. Peygamber’i görmemiş olmasına rağmen fetvadın menedilmeyip ictihad etmesi caiz görülüyor, o halde sahâbeye muhalefeti de caiz olmalıdır.”⁵⁵ Bu ifadelerle göre Cessâs tarafından sahâbilerle tabîinin karşılaştırıldığı bir bağlamda hiçbir kayıt koyulmadan Hz. Peygamber’i gören kimselerin sahâbeden sayılacağı ve bu durumunun sonucu olarak da bedevilerin sahâbe kapsamında düşünöldüğü anlaşılmaktadır. Cessâs’ın Hz. Peygamber’i mutlak manada gören kimseleri sahâbeden kabul ettiğini destekler mahiyetteki bir başka pasaj ise irsal konusunda geçmektedir. Cessâs sahâbenin birbirinden yaptığı tüm rivayetlerin makbul olacağına dair anlayışına itirazda bulunduğu ilgili paragrafta şunları ifade eder: “Sahâbî, kendisi gibi bir sahâbîden rivayet eder; onların hepsinin de rivayeti makbuldür” sözü doğru değildir. Zira Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde Allah’ın kendisi için “Bir fasık size bir haber getirdiğinde onu araştırın” (Hucûrât 6) ayeti ile fasık hükmünü verdiği bir kimse vardır. Bu kişi Velid b. Ukbe’dir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’i görmüş olduğu halde, ondan sonraki dönemde adalet vasfını yitirmelerine yol açacak işler yapan başka kimseler de vardır. Bu, bilinmeyen gizli bir durum değildir.”⁵⁶ Sahâbilerin birbirleriyle olan rivayetlerini konu edinen Cessâs bu pasajda üst başlık olarak sahâbilerden bahsetmektedir. Sahâbîlere dair görüşlerini aktardığı bu bölümde Cessâs’ın kısa veya uzun süre birliktelik gibi kayıtlarla sınırlamadan sahâbiler için ‘Hz. Peygamber’i gören’ vasfını kullanması onun mutlak manada rü’yeti sahâbîlik faziletini elde etme bağlamında yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre Cessâs ister meçhul ister bedevi isterse de adalet vasfını yitirmiş olsun Hz. Peygamber’le kısa süre dahi de olsa görüşen (rü’yet eden) kimselere sahâbî ismi verilmesi gerektiğini vurgulamış olmaktadır.

Hanefî usûlcüleri açısından burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta daha vardır. Cessâs’ın Hz. Peygamber’le kısa süreliğine birlikte olmuş kimselerle uzun süre sohbeti olan sahâbîleri bidayette aynı tabaka içerisinde yakın seviyede gördüğü ifade edilse de faziletleri noktayı nazarından belli bir derecelendirmeye gittiği anlaşılmaktadır. Zira o her ne kadar Hz. Peygamber’i gören kimselerin

55 Cessâs, *Fusûl*, 3/336.

56 Cessâs, *Fusûl*, 3/152.

sahâbî faziletini elde edeceğini düşünse de rivayetlerin amel edilebilirliğine yoğunlaştığından her sahâbîyi eşit derecede görmediği söylenebilir. Nitekim o tâbiinin sahâbîye muhalefatinin hükmü bağlamında sahâbîler arasında belli seviye farkından bahsetmektedir. O bu konuda şunları ifade eder: “Sahâbenin kendine has bir üstünlüğünün olduğunu kabul etmekteyiz. Fakat sahâbenin zikredilen bu faziletleri, onlardan daha az üstünlüğe sahip olan kimselerin muhalefetine mâni değildir. Çünkü sahâbenin de kendi içinde üstünlük seviyeleri farklıdır. İçlerinde en üstün olanlarının Hulefâ-yi Râşidîn olduğunda ümmetin icmâsı vardır. Fakat daha az üstünlüğe sahip olan İbn Ömer (ö. 73/693), Abdullâh b. Amr (ö. 65/684-85), Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) gibi sahâbîlerin onlara muhalefeti caiz kabul etmişlerdir. Eğer fazilet onları yegâne fetva mercii haline getirmiş olsaydı sahâbenin hiçbiri dört halifeye muhalefet edemezdi. Hz. Peygamber’in “Benden sonrakilere uyun.” buyurması Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer’in (ö. 23/644) dışındaki sahâbîleri de zikretmesine engel olmadığı gibi tâbiinin bu hükme dahil olmasına da mâni olmaz.”⁵⁷ Cessâs’ın sahâbe arasındaki fazilet ve fetva bakımından onların rivayetleri arasında bir üstünlükten bahsettiği görülmektedir. Hatta konunun devamında sahâbîler arasındaki hükme dayalı bir üstünlük anlayışına açık bir şekilde işaret eder. Nitekim o şöyle der: “Ayrıca bedevi kimseler gibi Hz. Peygamber’i gören pek çoklarının fetva vermeleri caiz değildi. O halde Hz. Peygamber’i görmüş olmak fetva verme konusunda özel hükme tabi olmak ve diğer insanların bundan menedilmesi için yeterli bir illet değildir. Tâbiî mademki Hz. Peygamber’i görmemiş olmasına rağmen fetvadan menedilmeyip ictihad etmesi caiz görülüyor o halde sahâbeye muhalefeti de caiz olmalıdır.”⁵⁸ Cessâs her ne kadar tâbiinin sahâbeye muhalefetine dair bir bağlamda bu anlayışı ifade etse de bir yönüyle de sahâbe arasındaki meziyet farkını da belirtmiş olmaktadır. Aynı şekilde sahâbenin taklid edilmesi konusundaki sözleri Cessâs’ın hangi tür sahâbîlerin bilgilerinin delil değeri taşıdığını göstermesi açısından önemlidir. Cessâs bu konuda şunları ifade etmektedir: “Ebû Bekir (Cessâs) der ki: Bu ifadeler sahâbenin taklid edilmesi hususunda Berdaî’in zikrettiği hüccetleri desteklemektedir. Dolayısıyla sahâbe, Hz. Peygamber’i gördüğü, nasların hallerini, nüzûl sebeplerini ve açıklamalarını bildiği, bizim bilgilerimizin ulaşamayacağı hitap şekillerine vakıf olduğu için onların ictihad ve kıyası bizimkinden üstündür.”⁵⁹ Bu pasaj bir açıdan Hz. Peygamber’i sadece gören kimselerin rivayetlerinin bidayette muteber olmadığını, asıl muteber olanın onunla uzun süre vakit geçirip vahyin inişine müşahede edenlerin rivayetleri (icithadları) olduğunu göstermektedir. Bu alıntılar onun her ne kadar Hz. Peygamber’i gören kimseleri sahâbî faziletine dahil etse de rivayetlerinin kabulü konusunda birlikteliğin uzun olmasını önemseydiği anlaşılmaktadır. Buna göre Cessâs her bir sahâbînin rivayetlerinin ve fetvalarının aynı derecede olmadığını

57 Cessâs, *Fusûl*, 3/334-5.

58 Cessâs, *Fusûl*, 3/336.

59 Cessâs, *Fusûl*, 3/362.

da söylemiş olmaktadır. Her ne kadar onlar Hz. Peygamber'i görmeleri açısından sahâbe kapsamında kabul edilseler de Hanefiler ravilerin rivayetlerinden hüküm çıkarmaya veya fetva vermeye odaklandıklarından dolayı bu faziletin onların rivayetlerinin kabulü konusunda yeterli görülmediği anlaşılmaktadır. Her sahâbî kendi içerisinde farklılık barındırdığından onlar sahâbî faziletini elde etmek ve adaletli kabul edilmek bakımından eşit olsalar da zabt yani fıkhi manayı koruma bağlamında aynı seviyede görülmemişlerdir. Hz. Peygamber'i görmekle fetva vermenin farklı şeyler olduğu, bundan dolayı bir bedevi sahâbî ile diğer sahâbîlerin rivayetlerinin kabulü konusunda eşit olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum Cessâs'ın kısa süreliğine birlikte olmuş kimseleri Hz. Peygamber'i gören olarak sahâbî faziletine dahil etse de rivayetlerinin kabulü konusunda aynı düşüncede olmadığı söylenebilir.

Debûsî de eserinde açık bir şekilde sahâbe tanımına yer vermeyen usûlcülerdendir. Ancak onun sahâbeye dair bazı ifadelerinden yola çıkarak bir sahâbe tasavvuruna sahip olduğu görülmektedir. Nitekim sahâbenin taklid edilmesiyle alakalı bir pasajda Debûsî'nin kimlerin sahâbî olduğuna dair işaretle bulunduğu görülmektedir. Buna göre o şöyle demektedir: "Sahâbenin taklid edilmesi onlar hakkında rivayet edilen naslardan kaynaklı bir üstünlükten dolayıdır denmesi uygun değildir. Zira sahâbeye dair nakledilen bu naslar sahâbenin umumu hakkındadır. Sahâbîler içerisinde bedeviler gibi icmâ ile taklid edilmesi caiz olmayan kimseler vardır. Böylece anlaşılmaktadır ki bu naslardan sahâbîlerin önde gelenleri (basar sahipleri) kastedilmektedir."⁶⁰ Debûsî sahâbîler içerisinde Hz. Peygamber'le birlikteliği kısa ve meçhul ravilerden kabul ettiği bedevilerin olduğunu ifade etmesi onun geniş manada sahâbe tasavvuruna sahip olduğunu gösterir. Ancak her ne kadar Debûsî onları sahâbe tanımı içerisinde zikretse de amel söz konusu olunca sahâbîler arasında bir ayırım yaptığı gözlemlenmektedir. Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığına göre Debûsî Hz. Peygamber'le birlikteliği çok olan önde gelen sahâbîlerle bedeviler gibi kısa süre birlikteliği olan sahâbîlerin fetvalarını eşit derecede görmez. Nitekim o Hz. Peygamber'i görmek açısından tüm sahâbîleri fazileti elde etme noktasında eşit seviyede görürken rivayetlerin kabulü konusunda belli bir derecelendirmeye gitmiştir. Yine Debûsî meçhul ravinin haberiyle maruf ravinin⁶¹ rivayetinin kıyas karşısındaki durumunu değerlendirirken sahâbîler arasında belli ayrımlar yaptığı müşahede edilmektedir. Debûsî bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Meşhur (maruf) ravinin haberi kıyasa muhalif olmadığı müddetçe hüccettir. Meçhul ravinin haberi ise kıyas ile desteklemediği müddetçe kabul edilmez. Adaleti belli olan meşhur ravi ile adaleti ortaya çıkmayan meçhul ravi arasında fark belli olsun

60 Debûsî Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 257.

61 Debûsî'ye göre bir ravi nesebi ve ilmi bakımdan tanınıyorsa maruf ravi olarak adlandırılır. Bk. Debûsî, *Takvim*, 180. Rivayet ettiği bir veya iki hadisle bilinen ravinin ise meçhul kabul edileceğini zikreder. Bk. Debûsî, *Takvim*, 180.

diye bu böyledir.⁶² Netice olarak Debûsî Hz. Peygamber’i gören, onunla kısa süre birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe tanımı kapsamında görmektedir. Ancak rivayetleriyle amel hususunda her sahâbî ravinin derecesini eşit olarak kabul etmez. Burada Hz. Peygamber’le birlikteliği uzun olan sahâbîlerin rivayetlerini ahkâm konusunda şartların eşit olması durumunda diğerlerine öncelendiği söylenebilir. Bu durum Debûsî’nin fukahadan olması hasebiyle amelle alakalı rivayetlere ve bunları nakleden ravilere önem verdiğini gösterir.

Serahsî ve Pezdevî açık bir şekilde sahâbe tanımlarına eserlerinde yer vermezler. Ancak satır arası bilgilerden yola çıkarak Serahsî’nin meçhul veya Hz. Peygamber’le kısa süre birlikteliği bulunan kimseleri sahâbîler arasında saydığı söylenebilir. Nitekim onun meçhulü “Hz. Peygamberle uzun süre sohbeti bulunmayan, ondan bir veya iki hadis rivayetinde bulunan kimse”⁶³ diyerek tarif etmesi onların Hz. Peygamber’le bir irtibatları bulunduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. Ancak meçhul tanımında her ne kadar Serahsî onların Hz. Peygamber’in irtibatına değinse de kısa süre birlikteliği olan bu kimselerin ona göre hala sahâbî kabul edildiği net değildir. Zira Serahsî onların Hz. Peygamber’le sohbetinin sabitliğine vurgu yapsa da kısa süreliğine birlikte olmayı bir kişinin sahâbî olması için yeterli görüp görmediği belli değildir. Bu durumda onun sahâbî isimlendirmesine dair kastının ne olduğunun ortaya çıkarılması için daha başka delillere ihtiyaç duyulmaktadır.

Serahsî sahâbenin icmâına dair bir pasajda Hz. Peygamber’le kısa süre birlikteliği olan bedevileri sahâbîler arasında görmektedir. Nitekim o şöyle demektedir: “Sahâbîler arasında ahkâm konusunda ictihâd ehli olmayan bedevi kimseler de vardır. Her ne kadar onların Hz. Peygamber’le birlikteliği (sohbeti) olsa da icmâ konusunda onların görüşleri dikkate alınmaz... Sahâbîler kendi aralarında derece bakımından birbirinden farklılık arz ederler. Hulefâ-yı Râşidîn’in fazilet bakımından derecesi diğer kimselerin derecesinden üstündür.”⁶⁴ Serahsî Hz. Peygamber’le kısa süre birlikteliği olan bedevi kimseleri sahâbî tabakasının içerisinde zikretmiştir. Buna göre Serahsî Hz. Peygamber’le kısa süreliğine birlikte olan kimseler için sahâbî isminin kullanabileceği düşüncesindedir. Aynı durumun Pezdevî için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira o sahâbe mürselinin delil değerine dair görüşlerine yer verdiği bir pasajda şöyle demektedir: “Sahâbe mürseli icma ile makbuldür. Sahâbîler içerisinde Hz. Peygamber’le birlikteliği (sohbeti) az olan genç sahâbîler vardır. Bundan dolayı onlar diğer sahâbîlerden rivayette bulunuyorlardı. Onlar Hz. Peygamber şöyle buyurdu dediklerinde bu durum irsal ihtimali barındırsa bile rivayetleri makbuldür. Çünkü Hz. Peygamberle birlikteliği sabit olan kişinin hadisi ancak onu kendisinin bizatihi

62 Debûsî, *Takvîm*, 183.

63 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, nşr. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414/1993), 1/342.

64 Serahsî, *Usûl*, 2/115-6.

işittiğine hamledilir. Şayet başkasından işitmiş ise bunu beyan ederdi.⁶⁵ Pezdevî bu pasajın başında Hz. Peygamber’le kısa süreli birlikteliğe sahip olan kimselerin sahâbilerden sayılacağını düşünmektedir. Ayrıca alıntının sonunda kısa veya uzun birlikteliğe dair herhangi bir kayıt koymadan Hz. Peygamber’le mutlak manada birlikteliği sabit olan kimsenin sahâbilerden kabul edildiğini vurgular. Görüldüğü üzere Serahsî ve Pezdevî kısa süreliğine birlikte olan kimselerin sahâbî isimlendirilmesinin altında zikredilebileceklerini düşünürler. Her ne kadar onlar kısa süreliğine birlikte olan kimseleri sahâbî olarak isimlendirseler de Debûsî’de olduğu gibi her sahâbînin rivayetinin değerini eşit derecede görmezler. Yukarıdaki pasajda Serahsî sahâbîler arasında birtakım derecelerin olduğundan bahsedip Hulefâ-yı Râşidîn’in derecesiyle bedevi kimselerin derecesinin eşit olmadığına vurguda bulunur. Aynı şekilde bu iki usûlcünün ravileri daha özeldir sahâbîlerin rivayetlerini kıyas karşısındaki konumlarına göre maruf ve meçhul diye ayırmaları ve marufları da kendi içerisinde fıkıhla ve rivayetle maruf diye ikili taksime⁶⁶ tabi tutmaları, onların sahâbîler arasında bir derece farkını kabul ettiklerini gösterir. Ayrıca meçhul ravilerin rivayetlerini de kendi içerisinde beş kategoriye⁶⁷ ayırmaları da amel bakımından her sahâbînin eşit derecede görülmediğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.⁶⁸ Netice olarak klasik dönem Hanefî usûlcüleri geniş manadaki sahâbî tanımını benimsemişlerse de ahkama dair meseleler üzerinde yoğunlaşmalarından dolayı sahâbîler ve rivayetleri arasında bir ayırım gözetmişlerdir. Bir diğer ifadeyle onlar sahâbîlerin hepsini Hz. Peygamber’i görme açısından eşit derecede fazilet sahibi olarak kabul etseler de rivayetlerinin değeri konusunda Hz. Peygamber’e yakın olanla olmayan arasında bir ayırma gittikleri söylenebilir.

Sonuç

Klasik dönem usûlcüleri arasında sadece Saymerî’nin açık bir şekilde sahâbe tanımına yer verdiği tespit edilmiştir. Bu dönemin diğer usûlcüleri sahâbe tanımı konusunda görüşlerini eserlerinde açık olarak belirtmezler. Saymerî dışındaki klasik dönem usûlcüleri kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı için yeterli kabul etmişlerdir. Bu dönem usûlcülerinin tamamı usûlcü-hadis ehli şeklinde ikili tasnifle bir sahâbe tanımından da bahsetmemişlerdir. Klasik dönem sonrası Hanefî usûl âlimleri genellikle sahâbe tanımı konusundaki tercihlerini net bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bu dönem müellifleri hadis ehli-usûlcü şeklinde kalıplaşmış benzer sahabe tariflerine değinmişlerdir. Onlar bu tanımlardan kendi bakış açılarına uygun olanını tercih etmişlerdir.

65 Fahrü’l-İslâm Ali b. Muhammed el- Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, thk. Said Bektaş (Beirut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye-Dâru’s-Sirâc, 2016), 390.

66 Pezdevî ve Serahsî ravileri genel olarak maruf ve meçhul şeklinde ikili taksime tabi tutmuşlar. Daha sonra maruf olan ravileri fıkıh ve ichtihadi ile bilinenler ile rivayetleriyle meşhur olmuş ancak fıkıh az olan raviler şeklinde iki kısımda ele almışlardır. Meçhul ravileri ise sahâbî ve selevin bu tür ravilerin rivayetlerine karşı tutumuna bağlı olarak beş kategoriye incelemişlerdir. Bk. Pezdevî, *Kenz*, 538; Serahsî, *Usûl*, 1/338, 342.

67 Bu beş kategoriye dair ayrıntılı bilgi için bk. Pezdevî, *Kenz*, 372-8; Serahsî, *Usûl*, 1/342-5.

68 Benzer değerlendirmeler için bkz. Ebubekir Sifil, “Sahâbe ve Bir Teknik Terim Olarak ‘Sahâbe’nin Adaleti’ Üzerine Mûlahazalar”, *İnkışaf Dergisi* 3 (Mayıs 2005), 17.

Hanefî usûl âlimlerinin sahâbe tanımı konusundaki tercihlerinin belirgin bir şekilde değiştiği fark edilmektedir. Klasik dönemde genel olarak Hanefî usûlcüleri tarafından kısa süreliğine birliktelik sahâbî isimlendirmesi için yeterli görülürken, Üsmendî ile birlikte klasik sonrası çoğu Hanefîler tarafından uzun süreli birliktelik sahâbe için esas kabul edilmiştir. Diğer taraftan klasik sonrası bazı usûlcüler ise genel anlayıştan farklı olarak kısa süreliğine birlikteliği sahâbe tanımı için yeterli görmüştür. Burada muhtemelen Hanefî usûlcülerinin kendi usûl yazım yöntemlerinin yanında mütekellimun usûlcülerden de yararlanmalarının etkisi olduğu söylenebilir. Zira kısa süreliğine birlikteliği sahâbe tabakasına dahil olmak için mümkün gören bu müelliflerin tamamına yakını iki yazım türünü mezcetmiş usûlcülerdendir. Muhtemelen sahâbe tanımı konusunda eserlerini dikkate aldıkları müelliflerden veya daha başkalarından bu konuda etkilenmişlerdir. Ayrıca bu kimselerin sahâbe tanımı konusundaki ihtilafa bakış açıları da onların kimleri sahâbî olarak isimlendireceğine dair tavırlarını belirlemektedir. Nitekim bu usûlcüler genel itibarıyla müelliflerin sahâbe tanımı konusundaki ihtilaflarının lafzi olduğunu ve herhangi bir şekilde esasa dayalı sonuçlar doğurmayacağını düşünürler. Zira sohbetten lügavî mana kastedilmişse kısa süreliğine birlikteliğin bir kimsenin sahâbî kabul edilmesi için yeterli görüleceği ancak onun ahabından veya yakın çevresinde bulunduğu belirtilmek isteniyorsa örfî mananın yani onunla uzun süreliğine sıkı birlikteliğinin tercih edilmesi gerektiğini kabul etmiş olmaktadırlar. Bundan dolayı fazileti elde etme açısından onların sahâbî olarak kabul edilmesini bir beis olarak görmezler. Ancak rivayetleriyle amel veya adaletlerinin tespit yöntemleri itibarıyla her sahâbinin eşit derecede kabul edilmeyeceğini de ayrıca vurgulamışlardır.

İlk asırlardan itibaren bir kimsenin sahâbe tabakasından kabul edilebilmesi için gerekli şartlar farklı şekilde ele alınmıştır. İlk dönemlerde müellifler kendi tanımına yer vererek veya kendinden önceki yapılan tariflere değinerek sahâbî kavramının kapsamı hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ancak daha sonraları hadis ehli-usûlcü tarifleri şeklinde ikili tasnifle sahâbe tanımları verilmeye başlanmıştır. Hususi tariflerin yerine ikili tasnifle verilen bu tanımlar ülkemizdeki çağdaş akademik araştırmalarda da büyük oranda devam ettirildiği gözlenmiştir. Ancak bu çalışmada bu yargının sorgulanması yapılmış ve ilgili bakış açısının herkesçe kabul edilen bir kanaat olmadığı ortaya çıkmıştır. Zira Hanefî usûl eserleri dikkate alınarak yapılan bu çalışmada birçok Hanefî usûl müellifinin kısa süreli birlikteliği sahâbî isimlendirmesi için uygun gördüğü tespit edilmiştir. Söz gelimi örneklem mahiyetinde ele alınan temsil kabiliyeti yüksek Hanefî usûl eserleri arasında sekiz müellifin kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı için uygun gördüğü, yedi müellifin birlikteliğin uzunluğunu önemseydiği ve ikisinin ise herhangi bir görüş belirtmediği tespit edilmiştir. Hanefî usûlcüler içerisinde kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı için uygun gören müelliflerin olması bazı ifadelerin doğru bir şekilde belirtilmesini icap etmektedir. Buna göre usûlcülerin sahâbe tariflerine yer verilirken onların tamamının bu şekilde

bir sahâbe tanımına sahip olduğunu ifade edecek şekilde genelleyici bir üsluptan sakınılması gerekmektedir. Onun yerine usûlcülerin “çoğunluğuna” göre veya “bazılarına” göre gibi kayıtlar düşülerek verilmesinin daha uygun olacağı sonucuna varılmıştır. Bu husustaki inceliği gören bazı alimler bu şekilde kayıtlar getirerek konunun doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamışlardır. Ancak burada da “çoğunluk” usûlcülere göre mi yoksa “bazı” usûlcülere göre mi şeklinde kayıt düşülmesi gerektiği alimler arasında ihtilafı olduğu bilinmelidir. Diğer taraftan her ne kadar Hanefî usûlcüler içerisinde kısa süreli birlikteliği sahâbe tanımı için esas alanlar olsa da rivayetlerin değeri hususunda onlar da uzun süre birlikteliğe sahip kimselerin haberlerini önemsemişlerdir. Bu usûlcüler ilgili kimselerin sahâbî faziletini elde etmesiyle rivayetlerinin değeri hususunda birbirinden ayırt etmişlerdir.

Son olarak “usûlcüler, Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliğe sahip kimseleri sahâbe tabakasından kabul eder” şeklindeki bakış açısının Hanefî usûlcüleri özelinde ilk olarak literatürde usûlcü-hadis ehli şeklindeki tanımlamaya yer veren İbnü’s-Sââtî ile başladığı söylenebilir. Daha sonraları Abdülazîz el-Buhârî, Molla Fenârî, İbnü’l-Hümâm, İbn Emîru Hâc, İbn Nüceym, Bihârî ve Ensârî bu bakış açısını devam ettirmiştir. Yedinci (VII.) asırdan itibaren yani klasik sonrası usûl müellifleriyle birlikte artık bu şekilde bir ayrımla sahâbe tanımının yapıldığı tespit edilmiştir. Hanefî usûlcüler açısından İbnü’s-Sââtî ile başlatılan bu durum onun memzûc tarzda bir usûl telif etmesiyle ilişkili olabileceği söylenebilir. Zira daha önceki Hanefî usûlcülerin eserlerinde belirtilmeyen bu bakış açısına onun farklı mezhepteki usûl müelliflerinin görüşlerinden etkilenmesi sebebiyle sahip olduğu ifade edilebilir. Bu durumu destekleyecek mahiyette bir diğer husus ise bu bakış açısına sahip usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî ve İbn Nüceym dışındakilerin tamamının iki yazım türünü mezceden kimselerden oluşmasıdır. Ancak bu konuda bir bütün olarak net bir şeyler söyleyenebilmesi için diğer mezhepteki usûlcülerin sahâbe tanımlarının da bilinmesi gerekmektedir. Günümüzde de etkisi hissedilen bu bakış açısının farklı mezhepteki usûl müelliflerinin eserlerinin tetkik edilmesiyle ilk olarak kim tarafından ve hangi sebebe binaen dile getirildiği araştırılması gereken hususlardandır. Başka bir çalışmada bu durumun ele alınması umulmaktadır.

Netice olarak usûlcülerin özelde Hanefîlerin sahâbe tariflerinin tespiti noktasında ifade edilen “uzun süre birliktelik” kaydı usûl müelliflerinin bakış açılarını tam olarak yansıtmadığı anlaşılmıştır. Onun yerine tanımın başına belli kayıtlar getirilmek suretiyle mutlak ifadenin sınırlandırılması gerekmektedir. Sahâbe tanımı noktasında Hanefî usûlcüleri özelinde incelenen bu konunun diğer usûlcüleri de içerisine alacak şekilde detaylıca ele alınması durumunda manzaranın daha net ortaya çıkacağı umulmaktadır. Benzer hususun hadis ehlinin sahâbe tanımı hususunda da yapılması durumunda umumî olarak ifade edilen bu yargının doğruluğunun en iyi ihtimalle tetkiki sağlanmış olacaktır.

Kaynakça

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-Âfaki'l-Cedide, ts.
- Âşık, Nevzat. *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*. İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981.
- Aydın, Mustafa. "Sahâbe Tanımı ve Adalet Anlayışı Bağlamında Büsr b. Ebû Ertât'ın Durumu". *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* 17/2 (Haziran 2022).
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrul-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Büyük Haydar Efendi. *Usûl-i Fıkḥ Dersleri*. İstanbul: Meral Yayınları, 1966.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkḥ*. thk. Halil Muiyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirel, Harun Reşit. "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe (İlmî Toplantı)* (27-28 Nisan 2013).
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkḥ*. thk. Muhammed Humeydullah. Dimeşk, 1964.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Ensârî (Bahrülulûm el-Leknevî), Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn. *Fevâtiḥu'r-raḥamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV, 8. Basım, 2014.
- Gül, Mutlu. "Erken Dönem Usûl Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahasının Sahâbe Algısı". *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- IV (6-8 Mayıs 2013, Bursa)*. İstanbul, 2013.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebu İshak İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 2003.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *et-Takyîd ve'l-İzâh alâ İbni's-Salâh*. nşr. Muhammed Râgıb Tabbâh. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1350.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-taḥbîr*. thk. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nureddin İtr. Dimeşk: Matbaatü's-Sibâh, 2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Fethu'l-gaffâr fi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *et-Taḥrîr fi 'ilmi'l-usûl*. Mısır: Mustafa Baba el-Halebi ve Evladuhu Matbaası, 1351.

- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Alî. *Bediu'n-nizâm*. thk. Mustafa Mahmud el-Ezheri-Muhammed Hüseyin ed-Dimyati. Kahire: Dâru İbn Affan-Dâru İbnü'l-Kayyim, 2014/1435.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. thk. Nureddin İtr. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1427/2006.
- Koca, M. Kemâl. *Sahâbenin Adâleti: Ehli Sünnet İçi İhtilaflar*. Yalavo: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Mehmed Seyyid. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. haz. Selçuk Camcı ve Haydar Yıldırım. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Mustafa, İbrâhîm vdgr. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fuşûlü'l-bedâyi' fi uşûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman Haş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Saîd Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2016.
- Saymerî, Ebü Abdillâh el-Hüseyin b. Alî. *Kitâb Mesâil al-Hilâf fi Usûl al-Fıkh: Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. 'Alî al-Saymarî*. nşr. Abdelouahad Jahdani. Marsilya: Université de Provence-Aix-Marseille, Doktora Tezi, 1991.
- Sehavî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Fethü'l-mugîs Şerhu Elfiyyeti'l-hadis li'l-İraki*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şeydişehrî, İbn'ül-Emin Mahmud Esad. *Fıkıh Usûlü (Telhis-u Usûl-i Fıkıh)*. haz. Talha Alp vdgr. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011.
- Sifil, Ebubekir. "Sahâbe ve Bir Teknik Terim Olarak 'Sahâbe'nin Adaleti' Üzerine Mülâhazalar". *İnkışaf Dergisi* 3 (Mayıs 2005).
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Özben Dokak, Zübeyde. "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019).
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh*. I-II. nşr. Şeyh Zekeriyâ Amîrât. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y..
- Turan, Mehmet. *Sahâbe Mürseli*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddin Muhammed b. Abdilhamîd. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1992.