

İslâm Öncesi Câhiliye Şiirinde Din Olgusu
The Phenomenon of Religion in Pre-Islamic Jahiliyya Poetry
Sedat Tuna

**Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme:
Hadis Üzerine Yapılan Makaleler**
Bibliometric Evaluation Based on Web of Science Database: Articles on Hadith
Adnan Arslan

**Dilbilgisinin Rivayet Lafızları Arasında Tercihe Etkisi: Dilci Şârih
Tûribişti Örneğinde Bir İnceleme**
*The Impact of Grammar on Preference among Narrative Wordings: A Study on the
Example of the Linguist Commentator al-Tûribishti*
Zahir Aslan

Vietnam Yeni Dinî Hareketi: Kaodaizm
Vietnamese New Religious Movement: Caodaism
Murat Kaya

**Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi
(M. 7.-10. Yüzyıllar)**
Formation Period of Islamic Historiography (7th-10th Centuries B.C.)
Abdulkadir Macit

II. Abdülhamid Dönemi Irak'ında Şiîliğin Yayılma Dinamikleri
The Dynamics of the Spread of Shiism in Iraq under Abd al-Hamîd II
Ümit Erkan

**Ahmed Naim'in Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler Bağlamında Hadis
Yorumculuğu -Tecrîd-i Sarîh Özelinde-**
*Ahmed Naim's Hadith Interpretation in the Context of Scientific and Technological
Developments -Tajrîd-i Sarîh Specifically-*
Ethem Karabulut

**Yahudilerin Üstünlük İddialarının Yahudi Kutsal Metinlerindeki
Dayanakları**
The Bases of Jewish Claims of Supremacy in the Jewish Scriptures
Ramazan Yıldırım

Zekâtın Sarf Yerlerinden Biri Olan Gârimîn Payından Karz-ı Hasen
*Qard Hasan from The Share of Ghârimîn, Which is One of The Consumable Places of
Zakat*
Nurten Zeliha Şahin

**The Problem of Girls' Religious Education in Ultra-Orthodox Judaism: The Case of
Sarah Schenirer and Bais Yaakov Movement**

**Ultra Ortodoks Yahudilikte Kızların Din Eğitimi Sorunu: Sarah Schenirer
ve Bais Yaakov Hareketi Örneği**
Funda Kocaman - Türkan Bilgin

**Kurtubî Tefsirinde Mâverdî Kaynaklı Bilgi Malzemesinin
Değerlendirilmesi**

Evaluation of al-Mâwardî Sourced Information Material in Qurṭubî's Tafsîr
Hasan Kılıç

**Türkiye'de Yapılan Metin Tenkidi Araştırmaları Kaynakçası ve
Değerlendirilmesi**
Bibliography of Content Criticism Studies in Turkey and Its Evaluation
Mehmet Ali Çalgan

11-1
2024

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ
TRABZON THEOLOGY JOURNAL



cilt 11 sayı 1
volume 11 issue 1

Bahar/2024
Spring/2024

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 11, Sayı: 1, Bahar 2024



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 11, Issue: 1, Spring 2024

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Erol

Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. İhsan Timür

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malkoç
Arş. Gör. Mustafa Gargar

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Ahmet Yazıcı; Doç. Dr. Ali Fidan; Doç. Dr. Ali Gül; Doç. Dr. Eyüp Öztürk; Doç. Dr. Necmi Karşlı;
Doç. Dr. Semra Çinemre; Doç. Dr. Şenol Saylan; Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malkoç; Dr. Öğr. Üyesi Ersan
Türkmen; Dr. Öğr. Üyesi Fatma Yıldız; Dr. Öğr. Üyesi Kadim Sayım; Dr. Öğr. Üyesi Mehtap Aydın Kaim;
Dr. Öğr. Üyesi Samet Şenel; Dr. Öğr. Üyesi Züleyha Birinci

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizg@atauni.edu.tr)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TRÜİF, easikkutlu@trabzon.edu.tr)
Prof. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin@atauni.edu.tr)
Prof. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nuzun@trabzon.edu.tr)
Doç. Dr. Eyüp Öztürk (TÜİF, eyupozzturk@trabzon.edu.tr)
Doç. Dr. İhsan Timür (TRÜİF, ihsantimur@trabzon.edu.tr)
Doç. Dr. Süleyman Gür (TRÜİF, suleymangur@trabzon.edu.tr)
Doç. Dr. Şenol Saylan (TRÜİF, ssaylan@trabzon.edu.tr)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız (TRÜİF, mahmutayyildiz@trabzon.edu.tr)

Tashih / Redaction

Arş. Gör. Abdülkadir Dural; Arş. Gör. Ayşegül Balık; Arş. Gör. Hatice Demirci; Arş. Gör. Hilal Bayrakdar;
Arş. Gör. Muhammed Ali Tuzlu; Arş. Gör. Muhammed Şükrü Düzcan; Arş. Gör. Mustafa Gargar;
Arş. Gör. Ramazan Aslan

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Arzu Yıldız; Dr. Öğr. Üyesi Rızkan Tok

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Doç. Dr. Necmi Karşlı

Etik Editörü / Ethics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız

Dizgi-Mizapaj / Layout

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Yazışma / Correspondence

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Çimenli Kampüsü Rize Caddesi No: 98/A
61000 - Trabzon - TÜRKİYE
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@trabzon.edu.tr
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk Dere

Baskı Yeri ve Tarihi

Matsis Matbaa Hizmetleri

Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51 Tel.: +90 (212) 624 21 11 Sefaköy / İSTANBUL

Basım Tarihi

Haziran 2024

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University
Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)
(Yayınlanan Sayılar / Number of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1,
Sayı / Issue: 1, Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Sattî (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Garbavi (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



veri indeksi tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

İslâm Öncesi Câhiliye Şiirinde Din Olgusu

The Phenomenon of Religion in Pre-Islamic Jahiliyya Poetry

Sedat Tuna 7 - 34

Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Hadis Üzerine Yapılan Makaleler

Bibliometric Evaluation Based on Web of Science Database: Articles on Hadith

Anđan Arslan 35 - 53

Dilbilgisinin Rivayet Lafızları Arasında Tercihe Etkisi: Dilci Şârih Tûribişti Örneğinde Bir İnceleme

The Impact of Grammar on Preference among Narrative Wordings: A Study on the Example of the Linguist Commentator al-Tûribishtî

Zahir Aslan 55 - 72

Vietnam Yeni Dinî Hareketi: Kaodaizm

Vietnamese New Religious Movement: Caodaism

Murat Kaya 73 - 93

Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)

Formation Period of Islamic Historiography (7th-10th Centuries B.C.)

Abdulkadir Macit 95 - 120

II. Abdülhamid Dönemi Irak'ında Şiîliğin Yayılma Dinamikleri

The Dynamics of the Spread of Shiism in Iraq under Abd al-Hamîd II

Ümit Erkan 121 - 145

Ahmed Naim'in Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler Bağlamında Hadis Yorumculuğu -Tecrîd-i Sarîh Özelinde-

Ahmed Naim's Hadith Interpretation in the Context of Scientific and Technological Developments -Tajrîd-i Sarîh Specifically-

Ethem Karabulut 147 - 172

Yahudilerin Üstünlük İddialarının Yahudi Kutsal Metinlerindeki Dayanakları

The Bases of Jewish Claims of Supremacy in the Jewish Scriptures

Ramazan Yıldırım..... 173 - 191

Zekâtın Sarf Yerlerinden Biri Olan Gârimîn Payından Karz-ı Hasen

Qard Hasan from The Share of Ghârimîn, Which is One of The Consumable Places of Zakat

Nurten Zeliha Şahin 193 - 218

The Problem of Girls' Religious Education in Ultra-Orthodox Judaism: The Case of Sarah Schenirer and Bais Yaakov Movement

Ultra Ortodoks Yahudilikte Kızların Din Eğitimi Sorunu: Sarah Schenirer ve Bais Yaakov Hareketi Örneği

Funda Kocaman - Türkan Bilgin 219 - 241

Kurtubî Tefsirinde Mâverdî Kaynaklı Bilgi Malzemesinin Değerlendirilmesi <i>Evaluation of al-Mâwardî Sourced Information Material in Qurṭubî's Tafsîr</i> Hasan Kılıç	243 - 268
Türkiye'de Yapılan Metin Tenkidi Araştırmaları Kaynakçası ve Değerlendirilmesi <i>Bibliography of Content Criticism Studies in Turkey and Its Evaluation</i> Mehmet Ali Çalgan	269 - 304

İslâm Öncesi Câhiliye Şiirinde Din Olgusu

Sedat Tuna | 0000-0001-5832-3724 | sedattuna@odu.edu.tr

Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Ordu, Türkiye

ROR ID: 04r0hn449

Öz

Arap yarımadasında (Cezîretü'l-Arab) Hz. Muhammed (a.s.) İslâm'ı tebliğ göreviyle görevlendirilmeden ve bir tek Allah'a kulluk edilmesinin gerektiğini bildiren mesajını insanlara iletmeden önce Arap toplumu Câhiliye döneminde çeşitli dinlere inanmışlardır. Dolayısıyla onlar tek bir din anlayışına sahip olmamışlardır. İslâm öncesi dönemde Araplar arasında atalar kültü, fetiş kültü, totem kültü vb. inançlar yaygındır. Bu inançların yanı sıra bir de gizli âleme dair inançları (cin, gûl ve şeytan) vardır. Bu dinî gruplar arasında doğal olarak karşılıklı iletişim ve etkileşim olmuştur. Bu kadar farklı inanca sahip grupların bir arada bulunmasının en önemli sebepleri arasında ada halkının sürekli olarak etraflarında yaşayan halklarla iletişim halinde oldukları söylenebilir. Onlarla iletişim, çoğunlukla ticaret ve kabile göçleriyle olmuştur. Onlar, milâdî dördüncü asrın sonuna kadar çeşitli kişi ve nesnelere ruhlar inanmışlardır. Onların bu inançlara sahip oldukları inşâd ettikleri şiirleri üzerinden de tespit edilebilmektedir. Bu kapsamda çalışmamızda yer verdiğimiz şiirlerin büyük bir kısmını övgü türü şiirler oluşturmaktadır. Bunun yanında fahr ve yergi türü şiirlere de yer verilmektedir. Bu şiirlerden yola çıkılarak bölgede İslâm öncesi hâkim olan din olgusunu, idolizmin oluşturduğu görülmüştür. Dönemin din olgusunu da idolizm ekseninde gelişen kültürler şekillendirmiştir. Çalışmamızın, alanına katkı sağlaması ve bu alanda yeni çalışmalara yol göstermesi beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgatı, Câhiliye Şiiri, Totem, Fetiş, İdol.

Atıf Bilgisi

Tuna, Sedat. "İslâm Öncesi Câhiliye Şiirinde Din Olgusu". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 7-34.

<https://doi.org/10.33718/tid.1432120>

Geliş Tarihi	: 05.02.2024
Kabul Tarihi	: 03.05.2024
Yayın Tarihi	: 30.06.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Phenomenon of Religion in Pre-Islamic Jahiliyya Poetry

Sedat TUNA | 0000-0001-5832-3724 | sedattuna@odu.edu.tr

Ordu University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Ordu, Türkiye

ROR ID: 04r0hn449

Abstract

In the Arabian Peninsula (Jazirat al-Arab), before Prophet Muhammad (pbuh) was commissioned with the mission of preaching Islam and conveying the message of worshipping only one God, the Arabs believed in various religions during the Jāhiliyya period. Therefore, they did not have a single understanding of religion. In the pre-Islamic period, beliefs such as ancestor cult, fetish cult, totem cult, etc. were common among the Arabs. In addition to these beliefs, they also had beliefs in a secret realm (jinn, ghul and devil). There has naturally been mutual communication and interaction between these religious groups. One of the most important reasons for the coexistence of groups with so many different beliefs is that the islanders were in constant communication with the people living around them. Communication with them was mostly through trade and tribal migrations. They believed in the spirits of various people and objects until the end of the fourth century AD. The fact that they had these beliefs can also be determined through their poems. In this context, most of the poems we include in our study are praise-type poems. In addition, poems of praise and satire are also included. Based on these poems, it is seen that idolatry constituted the dominant religious phenomenon in the region before Islam. The dominant beliefs in the region before Islam were basically idolatry. The religious phenomenon of the period was also shaped by the cults that developed on the axis of idolatry. It is expected that our study will contribute to the field and guide new studies in this field.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Poetry of Jāhiliyya Period, Totem, Fetish, Idol.

Citation

Tuna, Sedat. "The Phenomenon of Religion in Pre-Islamic Jahiliyya Poetry". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 7-34.

<https://doi.org/10.33718/tid.1432120>

Date of Submission : 05.02.2024

Date of Acceptance : 03.05.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Dinler, Allah'ın elçilerine indirdiği “الأديان السماوية” semâvî dinler ve “الأديان الوضعية” ilâhî menşeli olmayan dinler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹ Bu çalışmanın amacı, İslâm öncesi Arap toplumunda hâkim olan semâvî olmayan dinler hakkında bilgi sunmaktır. Semâvî olmayan dinler hakkın da bilgi vermenin yanı sıra o dönemki inançların Arap şiirine katkısı ve şiir olarak ifadesiyle ilgili örnekler verilecektir.

İslâm'ın ilk muhataplarının İslâm öncesi dinleri, dinî inançları, gelenekleri ve yaşayış biçimleri hakkında bilgi sahibi olmak, İslâm'ın geçmişte uygulanan kurallardan hangilerini değiştirdiğini hangilerini değiştirmedeğini ve hangi uygulamaları dönüştürerek devam ettirdiğini öğrenmede bizlere yardım edecektir. İslâm öncesi Arap toplumunun genel karakteristiğini, inanç sistemini özellikle de dinî yapısını belirlemek İslâm'ın daha sağlıklı anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Câhiliye kelimesine her ne kadar olumsuz bir anlam yüklense de genel anlamda İslâmî Dönem ile İslâm'dan önceki dönemi birbirinden ayırt etmek için bu ifade kullanılmıştır.² Tarihçiler ve edebiyatçılar Câhiliye Dönemi'nin sınırlarını belirlemede ihtilaf etmişlerdir. Tarihçilerin penceresinden baktığımızda sınırlarını belirleyemeyiz. Bu da İsmâil'in Cezîretü'l-Arab'a gelişinden itibaren İslâm'ın geldiği döneme kadar geçen süredir. Edebiyatçılar ise bu dönemden kendilerine ulaşan ilk şiiri esas alırlar. Çünkü 'Arapların Dîvânı' olan o dönem şiiri Kur'an ve Sünnetten sonra en doğru kaynak kabul edilmektedir.³

Câhiliye, bilgisiz kişilerin çokça bulunduğu İslâm öncesi -Hz. Muhammed'in (a.s.) peygamber olarak gönderilmeden önceki- zaman dilimidir. Bu dönem bilgisizliğin ve bilgiye tabi olanların azınlıkta olduğu dönemdir.⁴ Câhiliye kelimesi sözlükte جهل – بجهل – جهل şeklinde geçen ve 'cehile' fiilinden türetilen bir isimdir. İbn Manzûr (öl. 711/1311) Câhiliye kelimesini; Allah'ı, Resûl'ünü (a.s.), dinin koyduğu kuralları tanımadıkları aksine övünmenin, kibrin ve zorbalığın kol gezdiği İslâm öncesi dönemi ifade ederken,⁵ İsfahânî (öl.343/954), bilgiden mahrum kalmak, bir konuda doğru kabul edilenin zıt tına inanmak, yapılması gerekenin aksini yapmak⁶ şeklinde tanımlamaktadır.

جهل kelimesi bilginin zıt anlamlıdır.⁷ Muallaka şairi Antere b. Şeddâd (öl. 9/614) inşâd ettiği şiirinde bu kelimeyi bilgisizlik anlamında kullanmıştır:

هَلَّا سَأَلْتَ الْخَيْلَ يَا ابْنَةَ مَالِكٍ إِنَّ كُنْتَ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي⁸

“Atlılara sormayacak mısın ey Mâlik'in kızı!

Öğrenmek için hakkımda bilmediğin şeyleri.”⁹

1 Muhammed Nûman el-Cârim, *Edyânü'l-Arab fi'l-Câhiliyye* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1341/1923), 5.

2 Mehmet Azimli, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 13.

3 Ebû 'Alî el-Hasen İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde* (Beyrut: Mektebetü'n-Nûr, 1402/1990), 1/ 28-30.

4 Mahmûd Şükri el-Âlûsî, *Bulâgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısri, 1314), 1/14-16.

5 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “chl”, 11/129,130.

6 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), “chl”, 249.

7 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399-1979), “chl”, 1/488-499.

8 Antere b. Şeddâd, *Dîvân* (Kahire: Mektebetü'l-İslâmî, 1964), 207.

9 Mehmet Hakkı Suçın, *Yedi Askı Şiirleri* (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020), 84-85.

Câhiliye lafzı ile ilgili İslâm kaynaklarında birçok ifade yer almıştır bu ifadelerde cehalet “cahillik ve bilgisizlik” anlamlarının yanı sıra sefahet, akılsızlık ve günah anlamlarında ya da bu anlamların hepsini içerecek şekilde kullanılmıştır.¹⁰

Goldziher’e (öl. 1921) göre cehl; bilginin yanı sıra hilmin de zıt anlamlısı bir kelimedir. Câhiliye yalın ifadeyle barbarlık zamanıdır. Yine Goldziher İslâmî Dönem ile İslâm öncesi dönemi birbirinden ayırarak İslâm’dan önceki döneme Câhiliye Dönemi ismini vermiştir.¹¹ Nazif Danışman da Câhiliye Dönemi şiirlerinden örnekler vererek o dönem Araplar’ının “cehl” kelimesini nadiren bilgisizlik anlamında kullandığını Semev’el Ezdî b. Âdiyâ el-Gas-sânî’nin (öl. 65/560) inşâd ettiği şiirle destekler:

سَلِي إِنْ جَوَلتِ النَّاسَ عَنَّا وَعَنْهُمْ فَلَيْسَ سِوَاءَ عَالِمٍ وَجَهْلٍ¹²

“Bizim ve onlar hakkında bilgi sahibi değilsen insanlara sor.

Çünkü bilenle bilmeyen aynı değildir.”¹³

Câhiliye Arapları “cehele” filini ekseriyetle zorbalık etti, her zaman zora baş vurdu, zor kullandı gibi anlamlarda kullanmıştır. Muallaka şairi Amr b. Külsûm’un (öl. 584/1188) şu şiiri bu anlam için uygun örneklerden biridir:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَجَهْلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا¹⁴

“Sakın bizi karşı kimse hafife almasın;

Aksi takdirde misliyle daha fazlasını bizden görürler.”¹⁵

Câhiliye kavramıyla özellikle İslâm’ın doğuşundan önceki dönem kastedilmektedir. Câhiliye, bir dönemin adı değil, bir durumun adı ya da “Câhiliye Dönemi Şairi” gibi hal sahibini ifade etmede kullanılmaktadır. Her iki ifadede ilimsizlik, ilme uymamayı ve bilgiyi hayatta uygulamamayı ifade etmektedir. İslâm’ın olmadığı zaman dilimidir. Bu döneme Câhiliye Dönemi denmesinin sebebi, İslâm’ın yerdiği şirkin, putlara tapmanın, Allah’ın hakkının diğer mabutlara yüklenmesinin, insanlar arasında düşmanlığın yaygın olmasının, asabiyet sebebiyle sonu savaşılar varan ayrılık ve çekişmelerin zirvede olmasıdır.¹⁶

Cezîretü’l-Arab bölgesinde o dönemde yaşayan dinler hakkında bilgi vermeye geçmeden önce inancın ve dinin tarifleri hakkında kısaca bilgi vermek gereklidir. İnanç sözcüğü; bir düşünceye canı gönülden bağlı kalma, birisine duyulan güven, inanma duygusu, inanılan şey, görüş, öğretisi, Tanrı’ya, bir dine inanma, akide, iman, itikat¹⁷ şeklinde tanımlanmıştır. İnanç hem kabullenme hem ihtiyaç anlamında dinlerin odak kavramlarından ve olmazsa olmazlarından. İnanç, üç unsurdan oluşur: inanan (süje), inanılan (obje) ve ikisi arasındaki ilişki ya da bağ. Süje ya da bilen/inanan akli melekelere sahip ve bu melekelere

10 Muhammed Hafâcî, *el-Hayâtü’l-edebiyye fi’l-asrı’l-Câhilî* (Beirut: Dâru’l-Cîl, 1992), 131.

11 Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları* 1, çev. Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 306-307.

12 Bahâeddin İbn Akîl, *Şerhu İbni ‘Akîl* (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1980), 1/273.

13 Nafiz Danışman, “Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956), 192-197.

14 Amr b. Külsûm, *Dîvân*, thk. Emîl Bedî Yâkûb (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1416/1996), 78.

15 Danışman, “Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i”, 192-197.

16 Heyet, *Mevsûatü’l-akide* (Riyad: Dâru’t-Tevhîd, 1439/2018), 2/842-848.

17 Şükürü Haluk Akalın, “İnanç”, *TDK Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK, 2011), 1186.

etkili şekilde kullanabilen bilinçli bir varlıktır. Obje ise süjenin inancının konusudur.¹⁸ İnanç, güven, sığınma, bağlanma gibi davranışlardan oluşan ve insana özel psikolojik de bir olaydır.¹⁹ Dinî inançlar, toplumsal yaşamda meydana gelen olaylara karşı bireylere güvenilirlik sağlamaktadırlar.²⁰ Bir yaratanın var olduğuna inanmak, inanan kişinin hayatındaki en değerli motivasyondur.²¹ Hz. Âdem ile başlayan din olgusu ise farklı şekillerde tarif edilmiştir. Yapılan her tarifte benimsenen dinin çevreyle, coğrafyayla örf ve adetlerle ilişkisi ortaya konulmaktadır.

İnsanlar hangi şekilde bir hayat yaşarlarsa yaşasınlar tüm insanlar fitrî olarak varlığını devam ettirdiği dinî duygu ve gelişmeleri kabullenerek yaşarlar. İnsan yaratılış itibariyle dini duygulara meyyaldir. Fert ve toplum için temel unsurlardan biridir. Tarihin hangi devresinde olursa olsun 'dinsiz insan' bulunsa da bir toplumun dinsiz olduğu görülmemiştir; her nerede bir toplum oluşmuşsa, o toplum da bir 'inanış şekli' veya 'din' olgusu olmuştur.²²

İslâmî kültür anlayışını yansıtan tanımlara göre din sözcüğünün Arapça deyn (دين); kelimesinden masdar ya da isim olduğu görüşü kabul görmüştür. Cevherî (öl. 400/1010), âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat gibi kelimeye üç anlam yükleyerek terim olarak dinin bu son anlamdan geldiğini belirtir.²³ Zebîdî (öl. 1205/1791) ise Kur'an âyetlerinin ve hadislerin yanı sıra Arap şiirinden delil olarak gösterdiği farklı örnekleri kullanarak din kelimesinin yirminin üzerinde anlamını ve terim olarak iki ayrı anlamını zikreder.²⁴ İslâm âlimlerine göre din: akıl sahibi kişileri Hz. Peygamber'in (a.s.) öğrettiği hakikatleri kabule davet eden ilâhî bir yasadır. Bu tanımlara göre din; insanı inançta hakka, davranışlarda ve muamelatta hayra ulaştıran ilâhî kuraldır. Hristiyan ve Yahudi kültür anlayışını yansıtan tanımlara göre ise "insanın kutsal kabul ettikleriyle ilişkisidir."; " ruhânî yaratıklara inanmaktır"; "bir cemaatin oluşmasını sağlayan ritüeller ve inançlar sistemidir."²⁵ Din; Hz. Âdem'den başlayan yaşadığımız döneme kadar süre gelen bir kurumdur. Bundan dolayı insanlık tarihinin her döneminde dine ve dini inançlara rastlanır. Hangi dönemde olursa olsun insanın olduğu her yerde din de vardır. Bütün bunlar; dinin insanlık için bir ihtiyaç olduğunu ve toplumu ayakta tutan temel esasların başında geldiğini ortaya koymaktadır.²⁶

Câhiliye Dönemi şiirlerinde geçen *din* kelimesinin, *inanç*, *ibadet*, *itaat*, *ittibâ*, *zillet* ve *zorbalık*, *edep*, *ahlâk*, *hâl/durum*, *âdet* ve *alışkanlık*, *güç* ve *iktidar*, *hesap sormak*, *cezalandırmak* ve *düzen* anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Özellikle *din* kelimesinin kullanıldığı temel anlam *itaat* ve *teslim olmak* olduğunu söylemek mümkündür.²⁷

18 Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 45.

19 Cemil Osmanoğlu, "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç", *Bilimname* 27 (2014/2), 177-206.

20 Yurdagül Mehmetoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim* (İstanbul: Morpa Yayınları, 2003), 24.

21 Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 155.

22 Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Beyan Yayınları, 2016), 31.

23 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), "deyn", 2118-2119.

24 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: et-Turâsi'l-Arabî, 1421-2001), "deyn" 16/49-59; Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/312-320.

25 Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 3.

26 Küçük vd., *Dinler Tarihi*, 4.

27 Nurullah Oruç, "Câhiliye Şiirinde Din Kavramının Semantik Tahlili", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2023), 278.

Câhiliye Dönemi'nde din kelimesinin yaygın olarak kullanılan *itaat ve teslim olmak* anlamına Evs b. Hacer'in (öl. 620/1223) inşâd ettiği şiirinin şu beyti örnek teşkil etmektedir:

أَمْ مِنْ لِقَوْمٍ أَضَاعُوا بَعْضَ أَمْرِهِمْ بَيْنَ الْقُسُوطِ وَبَيْنَ الدِّينِ دَلَالٌ²⁸

"Bazı hususlarda kendilerini kaybedip mukavemet ile teslim olmak arasında tereddüt halinde olan bir topluluk için kimler çare olabilir."²⁹

'Ubeyd İbnu'l-Ebras'ın (öl. 600/1203) inşâd ettiği şiirinin şu beytinde geçen din kelimesi de aynı şekilde itaat anlamda kullanılmıştır:

إِذَا نُدِبُوا إِلَىٰ حَرْبٍ أَجَابُوا³⁰ أَبَوَا دِينَ الْمُلُوكِ فَهُمْ لِقَاحٌ

"Onlar, liderlerine itaat etmekten imtina ettiler.

Çünkü onlara savaş aşkı aşılanmıştır; cenge davet edildiklerinde icabet ederler."³¹

İslâm öncesi Arap yarımadasında yaşanan dinler ve Arapların dinî yaşayışları hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmamız bir yönden o dönemi tam olarak tanıma çabası, bir yönden de İslâm'ın ortaya çıkışı ve Kur'an'ı anlama gayretidir. Zira Hz. Peygamber'in (a.s.) getirdiği sistem, yeni bir dindir ve eskilerin hepsini ortadan kaldırıp yepyeni hükümler koyan bir inkılaptır. Hz. Peygamber (a.s.) Câhiliye'yi tamamen yok edip yeniden bir devrim yapmıştır gibi düşünceler³² ve anlatımlar oldukça yaygındır.³³ Bu anlamda Hz. Peygamber (a.s.) bir devrimci değil bir ıslahatçidir. Çünkü Câhiliye Dönemi'nden kalan uygulamaların çoğunluğunu olduğu gibi uygulamayı sürdürmüştür. Mekke ve Arabistan'daki insanların yaşam tecrübesi olan birikimleri toptan reddetmemiş, bunları benimseyip, hazmedip yeni bir format meydana getirmiş, düzeltmiştir. Pek az kısmını ise kabul etmeyip ortadan yok etmiştir.³⁴

Arap bilim insanları tarafından İslâm öncesi Araplarda din anlayışı hakkında birçok kitap ve makale yayımlanmıştır. Ülkemizde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sahada yapılan benzer çalışmalar Şemseddin Günaltay'ın *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Mehmet Azimli'nin *Cahiliyye'yi Farklı Okumak ve Cahiliye Döneminde Dinî Hayat*, Adnan Demircan'ın *Cahiliye Arapları* isimli eserleriyle Metin Doğan'ın "İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplum Bilimselliği", Abdurrahman Okuyan'ın "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", Sıddık Ünalın'ın "Risalet Öncesinde Arap Yarımadasındaki Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi" ve Mehmet Bölükbaşı'nın "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı" başlıklı makaleleri sayılabilir.

Zikredilen çalışmalar, Câhiliye Dönemi'ndeki inançları, müstakil bir din olması, dinin hayata yansımaları, İslâmî Döneme etkisi, putperestliğin inançlarındaki yeri, dinin toplumsal yapısı, kurtarıcı beklentisi ve din anlayışını tarihî kaynaklar üzerinden belirli-sınırlı bakış açısıyla irdelemektedir. Çalışmamız, bu eserlerden, konuların Câhiliye Dönemi şiirle-

28 Evs b. Hacer, *Dîvân* (Beyrut: Dâr Beyrut, 1980), 103.

29 Oruç, "Câhiliye Şiirinde Din Kavramının Semantik Tahlili", 278,

30 Ebû Ziyâd 'Ubeyd İbnu'l-Ebras, *Dîvân 'Ubeyd İbnu'l-Ebras*, thk. Eşref Aḥmed 'Adere (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994), 26.

31 Oruç, "Câhiliye Şiirinde Din Kavramının Semantik Tahlili", 279.

32 Mehmet Azimli, *Cahiliye Döneminde Dinî Hayat* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 11.

33 Mustafa Öztürk, *Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 74.

34 Azimli, *Cahiliye Döneminde Dinî Hayat*, 13.

ri üzerinden bütüncül bir biçimde din olgusu çerçevesinde ele alınması bakımından öne çıkmaktadır. Araştırmamızla alanına katkı sunması ve yeni çalışmalara zemin oluşturması amaçlamaktadır.

1. Câhiliye Dönemi'nde Dinî Hayat

Arapları yaşayış kültürleri açısından bedevî ve hadarî olarak değerlendirilmektedir. Arapların çoğunluğu bedevî yaşam sürmekte ve genellikle su ve otlakıye bulmak için göçebe olarak yaşamaktadırlar. Sosyal yaşamları ise kabile kültürü üzere ikâme edilmiştir. Kabileler çıkarlarına göre bazen birbirleriyle anlaşmakta bazen de birbirleriyle savaşmaktadırlar. Nesep örfüne göre Araplar 'Kuzey Arapları (Arab-ı Müsta'rebe Adnânîler ve Kahtânîler) ve Güney Arapları (Arab-ı Âribe Yemenliler denilen Kahtânîler) olmak üzere iki kısma ayrılmışlardır.³⁵ Arap Yarımadası'nın kuzey sakinlerinin büyük bir kısmı bedevî, güneydekiler ise daha ziyade hadarî kabul edilir. Bundan dolayı Kuzeylilerle Güneylilerin dünya görüşleri, kültürleri ve hayat tarzları arasında belirgin farklılıklar oluşmuştur. Kuzeyliler, himaye ve asabiyetle idare edilen topluluklar iken, Güneyliler kurumsal yönetimler altında yaşamışlardır.³⁶

Araplar İslâm öncesi dönemde farklı dinlere inanmışlardır. Bu nedenle tekdüze bir din anlayışı mevcut olmamıştır. Çoğunluğu idolist ve paganist olmakla beraber değişik bölgelerde farklı din ve inançları var olmuştur.³⁷ Arap beldeleri arasındaki doğal yapının ve şartların birbirine ters olması, ekonomik ve sosyal şartların buralarda farklı olmasının doğal sonucu olarak gelişmişlik durumuna göre birbirine zıt dinî inançlar ortaya çıkmıştır. Bil fiil Araplar arasında tevhit dinine dair inançlar kurumsal bir halde tezahür etmemiştir.³⁸

İslâm öncesi Araplarının dinleri hakkındaki bilgiler birinci derecede Sebeliler, Maînliler, Hadramutlular gibi Güney Arabistan toplulukları ile Kuzey Arabistan ve Hicaz bölgesinde yaşamış Semûdlular, Lihyânlılar, Nebâtîler, Tedmürlüler gibi Arap halklarından kalan kitabelere dayanmaktadır. Dinî yapı hakkında bilginin en zengin olan alan Güney Arabistan'dır.³⁹

2. Atalar Kültü

Câhiliye Dönemi'nde yapılan atalara tapma geleneği ile ilgili literatür oldukça azdır. İnsan, kutsallık atfedebileceği bir dizi nesnenin bulunduğu bir yerde bulunursa, içsel deneyimi onu dış dünyanın ona söyleyemediği farklı türden varlıklar olduğunu düşünmeye zorlayacaktır. Ölümlere, atalara tapma, neredeyse tüm antik çağlarda var olmuş, çoğu insan tarafından uygulanmıştır.⁴⁰

Terim olarak ata sözcüğü; yol gösteren, terbiye eden, edep öğretken, kendisine bağlananları kayıran, koruyan⁴¹ gibi anlamları içermektedir. Kült kelimesi "Latince tapınma anlamına gelen cultus kelimesiyle" ilişkilidir. Mitik-dinsel açıdan bakıldığında kült; inancın bir

35 Muhammed en-Nevî, *el-Hayatü't-diniyye fi Şibhi'l-Cezîrati'l-Arabiyye kable'l-İslâm* (Mağrib: Müessesetü Dirâsâtü'n ve Ebhâsün, 2015), 4.

36 Âdem Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 114.

37 Cârîm, *Edyânü'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, 6.

38 Muhammed Süheyl Takkûş, *Tarihü'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009), 219.

39 Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 237-238.

40 Allan Menzies, *Dinler Tarihi*, çev. Beyza Nur Doğan (Eskişehir: Dorlion Yayınları, 2021), 43.

41 Coşkun Alptekin, "Ata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/32-33.

ögesi olarak kutsal sayılan, yaratanla ilişkili olduğu veya yaratanla ilişki kurmak üzere bir vasıta olduğu düşünülen kutsallaştırılmış ve antropomorfik bir biçimde düşünülen işlevsel tanrısal güçler veya tanrısal gücün yansımaları olup mitsel bilincin özel bir kategorisini oluşturur.⁴²

Yüce ve kutsal olarak kabullenilen varlıklara karşı duyulan saygı, onlara tazim olarak anlaşılmıştır. Tazim duayı, kurbanı, belirteleri yanı sıra getirmektedir. Tapınaklar, toplantı mekanları, kutsal kabul edilen alanlar, tepeler, mağaralar, nehirler kült yeri olarak kullanılmış; kült için bayram ve tören gibi belli zamanlar seçilir, kült araçları bulundurulur; daha önemlisi de bu maksatla bir araya gelmiş cemaat ile cemaate yön veren bir lider gereklidir.⁴³

Atalara tapma geleneği Sâmilîlerden beri Araplarca bilinmektedir.⁴⁴ Bu ibadetin kaynağı ister sevgi ister korku ister her ikisi olsun bu inancın kaynağı ruhun ölümsüzlüğü inancıdır. Bu anlamda onlar, kahramanlarını ve liderlerini gruplarını devam ettirmek arzusuyla ölen atalarına saygı göstermişlerdir. Ölü kabrine defnedilip toprak olduğunda bile o hayatta olanları iştir fayda ve zarar verebileceğine inanmışlardır. O dönemlerde ölümün anlamını tam olarak bilmemekteydiler. Ölülerinden korkmaya başlamışlar, özellikle de hayatta iken çekindikleri savaş kahramanlarından ve meşhur liderlerinden korku duymuşlardır. Bu hali ruhiyede onları atalara ibadet etmeye sevk etmiştir.⁴⁵

“Câhiliye Arapları, atalarının hatıralarına ve putlara olan saygılarına hep hürmet göstermişlerdi. Cahiliye Arapları dinî, sosyal ve ekonomik hayatta atalarının gösterdiği yoldan ilerlemiş, geçmiş atalarını saygı ile yad etmişlerdi. Hatta onlar öldüğünde onların adını sanını yaşatmak için “ibn” ve “bin” (oğul, soy) kavramlarını öne çıkarmışlardı. Atalarına olan bu sevgi ve saygıdan dolayı onların isimlerini doğan çocuklara vermişler, böylece kabilecilik ve ataların yüceltilmesi anlayışını devam ettirmişlerdi. Her kabile kendi soyunu en yüce soy kabul etmiş ve geçmişte ataları ünlü insanlarsa onları öne çıkarmışlar ve hatta onların başlarına mezar taşları dikmişlerdi. Kabilesinin çokluğu ve ünlülüğü ile övünen insanlar gerektiği zaman kabile fertlerini tek tek saymış bu süreçte ölmüş atalarının mezarlarını saymayı bile ihmal etmemişlerdi. Kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi alışlagelmiş ata uygulamalarının devamı niteliğindedir.”⁴⁶

Câhiliye Dönemi’ndeki bu tür uygulamalardan dolayı Hz. Peygamber’in (a.s.) kabirlerin düzeltilip üzerlerinin namaz kılınan mescitler olarak inşâ edilmesini yasakladığı belirtilmektedir. Câhiliye Arapları bu kabirlerde yatan arkadaşlarına onlarla yakınlaşmak için saygı göstermişlerdir.⁴⁷ Örneğin, Temîm kabilesi ataları olan Temîm b. Mürr’un kabrini tazim için ziyaret etmiş ve onu bir idole dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla Atalara tazimle idollere

42 İbrahim Dilek, “Kült Kavramı ve Söz Kültü”, *Bilig*, 95 (2020), 47-77.

43 Sedat Veyis Örnek, “Kült”, *Etnoloji Sözlüğü* (Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971), 146-147.

44 Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, 220.

45 Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 6/47-49.

46 Şerife Tanır, “Cahiliye Dönemi Hicaz Bölgesi Araplarında Atalar Kültü”, *II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu Cahiliye Dönemi*, ed. Feyza Betül Köse (Kahramanmaraş: KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020), 545-546.

47 Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, 220.

gösterilen tazim arasında bir ilişki vardır.⁴⁸

3. Fetiş Kültü

İlkel dinlerde görülen dinî şekillerden biri de fetişdir. Kelimenin aslı Portekizce feitiço'dan (büyü, etkileyici güç ve bu amaçla yapılmış eşya) gelmektedir. İçinde büyüülü güç olduğuna ya da herhangi bir cinin uyladığı varsayılan taş, hayvan boynuzu, pençesi, hayvan postu, derisi, bez parçası, heykel gibi objelerden yarar beklenmesi, onlara korku ile karışık dinsel ve büyüülü bir saygı duyulması ön plandadır. Dinamizm'in geliştirilmiş bir biçimi olan fetişizmde söz konusu objelere insanı zararlı etkilerden koruyan nesnelere gözüyle bakılmakta; bunlardan büyüsel pratiklerde yararlanılmakta, muska ve uğurluk olarak taşınmaktadır.⁴⁹

Fetiş, etkili olan gizli güçtür. Cansız, hayat emaresi olmayan değersiz taş, ağaç gibi maddî varlıkları kutsamak veya onlarla ibadet etmektir. Araplar özellikle de Bedevîler bunların günlük hayatlarında kendilerine fayda sağlayacağına inanmışlardır. Fetiş kültürü, İslâm öncesi dönemde Arap yarımadasında yaşamıştır. Taşlar özellikle de çölde yaygın olarak bulunan farklı renklere sahip "siyah taş", "bembeyaz taş" vb. belirgin özellikli taşlar dikkat çekmiştir.⁵⁰

İsmâîlîler düşmanlarının saldırı ve baskısı altında Mekke'de yaşayamayacak bir duruma geldiklerinden mecburi olarak çevre bölgelere gitmiş, giderken de yanlarında aşırı şekilde saygı duydukları Kâbe'den taşlar götürmüşlerdir. Onlar, gittikleri farklı yaşam alanlarına Kâbe'ye karşı kendilerinde var olan saygılarından ve sevgilerinden Mekke'ye karşı derin ve kadim bağlılıklarından ötürü yanlarında çeşitli taşlar götürmüşlerdir. Gittikleri yerlerde tıpkı Kâbe'yi tavaf eder gibi kendilerine uğur getirsin diye ve saygı ve sevgilerini göstermek amacıyla Kâbe'yi tavaf eder gibi bu taşları tavaf etmeyi bir adet haline getirmişlerdir. Bu adet zamanla beğendikleri her taşta tazimle sonuçlanmıştır.⁵¹

Araplar, genel bir uygulama olarak yolculuğa çıkacağı zaman bir yerde durmakta, yanına dört tane taş alarak en güzel olanını seçmekte ve onu fetiş saymaktaydılar. Diğer üç taşı ateşin üzerine, taşların üzerine de yemek kazanlarını koymaktaydılar. Konakladıkları yerden ayrılırken de taşları orada bırakmaktaydılar. Başka bir yere gittiğinde de aynı eylemleri sırasıyla yapmakta, onun yanında da kurban kesmekteydiler. Bunların hepsini fetişe yakınlık elde etmek için yapmışlardır.⁵²

Araplar Kâbe'nin yanı sıra Kâbe gibi kendisine saygı duydukları üzerinde örtü olan taştan evler edinmişlerdir. Kâbe'yi tavaf ettikleri gibi o evinde etrafında tavaf etmişler, Kâbe'nin yanında kurban kestikleri gibi onun yanında da kurban kesmişlerdir.⁵³

"Bak şu, tanrısı olarak kendi arzu ve ihtiraslarını benimseyene! Sen mi vekil olacaksın

48 Ali, *Mufassal*, 6/47-49.

49 Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, 87.

50 Yahyâ Lütî Abdülvehhâb, *el-Arab fî'l-asr'l-Kadîm* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1979), 379.

51 Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1997), 67.

52 Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, 21.

53 İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-esnâm* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1995), 47.

böyle birine?”⁵⁴ Dininde arzularına itaat edip yaptığı-yapmadığı her şeyde onun peşinden giden ve delil aramayan, burhan dinlemeyen biri arzusuna tapmakta ve onu tanrı edinmektedir. Rivayete göre onlardan bazıları bir taşta tazim yapmışlar, ondan daha güzel bir taş gördüğünde ise onu atar, diğerini alıp, ona tazimde bulunmuşlardır. Hâris b. Kays es-Sehmî de onlardan biri olduğu zikredilmiştir.⁵⁵ Kelbî (öl. 204/819) ve Zemaşerî'nin (öl. 538/1144) belirttiklerine göre İslâm öncesi dönemde Arapların taşlara tazimde bulduklarını göstermektedir.⁵⁶

Câhiliye Dönemi Arapları ağaçları da kutsamışlardır. O dönemde bütün çobanların tazimde buldukları heykelin yanına ağaç diktiklerinden söz edilmektedir.⁵⁷ Ağaçları kutsamaları ve ağaçlara ibadet etmelerinin temel sebebi bu ağaçların içinde bulunan ruhlara tazimde bulunmaktır.⁵⁸ Hurma ağacının da Câhiliye Arapları arasında ayrıcalıklı ve önemli bir yeri vardır. Onların temel beslenme gıdaları hurma olup ihtiyaçlarını da ondan karşılamışlardır. Özellikle ağaçların az yetiştiği yerlerde ağaca daha fazla önem vermişler ve kutsiyet atfetmişlerdir. Necranlılar her senenin bayram günlerinde yaşadıkları yerde bulunan uzun hurma ağacına ibadet etmişler, bu ağaca buldukları en güzel elbiseleri asmışlardır. Onlar, kadınlarını da süslemişler ve beraberce orada bir gün itikâf yapmışlardır.⁵⁹

Ağaca ibadet sadece Güney Araplarına has olmamıştır. Kureyşli müşriklerin *Zâte Envât*⁶⁰ denilen yerde yeşil ve büyük bir ağaçları vardı. Her yıl buraya gelmişler, silahlarını bu ağaca asmışlar, yanında kurban kesmiş ve bir gün de itikâf yapmışlardır. Onlardan hacetmek isteyen azığını ağacın yanına bırakmış, saygı göstermek amacıyla da azıksız olarak Kâbe'ye girmişlerdir.⁶¹

4. Totem Kültü

Totem, ilkel budunlarda, belli insan topluluklarının kendilerinin bir hayvan türüyle, bazanda bir bitki ile doğal bir nesne ile soyca akraba oldukları inancı.⁶² Totem bazı ilkel kabile ve klanlarda, rastlanmakta, klan ve kabilenin atası kabul edilen ve bu sıfatla kutsallaştırılan hayvan veya bitkiye verilen isimdir. Totemizm ilkel kabileler arasında başlamıştır. Araplar arasında izlerini görülmekte, fakat Câhiliye Dönemi'nde nerede ve nasıl başladığı bilinmemektedir. Câhiliye Dönemi Arapları, bu anlamda birbirini akraba bilen, fakat bu yakınlığı aynı toteme mensup olmak gibi gayet özel bir sebebe bağlayan ilkel toplumlardır. Totem, klanı meydana getiren insanların sembolleridir. Bunlar, ortak olarak kullanıp kutsallaştırılan -çoğunlukla- hayvan ve/veya bitkidir. Klan fertleri, Totemi mensup oldukları dinî veya sihrî bir bağ ile bağlı kabul ettikleri gibi kendilerinin de soy itibarıyla ondan indiklerine

54 *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altıntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Furkân 25/43.

55 Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, çev. Heyet (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 4/862.

56 Hidayet Işık, “Fahreddin Razi'nin Din Anlayışı İçerisinde Putperestliğin Yeri ve Putperestlikle İlgili Verdiği Bilgiler”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000), 35-54.

57 Muhammed Abdülmüid Hân, *Esâtîru'l-Arab kable'l-İslâm* (Kahire: Matbaa, 1937), 105.

58 *Dâvûd, Edebü'l-Arab kable'l-İslâm*, 350.

59 Ebu Circus *Dâvûd Dâvûd, Edebü'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1408-1988), 350.

60 *أنواط ذات*: Mekke'ye yakın bir yer ismidir.

61 *Ebü'l-Velîd Ezrakî, Ahbâru Mekke* (Beyrut: Dâru'l- Endülüs, 1403/1983), 1/130.

62 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkilâp Yayınları, 2015), 178.

inanmışlardır. Yine totemi kendi grupları içinde hayvan ve bitkilerin de atası olarak bunlarla kendi aralarında dinî bir yakınlık olduğunu düşünmüşler ve bu hayvanları önemli gördükleri işlerde kullanmışlardır.⁶³

Totemizm sosyal ve dinî olarak iki yaklaşımla açıklanabilmektedir. Yöresel çevreye göre bu yaklaşımlar açısından kabileler arasında bazı farklılıklar vardır. Araplar arasında sosyal yönden araştırdığımızda totemizmin üç olgusuna rastlarız:

4.1. Kabile Totemi

Araplara göre kabileler ve halk, aşiret, imâre, batın ve fahz⁶⁴ olarak ayrılmışlardır.⁶⁵ Her kabilenin kendine özel otlığı, su kuyusu ve vadisi vardı. Kılâb b. Mürre'nin "Hum" adı verilen kuyusu vardı.⁶⁶ Kabile için neseb (aynı soydan olmak) büyük önem arz etmiştir. Birbirine aşırı derecede bağlı olan, birbirleriyle yardımlaşan topluluk anlamına gelen asabiyet (kabilecilik) oldukça yaygındı. Bir kabileye mensup boylar birbirlerine karşı ortaklık oluşturabilmekteydiler. Bu durumu "ben ve kardeşim amcazademim; ben ve amcazadem yabancı aleyhine birleşiriz" darb-ı meseli net bir şekilde açıklamaktadır.⁶⁷ Örneğin, Benî Şeybân kabilesine mensup kişiler Benî Anber kabilesinden Karîd b. Enîf isimli bir kişiye saldırıp otuz devesini aldılar. Kendi kavminden bir çare bulmasını istediler fakat çare bulmadılar. Benî Mâzin kabilesine yanında bir grupla beraber geldi. Benî Şeybân kabilesi de yüz deve verdi ve kendi kavminin yanına zengin birisi olarak getirdiler. Bunun üzerine Karîd onların yaptıklarını metheden ve kendi kavmini ayıplayan şu şiirini okumuştur:

لو كنتُ من مَازِنٍ لم تُسَبِّحْ إِيَّيْهِ بنو اللَّقَيْطِةِ⁶⁸ مِن دُهلِ بنِ شَيْبَانَا

"Mâzin'den olsaydım.

Zühl b. Şeybân'dan olan Benû Lagîyta, develerime el koyamazdı."⁶⁹

Araplar, liderlerine ve onların emirlerine tazimde bulunmuşlardır. Araplar, Zibrikân b. Bedr (öl. 45/655) için sarıklar ve elbiselerden yapılan ve üzerine zaferan ve güzel koku dökülerek inşâ edilen evini Benî Temîm haccetmiştir. Câhiliyede Benî Temîm kabilesi Recep ayı girdiğinde ez-Zibrikân'ın örtüsüne onu yüceltmek ve gücünü methetmek için ziyaret ediyorlardı. Rebîa b. Sâd en-Nemrî, Zibrikân'ı şu sözleriyle methetmiştir:

كانتُ تُحجُّ بِنُو سَعْدٍ عَصَابَتَهُ إذا استهلَّوا على أنصابه رَجَبًا⁷⁰

"Benû Sâd kabilesi Recep ayı hilâlini gördüklerinde, onun sarığını haccediyordu."

63 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, 180.

64 Kabilenin neseplerinin ayrıldığı bölüme imâre adı verilmektedir. Kureys ve Kinâne buna iyi bir örnektir. İmâre'nin neseplerinin ayrıldığı bölüm, batındır. Benî Abdümenâf ve Benî Mahzûm gibi. Batının neseplerinin ayrıldığı bölüm, fahzdır.

65 Hân, *Esâtîru'l-Arab kable'l-İslâm*, 61.

66 Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Hamîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 8.

67 Ali, *el-Mufasssal*, 4/ 313.

68 Lagîyta, Benî Fezâr kabilesinden Huzeyfe b. Hısn'ın annesinin ismidir.

69 Ebû Temmâm, *el-Hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 11.

70 Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l- Hancı, 1420/2000), 8/100.

Şairinde belirttiği gibi bu saygı bir ibadet çeşididir.⁷¹

4.2. Hayvan Totemi

Arap kabileleri isim alırken Aslan, Köpek, Öküz, Kurt, Tilki, Ceylan, kuş Güvercin, Karga, Kartal, böcek Yılan, Sinek, yer Fihri, Sahr, bitki Karpuz, Ot gibi isimleri kullanılmıştır. Arapların bu isimleri kullanmaları onların hayvanları ve bitkileri kutsadığına işaret etmektedir.⁷²

Kabilenin totemi olan hayvan öldüğünde tören düzenlerler ve ölen kişiyi defnettikleri gibi defnederlerdi. Ölen kardeşine üzüldüğü gibi toteme de üzülerlerdi. Hârisoğulları ölü bir ceylan bulduklarında üzerini örtmüşler, kefenlemişler, defnetmişler ve kabile altı gün yas tutmuşur.⁷³

Totemin sahibini savaş alanında koruduğuna inandıkları için totemini yanında savaşa götürürdü. Totem sahibine bela musibet gelmeden önce uğuruna inandıkları herhangi bir şeyle sahibini uyardığına inanılmıştır. Ebû Süfyân b. Harb (öl. 31/651) yanında Lât ve Uzzâ'yı Uhud Savaşına götürmüştür. Yâğus'un savaş meydanında kabilesini koruduğunu zikretmişlerdir.

وَسَارَ بِنَا يَغُوثُ إِلَى مَرَادٍ فَنَاجَزْنَاهُمْ قَبْلَ الصَّبَاحِ⁷⁴

“Yâğus'un bereketiyle Murâd kabilesinin üzerine yürüdük.

Sabah olmadan onlarla savaştık.”

Misafir geldiğinde köpeğin ulumasını, kuşun uçmasını uğur, boynuzu kırılmış öküz ve kargayı uğursuz kabul etmişlerdir. Hatta Araplar uğursuz (Teşeüm) kabul ettikleri bir kişiyi “Kargadan daha uğursuz” demişlerdir.⁷⁵ Kays b. Zerîh (öl. 68/687) inşâd ettiği şiirinde bu duruma vurgu yapmıştır:

أَلَا يَا غُرَابَ الْبَيْنِ وَيَحَاكَ نَبْنِي بَعْلِمِكَ فِي لَبْنِي وَأَنْتَ خَبِيرُ
فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تُخْبِرْ بِشَيْءٍ عَلِمْتَهُ فَلَا طُرْتُ إِلَّا وَالْجَنَاحُ كَسِيرُ⁷⁶

“Ey çam kargası sana yazıklar olsun! Bana **özüm**den bildiğini haber ver. **Çünkü** sen uzmansın.

Eğer bildiklerinden bana haber vermezsen kırık kanatla uçarsın.”

Toteme inananların totemi kutsallaştırdıkları gibi Araplarda hayvanları kutsallaştırıp onlara tazim ediyorlardı. Ancak Arapların totemi kutsallaştırması ve ibadet etme amacı Toteme inananlarınkinden farklı olmuştur. Toteme inananların toteme yönelme sebebi ve hayvanlara ibadetleri babalarını yüceltmek ve onurlandırmak içindi ve hem ölümlerini hem yaşamlarını toteme borçluydular. Araplar hayatlarının yüce bir ilahın hediyelerinden bir hediye olarak kabul ederlerdi. Totem canlılarla aralarında bir bağ olmadığını kabul eder-

71 Cârîm, *Edyânü'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, 125.

72 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ'* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1340/1922), 1/315-372.

73 Hân, *Esâtîru'l-Arab kable'l-İslâm*, 78.

74 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâr Sader, 1397/1977), 5/439.

75 Hân, *Esâtîru'l-Arab kable'l-İslâm*, 79.

76 Kays b. Zerîh, *Divân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1415/2004), 77.

lerdi. Araplar hayvanları bereket elde etmek için kutsallaştırdılar ve ibadet ederlerdi.⁷⁷

5. Tabu Kültü

Tabu kelimesi sözlükte; işaretlenmiş, belirlenmiş anlamına gelmektedir. Bu kavram kutsallığı, kirliliği çağrıştıran ve dokunulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla “dokunulmaması, söylenmemesi, yenmemesi ve yapılmaması gereken şey” anlamındadır.⁷⁸ Totem sahibi totemine ne eziyet etmiş ne de zarar vermiştir. Ancak açlık nedeniyle zorda kalmadıkça totemini yememiştir. Câhiliye Dönemi’nde Hanîfe oğulları çekirdeksiz hurma, sade yağ, keş ve undan yapılan yemekten kendilerine idol yapmışlar ve uzun süre bu idole tazimde bulunmuşlardır. Açlık döneminde de idolleri yemişlerdir. Benî Temîm kabilesinden bir kişi onlar hakkında şu şiiri inşâd etmiştir:

أَكَلْتُ حَنِيفَةَ رَبِّهَا
لَمْ يَحْذَرُوا مِنْ رَبِّهِمْ
زَمَنَ النَّعْمِ وَالْمَجَاعَةِ
سُوءَ الْعَوَاقِبِ وَالنَّبَاةِ⁷⁹

“Hanîfe savaşa ve kıtlıkta rabbini yedi.

Kötü sonuçlar ve cezalar sebebiyle Rableri tarafından uyarılmadılar.”

Araplar hayvan öldürmekten sakınmışlar, hayvanı öldürdüğü taktirde cezalandırılacağını düşünmüşlerdir. Yılanı öldürdüklerinde cinin kendilerinden öldürülen hayvanın intikamını almasından korkmuşlardır. Bundan dolayı bir parça tezek almışlar ve korunmak için başlarına sürmüşlerdir.⁸⁰ Bu durumu anlatmak için şiir inşâd edilmiştir:

طَرَحْنَا عَلَيْهِ الرُّوثَ وَالزَّجَرَ صَادِقَ
فِرَاثَ عَلَيْنَا ثَارَهُ وَالطَّوَانِلَ⁸¹

“Onun üzerine tezek attık ve engellemesi doğrudur.

İntikamını ve yükünü bizim üzerimizden aldı.”

6. Gizli Âlem

6. 1. Cin

Cinle kastedilen ruhlar âlemdir. Gözlerin görmediği, hislerin algılayamadığı melekler gibi hoş ya da şeytan ve cinlerden habis güçlerin Câhiliye Araplarının ve kadîm milletlerin inançları üzerinde tehlikeli etkisinin varlığını kabul etmişlerdir. Habis olan güçlerin Câhiliye insanının düşüncesi üzerindeki etkisi daha büyük ve daha açık olduğuna inanılmıştır.⁸² Cin, ruhânî yaratıkların bir parçası olarak nitelendirilmiştir. Ruhânî yaratıklar üç ana başlıkta incelenmiştir: Hayırlıları meleklerdir, şerlileri şeytanlardır. Aynı anda hayırlıları ve şerlileri içine alan orta varlıklar ki bunlar da cin topluluğudur. Cin kelimesi yaygın kul-

77 Hân, *Esâtîru'l-Arab kable'l-İslâm*, 83.

78 Cengiz Batuk, “Tabu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/334-335.

79 İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 621.

80 Âlûsî, *Bulâgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, 2/358.

81 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga* (Bağdad: Dâru İhyâu'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007), 10/425.

82 Ahmed Muhammed Mustafa, *el-Arab kable'l-İslâm* (Amman: Dâru'l-Asâri'l-İlmî, 2014), 2/335.

lanımla “duyularımıza kapalı insanın karşıtı olan ruhânîler” şeklindedir.⁸³ İns kelimesinde varlığın belirgin olması, aşikâr olması ve ehî olmaması ön planda iken “cin” kelimesinde aşikâr olmaması, gözle fazla görünmemesi gözden ırak olması ve ehî olmama gibi ifadeler ön plana çıkmaktadır.⁸⁴

İslâm öncesi Câhiliye Arap geleneğinde oldukça ayrıcalıklı bir cin yorumu bilinmektedir. Genellikle ürpertiye çağrıştırdığı için cinlerin sahralarda, harabelerde, terk edilmiş ıssız yerlerde, kabirlerde, çöplük ve pislik olan bölgelerde buldukları gibi anlatımlar Câhiliye Dönemi Araçlarında yaygın olmuştur.⁸⁵ Habis (şerîr) olan cinler insanlara musallat olurlar ve zarar verdiklerine inanmışlardır. Zarar veren cinlerin üstesinden gelmek için onun nefret edeceğini düşündükleri ölünün kemikleri, (görülen bir yere asılarak kötü bakışların bu objeler üzerinde toplanarak etkisizleştirilmesi sağlanmak adına) kadınların adet gördüklerinde kullandıkları bez gibi eşyaları onların buldukları yere bırakmışlar, böylece onların da kaçtığına inanmışlardır. Çocuğa cinin musallat olmaması, nazar değmemesi için tilki ya da kedi dişi gibi bazı cisimleri çocuğun göğsüne asmışlardır. Böylece cinin bu gibi cisimlerden nefret edip oradan kaçacağına inanmışlardır.⁸⁶ Câhiliye Arap geleneğinde cinlerin bazen hayvan, yılan ve diğer sürüngenlerin şekline girerek insanlara tarif edilemeyen korku verdikleri düşünülmüştür.⁸⁷ Yine bütün yılan türleri ve köpekler⁸⁸ çoğu kez siyah köpek ve siyah kedi şeklinde tasavvur edilmiştir.⁸⁹

Câhiliye Araçlarına cin düşüncesi kuzey komşularından geldiği, bunun delilinin ise Hz. Süleymân’ın Tedmür şehrinde cinlerle olan kıssalarının yaygın olarak kullanılması olduğu zikredilmiştir. Böylece cinler hakkında anlatılan efsaneler, İsrâîlî kıssalar Câhiliye ehlinin arasında yayılmıştır.⁹⁰

Araçlar cinleri razı etmek, onlarla yakınlık sağlamak ve kendi zihinlerini korumak için cinlere inanmışlardır. Araçlardan birisi bir ev satın aldığında, nazar çıkarmak istediğinde ya da ev inşâ ettiğinde cinler için kurban kesmişlerdir. Kesilen bu kurban “Cin Kurbanları” ismiyle bilinmiştir.⁹¹ Câhiliye Araçları, cinlerin bazen kendilerine göründüklerine, kendi aralarında insanlarda olduğu gibi akrabalık, kabile ve aşiret ilişkisi bulunduğu; onların da efendi ve reislerinin varlığına inanmışlardır. Buna bağlı olarak aralarındaki savaşlarda birbirlerine karşı fırtına estirmek gibi olumsuz işler yaptıklarını kabul etmişlerdir. Araçlar cinlerin gaybı, insanları uyarmaya güçlerinin yettiğine inanmışlar, onlara sığındıklarında da bütün kötülükleri önleyeceklerine, birbirleriyle dostluk yaptıklarına, birbirlerine kin beslediklerine, toplum içinde saygın birisi vefat ettiğinde ona üzüldüklerine ve muhtaçlara, ihtiyaç sahiplerine şefkat duyduklarına inanmaktaydılar.⁹²

83 İsfahânî, *el-Müfredât*, “cnn”, 204.

84 İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, “ens” ve “cnn”, 1/145, 421-422.

85 Alî, *Mufasssal*, 12/294.

86 Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-üdebâ’ ve muhâverâtü’ş-şu’arâ’* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîye, 1971), 1/176.

87 Montgomery Watt, *Kur’an’a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 175.

88 Ebû Osman el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü’l-Hayevân* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîye, 1424), 1/185.

89 Cemâlüddîn b. Muhammed el-Kâsimî, *Akdü’l-mercân fiymâ yeteallaku bi’l-Cenân* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîye, 2005), 15-20.

90 Alî, *Mufasssal*, 6/708.

91 İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Cin”, 2/437.

92 Alî, *Mufasssal*, 7/712-714.

Câhiliye Arap şiirinde cinlere işaretin olduğunu görülmektedir.⁹³ A'şâ Kays b. Sâlebe (l. 83/702) Hz. Süleyman'ı şöyle tasvir etmiştir:

وَسَخَّرَ مِنْ جِنَّ الْمَلَائِكِ تِسْعَةً قِيَامًا لَدَيْهِ يَعْمَلُونَ بِلاَ أَجْرٍ⁹⁴

“Yanında duran ve ücretsiz çalışan o dokuz cin meleği kmsedi.”

Nâbıga ez-Zübyânî de (l. 604/1208) inşâd ettiği şiirinde cinlerden bahsetmiştir:

إِلَّا سُلَيْمَانَ إِذْ قَالَ لِلإِلهِ لَهُ قُمْ فِي الْبَرِّيَّةِ فَاحْدُدْهَا عَنِ الْفَنَدِ وَخَيْسَ الْجِنَّ إِنِّي قَدْ أَذْنَبْتُ لَهُمْ يَبْنُونَ تَدْمُرَ بِالصُّفَّاحِ وَالْعَمَدِ⁹⁵

“Süleyman hariç, Allah ona şu le ık ve onu vahşi çölden uzaklaştır.

Cinlerden korkun, onlara izin verdim. Onlar Tedmür' (Palmira) taşlar ve mermer di-reklerle inşa ediyorlar.”

Araplar, cinleri kutsamış ve onlara tazimde bulunmuşlardır. Zira âyetler de “Allah ile cinler arasında da nesep bağı kurdular.”⁹⁶, “Cinleri Allah'a ortak koştular. Oysa onları da Allah yaratmıştır. Bilgisizce Allah'a oğullar ve kızlar da uydurdular.”⁹⁷ Allaha ibadette cinleri ona ortak koştular. Allah'ın oğulları ve kızları olduğu yalanını uydurdular. Hatta Allah'ın cinlerle evlendiğini bu evlilikten de meleklerin kızları olduğunu hatta Kureyş'in ileri gelenleri “melekler Allah'ın kızlarıdır” dediler. Kureyşliler hem Allah ile cinler arasında soy bağı kurmuşlar hem de Allah'a ortak koşmuşlardır. Kur'an'ın belirttiği gibi yine Arapların bir kısmı Cin'e “Hayır, onlar cinlere ibadet ediyorlardı. Onların çoğu cinlere inanıyordu” ifadesinde olduğu gibi, ibadet etmişlerdir.⁹⁸

Câhiliye Arapları, şiir ve kehaneti, gözle görülen maddî âlemden öte başka bir âleme ait özlere sahip iki fenomen gibi algılamaktaydı. Söz konusu diğer âlem ‘cinler’ âlemi idi. Çünkü onlar bu âlemi kendi dünyalarına ve itimâi bünyelerine uygun biçimde algılıyor-lardı. Nitekim Câhiliye Arapları, cinleri çölde özel bir vahada yaşamalarını sürdüren oymak olarak zihinlerinde canlandırmışlardır. Arapların kabulünde vahalar ve yüksek tepeler, cin-lerle doluydu. Abgar vadisi diye isimlendirdikleri yer, cinlerin yoğun olarak yaşamak için mesken tutuğunu kabul ettikleri özel mekandı. ‘Abgar cini gibiler’ ifadesi atasözü olarak kullanılmaktadır.⁹⁹

Böyle inanma şekli sadece Araplara has bir inanma şekli değildir. Bilakis dünya üzerinde yaşayan birçok millette cine ibadet şekline rastlanmaktadır.

6. 2. Gl

Câhiliye Arapları, ıssız yerlerde bulduklarına inandıkları, değişik suret ve renkli şe-killerde görünerek insanları yoldan saptırmalarını var saydıkları, cin veya şeytanlardan

93 Takkş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, 227.

94 Ahmed Cemâl el-Umrî, eş-şuarâ el-Hunefâ (Beyrut: Dâru'l-Maarif, 2017), 243.

95 Nâbıga ez-Zübyânî, *Dîvân* (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 20-21.

96 es-Sâffât 37/158.

97 el-En'âm 6/100:

98 Mustafa, *el-Arab kable'l-İslâm*, 440.

99 Ebu Zeyd Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, ev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 56.

bir grup kabul edilen gözle görülmeyen yaratıklara “Gûl” ismi vermişlerdir. Dişillerine de “Suulat” ismi verilmiştir.¹⁰⁰ Sakin ve kimsenin olmadığı mekanların güvenilir olmadığına inandıklarından daima bir Gûl’ün karşısına çıkma ihtimali olduğuna inanmışlardır. Gûl ile karşılaştıklarında ne yapacaklarına dair inanışları “Gûl ile karşılaştığında onu tek vuruşta öldürmen gerekir. Eğer tek darbeye öldüremezsen o tekrar canlanır”¹⁰¹ şeklindedir.

Bazı Araplar ve şairler ‘Gûl’ü gördüklerini, cinlerin uğultularını duyduklarını, organlarının ve yaptıkları işlerin şeytana ve cine benzediğini iddia etmişlerdir.¹⁰²

Ubeyd b. Eyyûb el-Anberî Gûl’ün özelliğini inşâd ettiği şiirinde dile getirir:

وَعُولًا قَفْرَةً ذَكَرَ وَأَنْثَى
كَأَنَّ عَلَيْهَا قَطْعَ الْجَادِ¹⁰³

“Gûl vahşi tabiatla erkek ve dişidir.

Sanki onun üzerinde de bir parça çizgili elbise vardır.”

Kâ'b b. Zühayr de (öl. 24/645) inşâd ettiği şiirinde Gûl’ün rengini betimler:

فَمَا تَدْرُمُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا
كَمَا تَلَوُّنُ فِي أَنْوَابِهَا الْغَوْلِ¹⁰⁴

“Gûl’, olduğu hal üzere kalmayan;

Birbirine zıt renklerde, insanları saptırmak için farklı kılıklara büründüğü gibi.”

Câhiliye Araplarının nazarında meleklerde gizli âlemdir. Kur’an’ın ifadesine göre Araplardan bazıları “O gün Allah onların hepsini toplayacak ve meleklerle soracak: ‘Bunlar mıydı size tapmakta olanlar?’ (Melekler) derler ki: ‘Seni eksikliklerden uzak tutarız. Onlar değil, sen bizim dostumuzsun.’ Hayır, onlar cinlere ibadet ediyorlardı. Onların çoğu cinlere inanıyordu.”¹⁰⁵ meleklerle tapmaktaydılar.

6. 3. Şeytan

Sözlükte; uzaklaşmak, haktan ve hakikatten uzaklaşmak, muhalif olmak anlamına gelen şatn (şütûn) veya kızgınlığından yanıp kavrulma anlamına gelen ‘şeyt’ kökünden türediği ileri sürülen şeytan kavramı; hakikatten ve Allah’ın rahmetinden kovulmuş varlık; yanmış, helâk olmuş yaratık anlamındadır. Şeytanı kelimesiyle aynı anlamda kullanılan İblîs bazı dilbilimciler göre “ümitsizliğe düşmek, pişmanlık, söyleyeceği bir şey kalmayıp şaşırın” anlamındadır.¹⁰⁶

Şeytan, Câhiliye Arap toplumunda kullanılan bir kavramdır. Kaynaklarda Câhiliye Dönemi’nde şeytanların eril ve dişilerinin varlığına ilişkin bir inancın bulunduğu rivayet edilmiştir. ‘Cessâse Hadisi’ olarak isimlendirilen rivayette, dişil şeytan kabul edilen, bedeni kıllı oldukça acayip varlıktan bahsedilmektedir. Aynı şekilde Câhiliye Dönemi Arapları, hayvanların şah damarlarını kesmeden hayvan boğazlamayı, ‘şeytan yarması’ olarak betimlemiş-

100 Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 160.

101 Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, 2/341.

102 Kâsimî, *Akdü'l-mercân fiymâ yeteallaku bi'l-Cenân*, 50.

103 Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, 2/344.

104 Kâ'b b. Zühayr, *Dîvân* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1997), 61.

105 es-Sebe' 34/40-41.

106 İlyas Çelebi, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/99.

lerdir.¹⁰⁷

Câhiliye Arapları bazen insan suretine, bazen hayvan ya kuş ya da sürüngen suretine giren şeytana cin de olduğu gibi inanmışlardır. Evs b. Hacer'in inşâd ettiği şiirinde şeytanın kafasının içine girdiğine işaret etmiştir:

إِذَا الشَّيْطَانُ قَصَّعَ فِي قَفَاها تَنَفَّقْنَا بِالحَبْلِ التُّوَامِ¹⁰⁸

“Şeytan, onun¹⁰⁹ aklına girerken,

Onu çift katlı ipe çıkarttık.”

İsyankâr olan bütün cin, şeytan ve hayvanlarda şeytandır. Cerîr b. Atiye (öl. 110/728) bu durumu inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir:

أُزْمَانَ يَدْعُونَنِي الشَّيْطَانَ مِنْ عَزَلِي وَكُنَّ يَهْوِينَنِي إِذْ كُنْتُ شَيْطَانًا¹¹⁰

“Uzun zamandan beri şiirimden dolayı beni şeytan diye çağırıyorlar.

Beni aşk derecesinde seviyorlardı çünkü ben bir şeytandım.”

A'şâ düşmanına karşı kendisine yardım eden şeytana kendisini feda ettiğini inşâd ettiği şiirinde dile getirmiştir:

دَعَوْتُ خَلِيلِي مِسْحَلًا¹¹¹ وَدَعَا لَهُ جَهَنَّمَ جَدْعًا لِلْجَهَنَّمَ الْمُزْمِ¹¹²

“Dostum Mishal'i çağırdım.

Onu organı kesilmiş olarak dipsiz Cehenneme çağırdılar.”

Ebü'l-Alâ' el-Maarrî (öl. 449/1057) Basralı dostu Hüseyin Ahmet en-Nüktî'ye yazmış olduğu mektupta şöyle demektedir: Araplarca her şairin, kendi dilinde şiir söyleyen birer şeytanının olduğu bilinmektedir.

Şairin inşâd ettiği şu şiir bu düşünceye güzel bir örnektir:

إِنِّي وَإِنْ كُنْتُ صَغِيرَ السِّنِّ وَكَانَ فِي الْعَيْنِ نُبُوٌّ عَنِّي
فَإِنَّ شَيْطَانِي أَمِيرُ الْجِنَّ يَذْهَبُ بِي فِي الشَّعْرِ كُلِّ فَنٍّ¹¹³

“Yaşım her ne kadar küçük ve gözden uzak olsam da,

Şeytanım cinlerin lideridir ve beni şiir inşâd etmede her türlü sanata ulaştırır.”

“Câhiliye Dönemi'nde Araplar, kendisinde zekâ ve soyluluk görülen, kavmin lideri olan güçlü insanlara رجل عبقري كامل ifadesini kullanırlardı.¹¹⁴ عبقّر “Cinlere özel bir mekânın adı olduğu belirtilmiştir. Bu mekâna insan, hayvan veya giyilecek elbise gibi nadir bulunan her

107 Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadisler Göre Şeytan* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 104-110.

108 Evs b. Hacer, *Dîvân*, 126.

109 ها Zamirinin mercii bir önceki beyitte ismi geçen Ümmü Rudeyn'dir.

110 Cerîr b. Atiye, *Dîvân*, nşr. Kerim el-Bustânî (Beirut: Dâr Beyrut, 1406/1986), 493.

111 Merkep anlamında şeytanın ismidir.

112 A'şâ Meymûn b. Kays, *Dîvân* (Beirut: Matbaatü'l-Yehûziciyye, 2015), 125.

113 Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993), 243.

114 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Abkar”, 4/535.

şey atfedilmiştir.”¹¹⁵

Tarafe b. Abd (öl. 564/1169) inşâd ettiği şiirinde:

بِتُّ بِنَصَبِ فُقُودِي قَرِيحٍ	مَنْ عَائِدِي اللَّيْلَةَ أَمْ مَنْ نَصِيحِ
يُقَدِّمُ أَوْلَى طُعْنِ كَالطَّلُوحِ	فِي سَلْفٍ أَرَعَ مَنَفَجِرٍ
مِنْ عَبَقَرِي كَنْجِيعِ الذَّبِيحِ ¹¹⁶	عَالِيْنَ رَقْمًا فَآخِرًا لَوْنُهُ

“Hastalığımda kalbim yaralı, yorgun gecelediğimde gece beni ziyaret eden ya da nasihat eden kişi.

Her bölgeden gelen yaşlı akrabalarım düşünmeden zayıf dişi binek deve ikram ediyor.

Övündükleri çizgili kumaş hediye ettiler. Boğazlanmış hayvanın renginde mükemmel dokunmuş.”

Vadi Abkar da (Periler Ülkesi) yaşayan cinlerin dokunmasının tesirinin varlığına inanmışlardır. Bunun yanı sıra şairlerin de şiirlerinde kendilerine ilham kaynağı olan cinlerin tesirinin varlığına inanmışlardır. Bu sebeple şairlere ‘Abkarî Şair’ adını vermişlerdir.”¹¹⁷

Aynı şekilde İslâm öncesi dönemde insanlar terkedilmiş, ıssız, yabancı bir bölgeye gittiklerinde “Bu muntıkânın alçaklarından ‘cinlerinden’ buranın liderine sığındım.” demişlerdir.¹¹⁸ İslâmiyet öncesi Araplar, tazim ettikleri en önemli putları olan Uzzâ’ya dişi şeytan nazarıyla bakmışlardır.¹¹⁹

Sonuç

İslâm öncesi Arap toplumunda dine dair inançlar ve bunların şiire yansımaları, dönemin din olgusunu ölçmede öne çıkmıştır. Onların inançlarına dair bilgilerin birinci derecede Sebeliler, Maînililer, Hadramutlular gibi Güney Arabistan de yaşayan kabileler ile Arabistan’ın Kuzeyinde ve Hicaz yöresinde yaşamını sürdürmüş ve Araplardan kabul edilen Semûdlular, Lihyânîlular, Nebâtîler, Tedmürülülerden kalan kitabelerin çözümlenmesi ile akademiye kazandırılmıştır. Bu anlamda ilgili kavimlere ve sonrasındaki eserler incelendiğinde çalışmamızda din olgusunu şekillendirmede atalar, fetiş, totem, tabu, gizli aleme (cin, gül, şeytan) dair kültürlerin etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu kültürler, toplumsal etkileriyle birlikte Arap şiirine de yansımış, dönemin din anlayışını tasvir ettiği görülmüştür. Buna göre araştırmamızla kültürelere dair çeşitli örneklerle ulaşılmıştır.

İlk olarak Atalar Kültü, Araplar arasında oldukça yaygın bir inançtır. Bu ise ruhun ölümsüzlüğü inancıyla ilişkilidir. Câhiliye Dönemi’nde Araplar, atalarının hatıralarına tazim gösterdikleri, onları kendi isimlerinde zikrederek saygılarını gösterdikleri ve atalarının isimlerini çocuklarına vermelerinin atalar kültürüne ait bir inanç biçimi olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Arapların atalarına dair bu inanç ve uygulamaları, onların kendi hayatlarına dair

115 İsfahânî, *el-Müfredât*, “Abkar”, 204.

116 Tarafe b. Abd, *Divân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002), 16.

117 Ali Yılmaz, “Arap Edebiyatında Şeytanlı Şairler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 265.

118 Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân* (Mısır: y.y, 1967), 29/59.

119 Mehmet Aydın, *İlahi Dinlerde Şeytan* (Konya: Şelale Yayınları, 2018), 81.

etkileri olduğu ve bu etkilerin de olumlu olmasına dair de bir beklentiyi taşıdığı görülmüştür. Bu külte dair inançlar İslâmî Dönemde de devam ettiği görülmüştür. Câhiliye Araplarının bu eylemleri, atalarına temelde tazim içerdiği görülmüştür. O dönemde Temîm b. Mürr adlı kişinin kabri ziyaret edilerek zamanla tazimde bulunulan bir idole dönüştürülmesinin atalar kültürüne ait bir inanç olduğu tespit edilmiştir. Buna göre tazim gösterilen şahsiyetin ruhunun kabilenin devamlılığını sağlayacağına inanıldığı görülmüştür.

İkinci olarak Fetiş Kültü, Câhiliye Arapları arasında yaygın inanç türlerinden biridir. Onlar, bazı ağaçlara tazimde bulunmuşlar, kendileriyle ilgili önemini belirtmişlerdir. Dönemin çobanları tazim ettikleri idolün yanına bir de ağaç dikmişlerdir. Bunun en net örneğinin hurma ağacı olduğu ve bu tür ağaçların kutsal kabul edildiği görülmüştür. Necranlılar'ın her yıl yakınlarındaki uzun bir hurma ağacına güzel kabul ettikleri elbiseleri asmalarının ve tazimde bulunup itikaf yapmalarının fetiş kültürüne ait bir inanç ve uygulama olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte Câhiliye Dönemi Kureyşli Arapların Zâte Envât adı verilen yerdeki büyük yeşil bir ağacı ziyaret etmelerinin, silahlarını bu ağaca asmalarının, orada kurban kesmeleri ve bir gün itikaf yapmalarının fetiş kültürüyle ilgili bir inanç ve uygulama olduğu tespit edilmiştir. Buna göre tazimde buldukları ağacı, elde etmek istedikleri için kutsalın etki ettiği bir aracı nesne olarak kabul ettikleri görülmüştür.

Üçüncü olarak Totem Kültü, Câhiliye Dönemi Arapları açısından Kabile Totemi ve Hayvan Totemi olarak iki türdeki örnekleriyle önemli bir konumdadır. Kabile Totemi, aynı kabileden olanların sosyal ve bireysel konularda liderlerine ait aynı ruha/yaşama sahip oldukları inancıyla birbirlerini desteklemeleri olarak tarif edilebilmektedir. Bu noktada onların, ez- Zibrikan b. Bedr için onun sarık ve elbiselerini koydukları ve güzel koku sürdükleri bir evi ziyaret etmeleri kabile totemine ait bir inanç ve uygulama olduğu tespit edilmiştir. Buna göre tazimde buldukları ev ve içindeki ilgili kişiye ait nesnelere, gerçekleşmesini istedikleri için bir aracı ruh olarak tasavvur ettikleri görülmüştür. Hayvan Totemi, yine aynı kabileden olanların belirli bir tür hayvanın kendi grup yaşamları için örnek birer ruh taşıdıklarına dair inançlarıdır. Bu hayvanlar genellikle aslan, köpek, ceylan, kurt, tilki gibi hayvanlar olabilmektedir. Bu totem hayvanları öldüğünde ruhları açısından insanla eşit görülmekte ve buna göre törenler düzenlenmektedir. Bu kapsamda Hâris Oğullarının ölü bir ceylan bulduklarında onun üzerini örtmeleri, kefenlemeleri, defnetmeleri ve ardından alı gün yas tutmaları hayvan totemine dair bir inanç ve uygulama olduğu tespit edilmiştir. Buna göre her iki totem çeşidinde de toteme saygı duyanlar onun kabileye verecekleri faydaları öncelikle mekân ve hayvanları aracı birer nesne olarak kabul ettikleri görülmüştür.

Dördüncü olarak Tabu Kültü, Câhiliye Arapları arasında yaygın olan diğer inanç türlerinden birisidir. Tabu, dokunulmaması, söylenmemesi ve yapılmaması gereken manevi kirliliğe sahip şeyler olarak nitelenebilmektedir. Bu anlamda Hanifeoğulları'nın açlık nedeniyle zorda kaldıkları bir dönemde tazimde buldukları idollerini yemeleri onlar için bir yasağın (tabunun) çiğnenmesi olarak kabul görülmüştür. Bununla birlikte sonrasında kötülüklerin ve afetlerin onlara musallat olması tabu kültürüne dair bir inanç ve uygulama olduğu tespit edilmiştir. Buna göre tabu/yasak olan eylemlerden uzak durulduğu takdirde kötülükten ve afetlerden de uzak durulduğuna dair bir davranış geliştirdikleri görülmüştür.

Beşinci olarak Gizli Âlem'de bulduklarına inanılan Cin, Gûl ve Şeytan'a dair inançlar

Câhiliye Araçlarınınca önemli görülmüştür. Cin, bu âleme ait unsurlardan biridir. Kötü olarak nitelenen bu varlıklar insanlara zarar vermeleri, bundan dolayı da onların nefret ettikleri ölü kemiklerini yaşadıkları yerlere asmalarıyla o ev halkına zarar vermeyeceklerine inanmaları Nâbîga ez-Zübyânî'nin inşâd ettiği şiirdeki örnekliliğiyle Cin'e dair bir inanç ve uygulama olduğu tespit edilmiştir. Bir diğer Gizli Alem inancı da Gûl'dür. Gûl, ıssız yerlerde çeşitli suret ve renkte görünerek insanları yollarından saptıran bir varlık olarak tasavvur edilmesi, Âlûsî'nin zikrettiği şiirdeki örnekliliğiyle Gûl'ün eril ve dişil olanlarının olması Gizli Alem'e dair bir inanç ve uygulama olduğu tespit edilmiştir. Şeytan, anormal davranışlara sahip olan hayvan ve nesnelere olduğuna inanılan bir varlık olarak telakki edilmiştir. Evs b. Hacer'in inşâd ettiği şiirlerde pislik, aşk, dipsiz cehennem ve kötülüğün kaynağı olarak zikredilmesi ve bunun bir olayın aşırılıkla ilişkilendirilmesi şeytana dair bir inanç ve uygulama olduğu tespit edilmiştir. Buna göre kişinin veya hayvanın bir konuda aşırı davranışlarda bulunması, bu tür bir varlığın etkisiyle meydana geldiğine inanılmıştır.

Extended Abstract

Since the first human being Adam, the sense of belief, which is accepted as one of the basic conditions of life, has been perceived in different ways, in different rituals and reflected in life throughout history. Man is a being consisting of body and soul. Actions such as eating, drinking, breathing and exhaling are related to the body; actions such as believing, joy, sadness, and sorrow are related to the soul. The most basic feature that distinguishes human beings from other living things is that they have a soul. In this respect, man is a whole consisting of both body and soul. On the other hand, faith is also related to our material life. This is because human beings need to believe in a transcendent being when they feel helpless in moments of powerlessness. The instinct to believe in a transcendent being has also given man the power to endure against difficulties.

The Jâhiliyya period is defined as the belief and social lifestyle that existed among the Arabs before the advent of Islam. In addition to this, behaviours involving sin and rebellion, which generally evoke the mentality of the pre-Islamic period, are included within the scope of the term Jâhiliyya.

Before Islam, mankind, alienated from his own creation and the supreme creator who created him, entered into meaningless and uninformed searches. The religion of tawhid preached by Prophet Abraham began to be forgotten and shirk began to mix with the belief in tawhid. People have tried to maintain some rituals that have lost their old purity in line with their changed and distorted beliefs. Their understanding of religion originating from idolatry formed the roots of the mentality of the Jâhiliyya Period and these traces dominated every aspect of their lives.

The Arabs of the Jâhiliyya period always accepted the existence of a creator. In this context, they did not deny Allah, and the Arabs of that period used the phrases "ya Allah" and "Allahumme" in prayer sentences in addition to the word Allah to express the supreme being and creator apart from the names of different gods and idols. The most widespread belief among the Arabs during the Jâhiliyya period was the worship of idols. It is accepted that the Arabs were one of the most prominent idolatrous societies in history. They be-

lieved that idols helped them when they were helpless in the world and when they were in trouble. The Jâhiliyya Arab society believed that this transcendent relationship with the Creator could be realised through the idols they made with their own hands. The Arabs made the idols they worshipped mostly from stones, trees, mud, dough and some metals whose shape and colour they liked.

Idolatry has found adherents in every period of history. According to the widespread belief in the Jâhiliyya period, idolatry started when the first idol was brought to Mecca with a trade caravan travelling out of the region and introduced as a religion in the city.

The idolatrous understanding of religion, which formed the basis of the belief infrastructure of ignorance, and the way of believing in almost every transcendent being, brought along many superstitious beliefs and superstitions. The people of ignorance, who were in a complete floundering at the point of belief, sanctified many beings, increased the number of false gods, and tried to fill the belief gap they fell into with these false transcendent beings. They attributed sons and daughters to Allah, they associate jinn with Him, they regarded angels as female and considered them as daughters of Allah. In addition to these, they also accepted different celestial bodies and stars as transcendent powers.

As time passed, the Arabs, who believed in one God since the Prophet Abraham, blindly followed their ancestors and the memory of their ancestors without thinking and questioning. It is the thought of imitating their idolatrous ancestors, which has turned into blind imitation, that ensures the continuity of the thought of the Jâhiliyya Period. The expressions of the Arabs of that period as “We found our ancestors on a religion; we only imitate them” described themselves. The Jâhiliyya Arabs were criticised in the Qur’an for their unconditional and unthinking attachment to their idol-worshipping ancestors and their imitation of their ancestors. As the Qur’an says, people who left Allah and believed in creatures that could neither harm nor benefit them worshipped false gods, sometimes to ask for help and sometimes to gain honour and benefit. Every tribe has an idol to which it attributes transcendent power, and they worshipped it for various reasons and in various ways. Sacrifices were made to idols; oaths were taken, and food was offered to them.

In the Jâhiliyya period, there were many superstitious beliefs about obtaining news from the future by following the movements of the stars and asking for help from the jinn. Soothsayers, fortune tellers and arrâfs were among the sources of information that they believed to give information about the future.

The belief in “ğul”, which they believed to be a mysterious being that appeared in various forms and colours and diverted people from their paths, which they likened to a jinn or a devil, which they believed to be found in deserted places and harm people, was also one of the common beliefs at that time.

The ritual of sacrifice practised in the Jâhiliyya period was also deviated from its origin and seen as a means of bringing themselves closer to their gods. During the pilgrimage season or at other times, people used to sacrifice and make offerings to the idols in Kaaba or to those they considered as gods.

Among the Jâhiliyya Arabs, the fetish culture of venerating certain trees, Animal Totem

and Tribal Totem, and the Cult of Taboo, which was untouchable and forbidden to speak about, were also common beliefs.

Jāhiliyya poetry reflects Arab life. Poetry conveys information about the customs, traditions, news, morals, wars, and life experiences of the Arabs to later generations. Likewise, the beliefs about religion in the Arab society and their reflections in poetry are a prominent phenomenon in learning the religious phenomenon of the period. Because poetry is the most dominant literary genre in the Jāhiliyya Period, where oral culture was dominant.

Kaynakça | References

- Abd, Tarafe. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Abdülvehhâb, Yahyâ Lütfi. *el-Arab fi'l-asrı'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1979.
- Akalın, Şükrü Haluk. "İnanç". *TDK Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK, 2011.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2015.
- Alıcı, Mehmet. "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 801-823.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Alptekin, Coşkun. "Ata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Bulûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-ʿArab*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1314.
- Apak, Âdem. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Aydın, Mehmet. *İlahi Dinlerde Şeytan*. Konya: Şelale Yayınları, 2018.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliye Döneminde Dinî Hayat*. Ankara: Fecr, 2022.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2019.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1420/2000.
- Bedevî, Abdurrahman. *Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı". *Nüsha*, 19/49 (2019), 97-120.
- Câhiz, Ebû Osman el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Cârim, Muhammed Nûman. *Edyânü'l-Arab fi'l-Câhiliyye*. Mısır: Matbatü's-Saade, 1341/1923.
- Cerîr, Atiye. *Dîvân*. nşr. Kerim el-Bustânî. Beyrut: Dâr Beyrut, 1406/1986.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39/99.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Nasr. *eş-Sihâh*. thk. Ahmed Abdü'l-gafûr. Beyrut: Dâru'l-ilm, 1990.
- Danışman, Nafiz. "Câhiliyye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi 5/1-4 (1956), 192-197.

Dâvûd, Ebû Circus Dâvûd. *Edebü'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1408-1988.

Dilek, İbrahim. “Kült Kavramı ve Söz Kültü”, *Bilig* 95 (2020), 47-77.

Doğan, Metin. “İslam Öncesi Arap İnanç İkliminde Putçuluğun Toplum Bilimselliği”. *Dini Araştırmalar* 24/61 (2021), 459-488.

Eliade, Mircea Couliano. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 303-304.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd. *Ahbâru Mekke*. Beyrut: Dâru'l- Endülüüs, 1403/1983.

Fâsî, Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed. *el-İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Hamîd. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.

Goldziher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları* 1. çev. Cihad Tunç. Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Güç, Ahmet. “Put”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Günaltay, Şemsettin. *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*. sad. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Hacer, Evs. *Dîvân*. Beyrut: Dâr Beyrut, 1980.

Hafâcî, Muhammed. *el-Hayâtü'l-edebiye fi'l-asrı'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr Sader, 1397/1977.

Hâmid, Ebû- Nasr Zeyd. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Hân, Muhammed Abdülmuîd. *Esâtîru'l-Arab kable'l-İslâm*. Kahire: Matbaa, 1937.

Heyet. *Mevsûatü'l-Akîde*. 6 Cilt. Riyad: Dâru't-Tevhîd, 1439/2018.

Işık, Hidayet. “Fahredden Razi'nin Din Anlayışı İçerisinde Putperestliğin Yeri ve Putperestlikle İlgili Verdiği Bilgiler”. *Dinler Tarihi Araştırmaları-II* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları 2000), 35-54.

İbn Akîl, Bahâeddin. *Şerhu İbn 'Akîl*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.

İbn Ebü'l-Hadîd. *Şerhu Nehci'l-belâga*. 10. Cilt. Bağdad: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007.

İbnu'l-Ebraş, Ebû Ziyâd 'Ubeyd. *Dîvânü'Ubeyd İbnu'l-Ebraş*, thk. Eşref Aşmed 'Adere. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.

İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut:

Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kuteybe, ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 18. Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbnü'l-Kelbî. *Kitâbü'l-esnâm*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1995.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

İsfahânî, Râgıb. *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîye, 1971.

Kahraman, Ahmet. *Mukayeseli Dinler Tarihi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a'şâ fî şinâ'ati'l-inşâ'*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1340/1922.

Kâsimî, Cemâlüddîn b. Muhammed. *Akdü'l-mercân fiymâ yeteallaku bi'l-Cenân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2005.

Kayrevânî, Ebü 'Alî el-Hasen İbn Reşîk. *el-'Umde*. Beyrut: Mektebün-Nûr, 1402/1990.

Kays, A'şâ Meymûn. *Dîvân*. thk. Muhammed Hüseyin. Beyrut: Matbaatü'l-Yehûziyye, 2015.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Kurt, Abdurrahman. "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 97-123.

Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Beyan Yayınları, 2016.

Külsûm, Amr. *Dîvân*. thk. Emil Bedî Yâkûb. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996.

Mehmetoğlu, Yurdağül. *Ahlaki ve Dini Gelişim*. İstanbul: Morpa Yayınları, 2003.

Menzies, Allan. *Dinler Tarihi*. çev. Beyza Nur Doğan. Eskişehir: Dorlion Yayınları, 2021.

Mustafa, Ahmed Muhammed. *el-Arab kable'l-İslâm*. Amman: Dâru'l-Asâri'l-İlmî, 2014.

Nevî, Muhammed. *el-Hayatü't-diniyye fî Şibhi'l-Cezîrati'l-Arabiyye kable'l-İslâm*. Mağrib: Müessesetü Dirâsâtü'n ve Ehbâsün, 2015.

Okuyan, Abdurrahman. "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı". *İlahiyat* 1 (1918), 108-134.

Osmanoğlu, Cemil. "Din Eğitiminin Gelişimsel Temeli Olarak İnanç". *Bilimname* 27 (2014/2), 177-206.

Örnek, Sedat Veyis. "Kült". *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1971.

Oruç, Nurullah. “Câhiliye Şiirinde Din Kavramının Semantik Tahlili”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2023), 269-290.

Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Öztürk, Mustafa. *Câhiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Rebîa, Lebîd. *Dîvân*. Beyrut: Dâr Sader, ts.

Sarıçoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.

Suçın, Mehmet Hakkı. *Yedi Askî Şiirleri*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020.

Şeddâd, Antere. *Dîvân*. Kahire: Mektebetü'l-İslâmî, 1964.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Mısır: y.y., 1967.

Takkûş, Muhammed Süheyl. *Tarihü'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.

Tanır, Şerife. “Cahiliye Dönemi Hicaz Bölgesi Araplarında Atalar Kültü”. *II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu Cahiliye Dönemi*. ed. Feyza Betül Köse. 538-548. Kahramanmaraş: KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2020.

Tümer, Günay. “Din”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/312-320. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Umrî, Ahmed Cemâl. *eş-Şuarâ el-Hunefâ*. Beyrut: Dâru'l-Maarif, 2017.

Ünalın, Sıddık. “Risalet Öncesinde Arap Yarımadasındaki Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2001), 87- 101.

Watt, Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Yılmaz, Ali. “Arap Edebiyatında Şeytanlı Şairler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 261-268.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî. 40. Cilt. Kuveyt: et-Turâsi'l-Arabî, 1421-2001.

Zemaşerî, Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. çev. Heyet. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Zerîh, Kays. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1415/2004.

Zübânî, Nâbiga. *Dîvân*. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.

Zühayr, Kâ'b. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1997.

Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Hadis Üzerine Yapılan Makaleler

Adnan Arslan | orcid.org/0000-0002-3989-6612 | adnan.arslan@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
Bilecik, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00dzfx204>

Öz

Bu çalışmada WOS veri tabanında taranan 2005-2023 arası 501 hadis konulu araştırma makalesinin bibliyometrik özelliklerinin analizi amaçlanmıştır. Bu suretle çalışmanın bundan sonraki hadis konulu makalelere yön vereceği düşünülmüştür. Çalışmanın veri setini oluşturan 501 araştırma makalesinin tarandığı indeksler SSCI, AHCI ve ESCI dizin olarak belirlenmiştir. Yöntem olarak şu çalışma biçimi takip edilmiştir: Çalışmaya esas olan veri seti Web of Science veri tabanından “hadith” anahtar kelimesiyle çekilmiştir. Elde edilen Bibtex çıktısı, R Studio bibliometrix uygulamasında görselleştirilmiş ve çalışmanın soruları doğrultusunda belirli parametrelere göre başlıklara ayrılmıştır. Bu çalışmanın en önemli çıktılarından birisi şu sorunun cevabı olarak belirlenmiştir: Türk ilahiyatçıların ve ilahiyat dergilerinin dünyadaki hadis araştırmalarında yeri nedir? Dünyadaki hadis çalışmalarının geçmişine vakif olarak geleceğine dair öngörü ve önerilerde bulunabilmek bu çalışmanın önemini teşkil etmektedir. Çalışmanın elde ettiği en önemli sonuç olarak şu zikredilebilir: Türk ilahiyatçıları hadis alanında bilimsel üretkenlik bakımından oldukça göz doldurur bir düzeye ulaşmışlardır. Ancak grafiklerin en uzun çizgilerine adını yazdıran Türk ilahiyatçıları söz konusu alanda etki bakımından çok gerilerde kalmışlardır. Bunun en önemli sebebinin uluslararası etki ve tanınırlığın en büyük faktörü olan İngilizce makale yazımındaki isteksizlik olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Bibliyometri, Hadis Makalesi, WOS, Türk İlahiyatları.

Atıf Bilgisi

Arslan, Adnan. “Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Hadis Üzerine Yapılan Makaleler”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 35-53.

<https://doi.org/10.33718/tid.1441632>

Geliş Tarihi	: 22.02.2024
Kabul Tarihi	: 30.04.2024
Yayın Tarihi	: 30.06.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Bibliometric Evaluation Based on Web of Science Database: Articles on Hadith

Adnan Arslan | 0000-0002-3989-6612 | adnan.arslan@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabîc Language
and Rhetoric, Bilecik, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00dzfx204>

Abstract

In this study, it was aimed to analyze the bibliometric properties of 501 hadith-themed research articles scanned in the WOS database between 2005 and 2023. In this way, it is thought that the study will guide future articles on hadith. The indexes in which the 501 research articles that make up the data set of the study were scanned were generally determined as the SSCI, AHCI and ESCI indexes. As a method, the following study method was followed: The data set on which the study was based was taken from the Web of Science database with the keyword "Hadith". The resulting Bibtext output was visualized in the R Studio bibliometrics application and divided into headings according to certain parameters in line with the questions of the study. One of the most important outcomes of this study was determined as the answer to the following question: What is the place of Turkish theologians and theology journals in hadith research in the world? The importance of this study is to be able to make predictions and suggestions about the future of hadith studies in the world by being familiar with their past. The most important result of the study can be mentioned as follows: Turkish theologians have reached a remarkable level in terms of productivity and therefore quantity of publications in the field of hadith. However, Turkish theologians, who have their names written on the longest lines of the graphs, are far behind in terms of influence in the field in question. It can be said that the most important reason for this is the reluctance to write articles in English, which is the biggest factor of international impact and recognition.

Keywords

Hadith, Bibliometrics, Hadith Article, WOS, Turkish Theologies.

Citation

Arslan, Adnan. "Web of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Hadis Üzerine Yapılan Makaleler". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 35-53.

<https://doi.org/10.33718/tid.1357483>

Date of Submission : 22.02.2024

Date of Acceptance : 30.04.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been

properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslam dininde teşrî' denilen yasamanın en temel iki kaynağı Kur'ân ve Sünnettir. Buna göre tespit edilen ahkâm, delilini ilk önce âyetlerden sonra da hadislerden almalıdır. Hz. Muhammed'in (s.a.s) söz, fiil ve takrirlerinin titizlikle kaydedilmesinin ve gelecek nesillere harfiyen aktarılmasının arka planında yatan sebep bu olmalıdır. Nitekim pek çok âyet bizzat Hz. Muhammed'e (s.a.s.) tereddüt etmeden tam itaat etmeyi emretmiştir. Buradan hareketle söylenebilir ki Müslümanlar nezdinde Kur'ân'ın muhafazasına sevk eden saik ne ise aynı saik hadislerin de korunmasına sevk etmiştir.

Hadislere gösterilen önem, ilk asırlarda hadislerin derlenip tasnif edilmesi, sahih olanın zayıf ve mevzu (uydurma) olandan tefrik edilmesi için cerh-ta'dil kriterlerinin vaz edilmesi vb. çabalar suretinde tezahür etmiştir. Bu çabalar hadis ilminin bir disiplin haline gelip belirli standartlar üzerinde karar kılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu cümleden olarak İslam literatüründe hadis ilmi çerçevesinde sayısız eser kaleme alınmış, cerh ve tadil tabanlı içtihat farklılıklarını inceleyen kitaplar telif edilmiştir. Bugün hadis ilmi altında incelenebilecek çok sayıda eserin var olduğu İlahiyat/teoloji/İslami ilimler fakültelerinde hazırlanmış yüzlerce eser-müellif konulu lisansüstü tezlerden anlaşılmaktadır.

İslam ülkelerindeki ilahiyat/İslami ilimler/Şeriat fakültelerinin Temel İslam Bilimleri çatısı altındaki en kalabalık alt bilim dallarından birisi büyük olasılıkla hadistir. Zira Hz. Muhammed'in (s.a.s.) 23 yıllık risâlet hayatında doğal olarak dini yaşantı ile ilgili çok söz söylemesi ve yine dini inanç ve yaşantıya referans olacak hallerde bulunması literatürde hadis/sünnet olarak kavramlaşan oldukça geniş bir sahayı vücuda getirmiştir. Bu malzemenin üzerinde konuşmak elbette ki ilmî bir birikimi gerektirecektir.

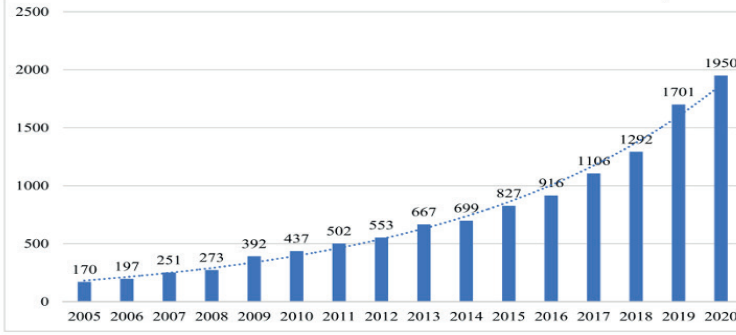
İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinin hadis anabilim dallarında çalışan akademisyenler yukarıda bahsedilen devasa hadis literatürünün içerisinde kendilerine araştırma malzemesi bulmakta zorlanmazlar. Çoğunlukla eser-müellif esaslı metin inceleme çalışmalarıyla meşgullerdir. Zira hadis alanında kaleme alınan ilk eserden itibaren geniş bir coğrafyaya yayılmış İslam dünyasının her asrında sayısız eser telif edilmiştir. Bir kısmı her ne kadar kaybolmuş olsa da günümüze ulaşmış eserlerin niceliği hadis araştırmacılarını meşgul edecek kifayettedir. Bu cümleden olarak, günümüzde tüm dünyadaki hadis konulu makalelerin sayısı, üzerinde betimsel de olsa bir analiz yürütmeyi gerektirecek niceliğe ulaşmıştır denilebilir. Başta Türkiye ve Malezya akademileri olmak üzere bünyesinde İslami araştırmalar merkez/enstitü/fakültesi bulunduran her kurum sosyo-politik meseleler kadar olmasa da hadis konulu makaleler kaleme almıştır. Bu çalışmada kaleme alınan hadis makalelerinin üzerinde bir nicelik analizi yapılacaktır. Bu suretle, alan araştırmaların hangi yönde ilerlediği, ülkelerin hadis araştırmalarına ne oranda katkı sunduğu, alanda etkin olan yazar, kurum, ülkelerin kimler ve neler olduğu vb. sorular çerçevesinde bibliyometrik verilere dayalı cevaplar aranacaktır.

Bibliyometrik analizler, büyük hacimli bilimsel verileri araştırmak ve analiz etmek için son yıllarda popüler hale gelmiş bir yöntemdir.¹ Bilimsel veri tabanları henüz yaygınlaşmamışken belirli bir alandaki çalışmalar ulaşmak için çok faydaları olan biyografik çalış-

1 Naveen Donthu vd., "How to Conduct a Bibliometric Analysis: an Overview and Guidelines", *Journal of Business Research* 133 (2021), 285.

maların yerini son yıllarda bibliyometrik analizler almıştır.² Bibliyometrik analizler aracılığıyla araştırmacılar, alanında çalışan diğer bilim insanlarının ürettiği veriler aracılığıyla görüşlerini ifade edebilir.³ Bu tür analizlerin temel mantığı belirli bir konu alanı içindeki literatürün tanımlanmasıdır.⁴ Bibliyometrik incelemeler farklı disiplin türlerine göre çeşitlilik arz ediyor olsa da⁵ her hâlükârda belirli bir alandaki bilimsel çıktılarının verimliliğini değerlendirebilmek bu tür analizlerle mümkün olur.⁶ Bibliyometrik analizlerle belirli bir alandaki bilimsel çıktılarının geçmişini gözlemek mümkün olduğu gibi diğer taraftan göstergeleri aracılığıyla gelecekteki araştırma alanlarının geliştirilmesine olanak tanır.⁷ Bu suretle araştırma alanları içerisindeki bilimsel çıktılarının ve teknolojinin izlenmesi için bir referans noktası teşkil eder.⁸ Kısacası bibliyometri, üretilen bilimsel yayınların yayılımını ölçmek ve niceliksel bir analizini ortaya koymak için başvurulan bir yöntemdir.⁹ Çeşitli alanlardaki uygulamalarıyla meşru bir bilimsel araç olarak son zamanlarda ün kazanmıştır.¹⁰ Öyle ki artık neredeyse her araştırma alanına yönelik bir bibliyometrik analiz çalışmasına rastlamak mümkündür. Bilgi yönetimi,¹¹ Tsunami,¹² eczacılık,¹³ sosyal girişimcilik¹⁴ ve Koronavirüs (COVID-19),¹⁵ gibi yüzlerce araştırma alanında kaleme alınmış makalelerin bibliyometrik analizleri çıkarılmıştır. Google Scholar veri tabanında “bibliometric analysis” anahtar kelimesiyle arama yapıldığında en çok atıf alan bir makalede¹⁶, yıllara göre bibliyometrik çalışmaların dağılımı çıkarılmış ve söz konusu araştırma yönteminin dünyada ne denli ilgi gördüğünü gözler önüne sermiştir:

- 2 Danica Zeleznik vd., “a Bibliometric Analysis of the Journal of Advanced Nursing 1976-2015”, *Journal of Advanced Nursing* 73/10 (2017), 2409.
- 3 Ivan Zupic - Tomaž Čater, “Bibliometric Methods in Management and Organization”, *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429.
- 4 Ole Ellegaard - Johan A. Wallin, “the Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is the Impact?”, *Scientometrics* 105 (2015), 1810.
- 5 Ole Ellegaard, “The Application of Bibliometric Analysis: Disciplinary and User Aspects”, *Scientometrics* 116 (2018), 182.
- 6 Hamit Derviş, “Bibliometric Analysis using Bibliometrix an R Package”, *Journal of Scientometric Res.* 8/3 (2019), 157.
- 7 Magaly Gaviria-Marin vd., “Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: a Bibliometric Analysis”, *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1657.
- 8 Éline Gauthier, *Bibliometric Analysis of Scientific and Technological Research: a User's Guide to the Methodology* (Kanada: Science and Technology Redesign Project, 1998) 9.
- 9 Éric Archambault - Étienne Vignola Gagné, *The Use of Bibliometrics in the Social Sciences and Humanities*, (Montreal: Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), 2004), 1-2.
- 10 Ellegaard - Wallin, “the Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is the Impact?”, 1810.
- 11 Yinian Gu, “Global Knowledge Management Research: a Bibliometric Analysis”, *Scientometrics* 61/2 (2004), 171-190.
- 12 Wen-Ta Chiu - Yuh-Shan Ho, “Bibliometric Analysis of Tsunami Research”, *Scientometrics* 73/1 (2007), 3-17.
- 13 Michael E.D. Koenig, “a Bibliometric Analysis of Pharmaceutical Research”, *Research Policy* 12/1 (1983), 15-36.
- 14 Andrea Rey-Martí vd., “A bibliometric analysis of social entrepreneurship”, *Journal of Business Research* 69/5 (2016), 1651-1655.
- 15 Hojat Dehghanbanadaki vd., “Bibliometric analysis of global scientific research on Coronavirus (COVID-19)”, *Medical Journal of The Islamic Republic of Iran* 23 (2020), 34-51.
- 16 Gauthier, *Bibliometric Analysis of Scientific and Technological Research: a User's Guide to the Methodology*, 9.



Grafiğin verilerine göre 2005 yılında 170 olan bibliyometrik analiz makale sayısı 2020’de 1950’ye çıkmıştır. Buna göre 15 yılda yaklaşık 12 kat bir artış söz konusudur. Bu da yıllık %67’lik bir artış hızına tekabül etmektedir.

Söz konusu araştırma yöntemi Türkiye’de de epey bilgi görmüştür. Türk akademisinde; işyeri şiddeti,¹⁷ öz-kontrol,¹⁸ kömürlü termik santraller,¹⁹ tarım turizmi,²⁰ ebelik,²¹ eğitimde yapay zekâ kullanımı,²² Türkçe eğitimi,²³ kadına yönelik şiddet,²⁴ yazma becerisi,²⁵ İslami bankacılık,²⁶ okuma,²⁷ uzamsal düşünme,²⁸ Mevlâna Celâleddin Rumî,²⁹ Yunus Emre,³⁰ vb.

- 17 Fatih Seyran, “İşyeri Şiddeti Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi,” *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 17/36 (2021), 2868-2889.
- 18 Özlem Akbulut Dursun, “Öz-Kontrol Üzerine Bibliyometrik Analiz,” *Uluslararası Güncel Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2022), 32-38.
- 19 Nagihan Ersoy - İsmail Ekmekçi, “Bibliyometrik Yaklaşımla Kömürlü Termik Santraller Konusunun Analizi,” *Dünya Multidisipliner Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2023), 136-151.
- 20 Makbule Civelek - Levent Karadağ, “Tarım Turizmi Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi” *Turizm Akademik Dergisi* 7/2 (2020), 145-164.
- 21 Hacer Yalnız Dilcen - Filiz Kantek, “Ebelik Alanındaki Yüksek Lisans Tezlerinin Bibliyometrik Analizi”, *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 9/4 (2020), 357-364.
- 22 Hamza Polat vd. “A Bibliometric Analysis of Research on ChatGPT in Education”, *International Journal of Technology in Education (IJTE)* 7/1 (2024), 59-85.
- 23 İzzet Şeref - Beytullah Karagöz, “Türkçe Eğitimi Akademik Alanına İlişkin Bir Değerlendirme: Web Of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik İnceleme”, *Journal of Language Education and Research* 5/2 (2019), 213-231.
- 24 Okan Koç, “Web of Science Üzerinde İndekslenen Kadına Yönelik Şiddet Araştırmalarına Bibliyometrik Bir Bakış”, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 21 (2020), 19-35.
- 25 Beytullah Karagöz - İzzet Şeref, “Yazma Becerisiyle İlgili Makaleler Üzerine Bir İnceleme: Web Of Science Veri Tabanında Eğilimler”, *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 8/1 (2020), 67-86.
- 26 Fatih Akbaş vd., “Web of Science Core Collection Veri Tabanında İslami Bankacılık ile İlgili Yapılan Makalelerin Bibliyometrik Analizi”, *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12/23 (2021), 56-78.
- 27 Beytullah Karagöz - İzzet Şeref, “Okuma Alanındaki Araştırmaların Bibliyometrik Özellikler Açısından İncelenmesi”, *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 7/3 (2019), 781-799.
- 28 Deniz Kaya - Bahar Dinçer, “Web Of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analiz: Uzamsal Düşünme, Uzamsal Görselleştirme Ve Uzamsal Yetenek”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/1 (2023), 174-201.
- 29 İzzet Şeref - Beytullah Karagöz, “Scopus Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Mevlâna Celâleddin Rumî Üzerine Yapılan Araştırmalar”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2019), 298-313.
- 30 Beytullah Karagöz - İzzet Şeref, “Yunus Emre ile İlgili Araştırmaların Bibliyometrik Analizi”, *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/27, (2019),123-141.

onlarca konuda yayımlanmış makalelerin bibliyometrik analizleri yapılmıştır.

Dünyada bibliyometrik analiz çalışmalarına gösterilen ilginin büyük olduğu İslami ilimler alanı araştırmacılarının da dikkatini çekmiştir. Buna binaen İslami sigortacılık³¹ din eğitimi,³² zekat³³ vb. konu çerçevesinde oluşmuş literatürün analizleri yapılmıştır.

Buraya kadar bahsedilenler bu çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Zira dünyada hadis alanında kaleme alınan ve Web of Science veri tabanında taranan hadis konulu araştırma makaleleri, nicelik olarak 500'den fazla bir sayıya ulaştığı hâlde bu makalelerin bibliyometrik analizinin henüz yapılmadığı gözlemlenmiştir. Bu çalışmanın amacı böyle bir analizi ortaya koymaktır.

1. Araştırmanın Problemi

Bu çalışmanın hareket noktası dünyadaki hadis konulu araştırma makalelerinin bibliyometrik görünümünün ne olduğuna dair entelektüel bir meraktır. Alanda böyle bir çalışmanın daha önce yapılmadığı gözlemlenmiş ve şu soruların cevapları aranmıştır:

Dünyada hadis konulu kaç makale yazılmıştır ve bu makalelerin yıllara göre dağılımı nasıldır? Hadis konulu makalelerin ülkelere göre dağılımı nasıldır ve hangi ülkeler bu konuda en üretken durumdadır? Dünyada hadis konulu araştırma makaleleri yayımlanmasında hangi dergiler ve kurumlar öncü durumdadır? Dünyada atıf alma bakımından hangi yazarlar, dergiler ve ülkeler öne çıkmaktadır? Bu makalenin başlıkları bu sorulara verilecek cevaplar doğrultusunda şekillenecektir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu makalede nicel veriler kullanılmıştır. Sadece verileri ortaya koyarak yorumsuz bırakmanın böyle bir makale için uygun olmadığı düşünülmüştür.

2.1. Araştırma Modeli

Bu araştırmada esas itibarıyla betimsel araştırma modelinde desenlenmiş bir çalışmadır. Var olan bir olayı nicel yahut nitel açıdan betimleyen bu araştırma türüne dayalı olarak³⁴ çalışmada WOS veri tabanından çekilen verilen herhangi bir müdahalede bulunulmaksızın doğrudan çalışmaya aktarılmıştır. Bu suretle hadis alanındaki çalışmalara ait genel durum bibliyometrik göstergeler ışığında yansıtılmak istenmiştir.

2.2. Veri Toplama Süreci

Çalışmada esas alınan bibliyometrik veriler Clarivate Analytics tarafından üretilen WOS veri tabanından alınmıştır. Söz konusu veri tabanının bilim dünyasının en saygın bilimsel

31 Fatih Konak - Yasemin Demir, "İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 11-46.

32 Adem Güneş, "Akademik Dergilerde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)", *Türkiye Din Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 199-222.

33 Siti Maziah Ab Rahman, "Bibliometric Analysis of Zakat Research in Scopus Database", *International Journal of Zakat* 6/1 (2021), 13-24.

34 James Mc Millan - Sally Schumacher, *Research in Education: a Conceptual Introduction* (Boston and Toronto: Little Brown, 1984), 26.

atıf tarama ve analitik bilgi platformlarından olduğu izahattan varestedir. Hadis alanındaki çalışmalara ulaşabilmek için mezkûr veri tabanında çevrimiçi bir tarama yapılmıştır. Web of Science veri tabanında anahtar sözcük olarak “hadith” girilmiş ve arama yapılmıştır. İlgili anahtar kelime ile toplam 610 sonuç tespit edilmiştir. Bunlardan 534 tanesinin araştırma makalesi olduğu görülmüştür. WOS çekirdek koleksiyonu hadis ile ilgili literatürde çıkan sonuçlarda 2005 yılı öncesi çok az sayıda makale olduğu görülünce 2005 öncesi tarih makaleleri araştırma kapsamı dışında bırakılmış ve geriye kalan 2005-2023 arası 501 araştırma makalesi araştırmanın veri setini teşkil etmiştir.

2.3. Veri Analizi

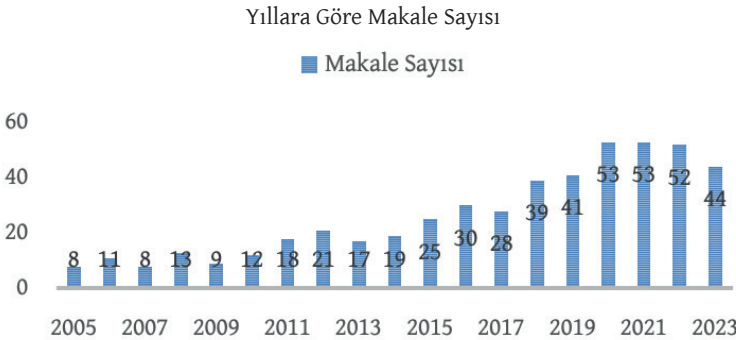
Araştırmada veri analizi için bibliyometriden yararlanılmıştır. Çalışmanın giriş kısmında bibliyometrik çalışmaların tanım, yöntem ve amaçlarından bahsedildiği için burada tekrar örnek vermeye gerek duyulmamıştır. Bu çalışmanın veri analizinde şöyle bir yöntem izlenmiştir. WOS veri tabanından “hadith” anahtar kelimesiyle yapılan taramada sonuçların bibtex çıktısı alınmış ve bu çıktı çalışmanın veri setini teşkil etmiştir. Çalışmada veri analizindeki pratikliğinden dolayı *bibliometrix* yazılımı kullanılmıştır.³⁵ Araştırma veri setini teşkil eden bibtex çıktısı Biblioshiny programına uyumlu R programlama dili üzerinden bibliometrixte aktarılmıştır.

Çalışmada özellikle Türk hadis araştırmacılarına önerilerde bulunma amacı olduğu için kimi verilerden sonra yönlendirici izahlarda bulunulmuştur. Makalede hadis konulu makale yayımlayan yazar, dergi, kurum ve ülkelere ait performans analizi ve bilim haritalama amaçlandığı için başlıklandırma bu bibliyometrik göstergeler esas alınmıştır.

3. Bulgular

3.1. Makalelerin Yıllara Göre Dağılımı

Hadis alanında 2005-2023 yılları arasında yayımlanmış 501 makalenin dağılımı incelendiğinde grafiksel görüntü şu şekildedir:



Yukarıdaki sayısal verilere bakıldığında hadis araştırmalarının yıldan yıla istikrarlı bir artış içerisinde olduğu görülmektedir. Bu artış bir taraftan hadis alanında çalışan akademis-

35 Massimo Aria – Corrado Cuccurullo, “Bibliometrix: an R-Tool for Comprehensive Science Mapping Analysis”, *Journal Of Informetrics* 11/4, (2017), 959-975.

yenilerin sayısı, diğer taraftan da Web of Science veri tabanı tarafından taranan ilahiyat dergilerinin sayısı ile alakalı olmalıdır. Zira aşağıda gelen başlıklarda da görüleceği üzere hadis alanında nicel olarak en yüksek makale sayısı Türk ilahiyat dergilerinde yayımlanmıştır.

Bu grafiğe göre 2005-2023 yılları arası hadis çalışmalarında 2015 ve sonrası itibariyle büyük bir ivme kazanmıştır. Sadece 2022 yayımlanan makale sayısı ilk beş yıldaki makale sayısından fazladır.

3.2. En Sık Kullanılan Anahtar Kelimeler

Akademik bir makalenin öz kısmından sonra girilen anahtar kelimeler çalışmaya erişim açısından son derece önemli olup yazınsal alanda çalışmanın adeta ayak izlerini taşımaktadırlar. Yapılan çalışmaya veri tabanlarında ulaşılabilmesinin en etkin yolu anahtar kelimelerdir. Bu bakımdan makalelerde uygun anahtar kelimelerin nasıl seçileceği hususunda müstakil çalışmalar dahi yapılmaktadır. Anahtar sözcükler, okuyucu nezdinde bilimsel makalelerin ilk izlenimleri, kimliği yahut vitrini mesabesindedir.³⁶ Hatta bu çalışmanın veri setini oluşturan ilk nüve ‘‘hadith’’ anahtar kelimesi olmuştur. 2005-2023 hadis makaleleri taramasına bakıldığında makalelerde sık kullanılan anahtar kelimelerin görseli aşağıda şöyle şekillenmiştir:



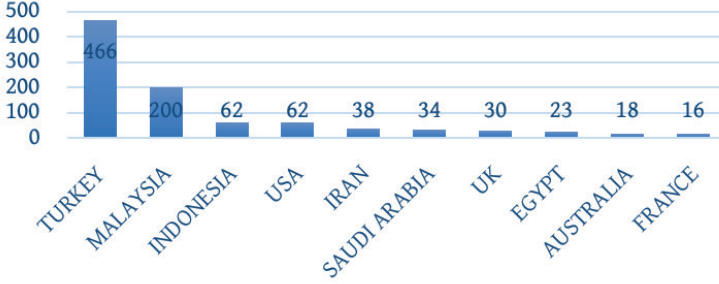
Yukarıdaki görsele bakıldığında doğal olarak en sık kullanılan anahtar kelimeler hadith olmuştur. Bunun dışında araştırmacıların belirli bir konu ekseninde hadis araştırmalarını tercih ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin; hadislerde sağlık, hadisler ve feminizm, hadisler ve Hristiyanlık vb. çalışmaların ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Açıkçası gördüğümüz kadarıyla hadis araştırmalarında belirli bir eser ve müellifin incelenmesi, rivayetlerin değerlendirilmesi ve tek hadis çalışmalarından sonra en çok ilgi gören hadis araştırmaları belirli bir konu ekseninde kaleme alınan makalelerdir. Bu durum en sık kullanılan anahtar sözcüklere de yansımıştır.

3.3. En Çok Yayın Yapan Ülkeler

Bu çalışmada yıllar içerisinde hadis konulu araştırmaların yıllık %9,93'lük bir oranla artış kaydettiği gözlemlenmiştir. Bu artışta belli başlı ülkelerin katkısı bulunmaktadır. Aşa-

36 Ayşenur Turan - Gülümser Dolgun, ‘‘Bilimsel Araştırma Makalelerinde Başlık, Özet, Anahtar Kelimeler ve Yazar Bilgilerinin Yazılımı’’, *Journal of Education and Research in Nursing* 18/1 (2021), 77.

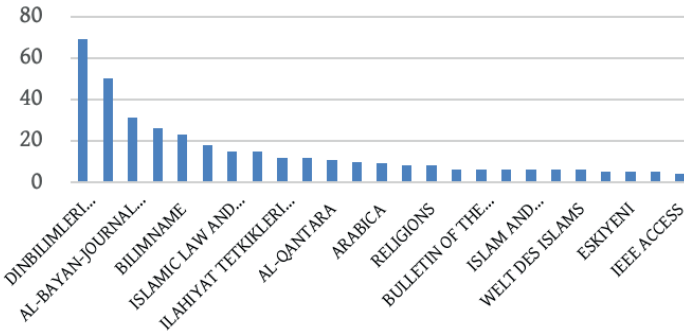
ğdaki grafikte bu çalışmalardaki ülkelerin katkıları görünmektedir:



2005-2023 yılları arasındaki hadis konulu makale üretiminde ülkelerin katkılarını gösteren yukarıdaki grafik Türk menşeli bilimsel etkinliğin oldukça yüksek olduğunu göstermesi bakımından sevindiricidir. Ancak burada şunun altını mutlaka çizmek gerekir ki bugün itibarıyla Türk ilahiyat dergilerinin 11 tanesi ESCI indeksi tarafından dizinlenmektedir. Hâlbuki Katar dışında, Suudi Arabistan ve Mısır gibi İslami ilimler alanında yıllardır bilimsel çalışmalar yürüten ülkelerin dergilerinin hiç birisi ESCI gibi bir indeks tarafından taranmamaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki grafik, nitelikli ilahiyat dergilerine sahip olmasıyla Türk ilahiyatlarının akademik yayıncılık alanındaki başarısını tescil etmektedir denilebilir.

3.4. En Çok Hadis Makalesi Yayımlayan Dergiler

Bir önceki başlıkta söz konusu yıl aralığında en çok hadis konulu makale yayımlayan ülkenin Türkiye olduğu görüldü. Dolayısıyla en çok hadis eksenli bilimsel makale yayımlayan dergilerin de Türk dergileri olduğu sonucu anlaşılacaktır. Aşağıdaki grafikte Türk ilahiyat dergilerinin hadis araştırmaları alanındaki katkısı görülecektir:

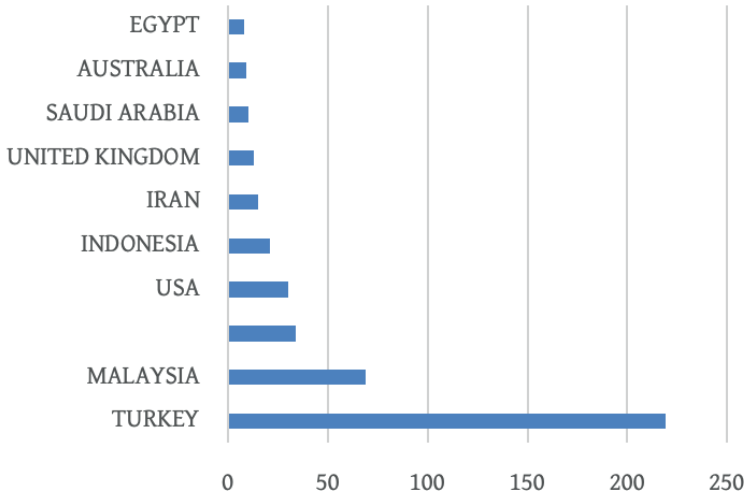


Yukarıdaki grafikte en fazla hadis makalesi yayımlayan 25 derginin rakamları yansıtılmıştır. Bu grafikte Türk ilahiyat dergilerinin yoğunluğuyla göz doldurduğu açıktır. 25 derginin içerisinde 9'u Türk ilahiyat dergileridir. Ancak şu var ki Türk ilahiyat dergileri arasında hadis alanındaki çalışmalarıyla bilinen ve istikrarlı yayıncılık sergileyen akademik dergiler vardır. Bu dergilerdeki hadis makale sayıları yukarıdaki Türk dergilerinin makale sayısının

dan kat kat fazla olduğu halde ESCI gibi dizinler tarafından taranmadığı için grafiğe dahil olamamışlardır. Bu husus çalışmanın öneriler kısmında dile getirilecektir.

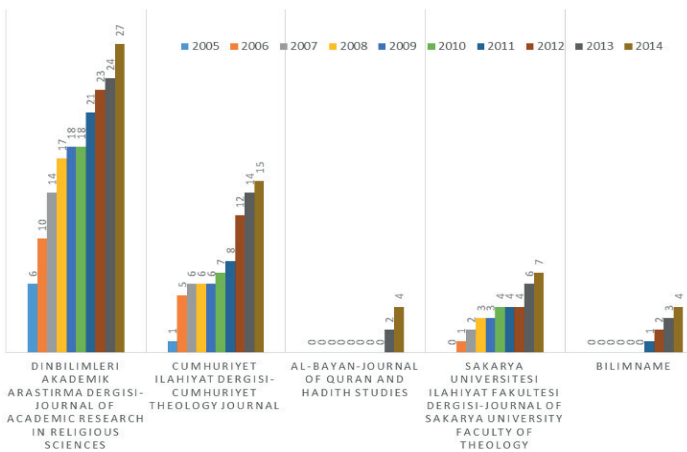
3.5. En Çok Hadis Makalesi Yayımlayan Yazarların Ülkeleri

Yukarıdaki grafikten en çok hadis makalesi yayımlayan dergilerin Türk ilahiyat dergileri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu dergilerde makale yayımlayan yazarlar da Türkiye'ye ait araştırmacılar mıdır? Web of Science verileri bu soruya güçlü bir şekilde evet demektedir:



3.6. Yıllara Göre En çok Makale Yayımlayan Dergilerin Kıyaslaması

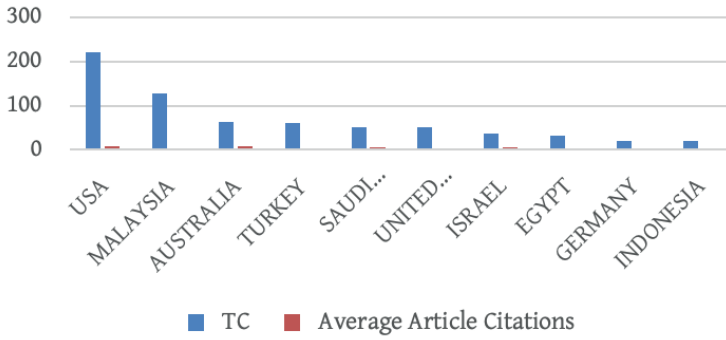
Aşağıdaki grafikte de en çok hadis konulu makale yayımlayan 5 dergiye ait yıl kıyaslaması yapılacaktır. Bu grafik dergilerin yıl bazında hadis çalışmalarına daha geniş bir perspektiften bakma imkânı sunmaktadır:



Yukarıdaki grafiğin verileri hadis araştırmaları konusunda *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*'nin hadis alanında dominant etkisi olduğunu açıkça göstermektedir. Zira 10 yıl boyunca alanda en çok katkısı olan dergi olmuştur. Grafiğin 2005-2014 arası sınırlı tutulması sayfa yapısı ve grafik boyutlarının ancak bu kadarını verimli yansıtabildiği içindir.

3.7. En Sık Atıf Alan Ülkeler

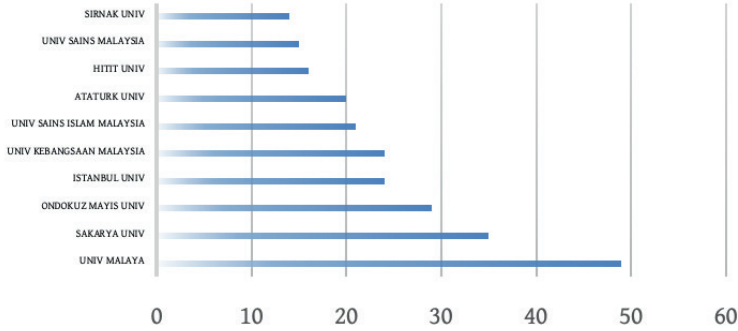
Aşağıdaki grafikte çalışmalarını en çok atıf alan makalelerin ait oldukları ülkelere ait bir döküm paylaşılacaktır. Bu grafikteki veriler alanda etkisi olan nitelikli yayınlar yapmanın önemini ortaya koyması bakımından anlamlıdır.



Bu grafikteki verileri dikkatli bir şekilde okumak ve anlamlandırmak gerekmektedir. Bu veriler ışığında Amerika menşeli çalışmaların sayıca az olmasına rağmen atıf alma konusunda çok daha iyi bir konumda olduklarını göstermektedir. Yayın sayısı bakımından açık ara 1. sırada yer bulan Türkiye, çalışmalarının alan içerisindeki tanınırlık ve kaynak olma bakımından 4. sıraya gerilemiştir. Yayın sayısı bakımından Türkiye'nin gerisinde yer alan Malezya ve hatta çok gerisinde olan Avusturalya atıf parametresinde öne çıkmıştır. Bu sonuca götüren etkenlerin başında büyük olasılıkla dil faktörü bulunmaktadır. ESCI dizinde taranan dergilerde makale yayımlatan Türk ilahiyatçıların, makalelerini çoğunlukla Türkçe kaleme aldıkları için alan içerisine yeterli düzeyde tanınırlığa sahip olamadıkları söylenebilir.

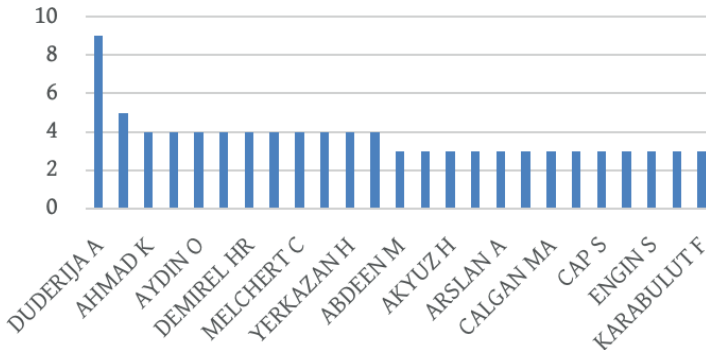
3.8. En Çok Yayın Yapan Üniversiteler

Yayınların niceliğinden bahseden yukarıdaki bazı başlıkları gördükten sonra en çok yayın yapan kurumların bulunduğu ülkenin Türkiye ve Malezya üniversiteleri olacağı anlaşılacaktır. Türkiye, bir bütün olarak her ne kadar hadis makalelerinde önde olsa da tek bir üniversite bazında akademik üretkenlik Malaya Üniversitesi'ne aittir. Onu ikinci olarak Sakarya Üniversitesi takip etmektedir. Aşağıdaki grafik, bu iki ülkenin hangi üniversitelerin hadis araştırmaları konusunda öncü olduğunu gösterecektir:



3.9. En Çok Hadis Makalesi Yayımlayan Yazarlar

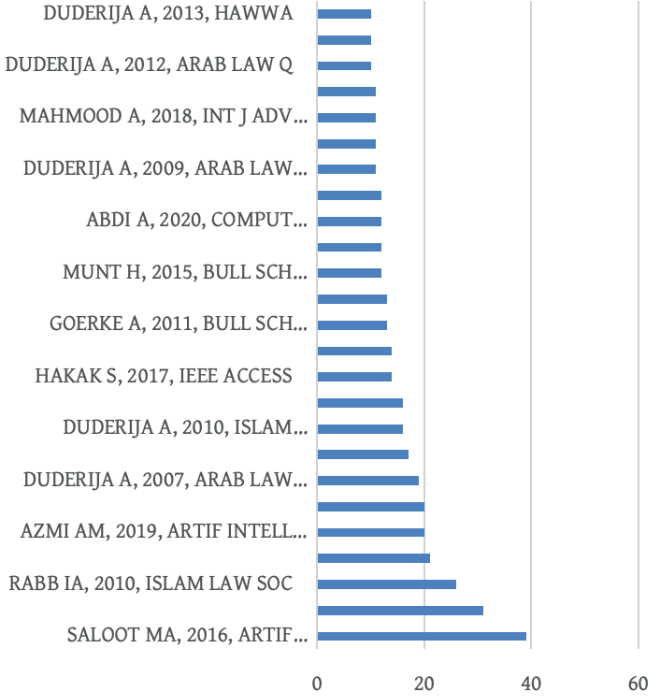
Aşağıdaki grafikte hadis alanında en çok çalışması olan 25 akademisyene ait isim ve makale sayısı bilgileri verilecektir:



Bu grafikte birincilik 9 makale ile Avustralya Griffith Üniversitesi İslam Araştırmaları öğretim üyesi Adis Duderija'ya aittir. 25 kişiden oluşan bu grafikte 16 yazarın Türk olduğu görülmektedir.

3.10. En Çok Atıf Alan Yazarlar

Yukarıdaki başlıklardan birinde hadis makalesi yazarlığında Türk akademisyenlerin dünyada tartışmasız ilk sırada yer aldıklarını; fakat alandaki diğer akademisyenlerin çalışmalarına kaynak olma bakımından pek de tatmin edici bir düzeye çıkmadıklarından bahsedilmişti. Burada hadis alanındaki çalışmalarda en çok atıf alan yayınlar listesinde görülecek ki listeye Türk ilahiyatçılarından birinin dahi makalesi girememiştir.



Sonuç

Bibliyometrik analiz çıktılarının en yararlı taraflarından birisi de araştırma alanına kimin ne kadar katkıda bulunduğu panoramik bakabilmektir. Bu çalışma ile dünyadaki hadis araştırmaları sahasına Türk ilahiyatçıların büyük bir katkı sunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmada hadis konulu araştırma makaleleri çerçevesinde elde ettiğimiz nicel verilerden yola çıkarak şunları rahatlıkla söylememiz mümkündür. Dünyada hadis alanında yapılan akademik çalışmalara sayısal açıdan en çok katkı sunan ülke Türkiye'dir. Bundan sonra sırayı Müslüman çoğunluğa sahip Malezya takip etmektedir. İlk iki sırayı Müslüman ülkelerin takip etmesi hadis araştırmaları açısından oldukça makuldür. Ancak üçüncü ve dördüncü sırada yer alan iki ülkeden birisi Endonezya diğeri ise Amerika Birleşik Devletleri'dir. Buna göre Amerika'da hadis konulu kaleme alınan makale sayısı dünyanın en çok Müslüman bulunan ülkelerinden olan Endonezya ile aynı olması ilginçtir. Ancak çalışmada da ifade edildiği gibi bu, ABD'de yapılan hadis araştırmalarının diğer Müslüman ülkelerin İslami İlimlerin fakültelerindeki çalışmalardan daha fazla olduğunu göstermemektedir. Ancak rakamlar arasındaki büyük fark, WOS veri tabanında taranan dergilerde yayın yapmanın önemini ortaya koymaktadır. Ülke bazındaki sıralama dergiler açısından da farklı değildir. En çok hadis makalesi yayımlayan dergiler Türkiye'ye aittir. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi ve Cumhuriyet İlahiyat Dergisi hadis alanında dünyada öncü durumdadır. Bunu üçüncü sırada BRILL yayınlarından olan Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies dergisi takip etmektedir. Yapılan yayınlara atıf alma bakımından Türk ilahiyatçıların nicel başarısı aynı orandadır denilemez. Zira bu konuda ilk üç Amerika, Malezya ve Avus-

turalya arasında paylaşılmıştır. Burada yayın dilinin İngilizce olmasının büyük bir etken olduğu açıktır. Zira Türk dergilerinde yayın yapan hadis araştırmacılarının İngilizce yayın yapmakta istekli olmadıkları bilinmektedir. Atıf sıralamasına bakıldığında Müslüman ülkelerdeki hadis araştırmacılarının gerilerde kaldığı grafikten anlaşılmaktadır. Kurum bazında yayın sayısına bakıldığında ise dünyada en çok hadis makalesi yayımlayan kurumun Malezya'daki Malaya Üniversitesi ve ilk 10'daki 6 üniversitesinin de Türk üniversiteleri olduğu gözlemlenmiştir. Bunu dışındaki tespitlerle ilgili olarak veriler zaten metin içerisinde mevcut olduğu için burada özet mahiyetinde tekrar etmeye gerek görülmemiştir. Ancak burada önemli bir hususa işaret etmek gerekmektedir. Türk ilahiyatçıları hadis alanında çok yayın yapmasına rağmen yurt dışındaki yayınlardan atıf alamamaktadır. Bunun en büyük hatta tek sebebi kanaatimizce makalelerin Türkçe yazılmış olmasıdır. Nitekim Web of Science veri tabanındaki makalelerin %90 civarında bir oranın İngilizce olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Türk hadis araştırmacılarının en azından bazı araştırma makalelerini İngilizce kaleme almasının Türk ilahiyatlarının uluslararası düzeyde tanınma ve atıf almasına mutlaka katkı sunacaktır. Diğer taraftan Web of Science veri tabanı Türkiye'den on civarında derginin makalelerini taramaktadır. Türkiye'de en azından ESCI dizinin tarama alanına girmiş dergilerin makaleleri dışında herhangi bir makalenin söz konusu veri tabanında görüntülenmesi mümkün değildir. Bu açıdan Türk ilahiyat dergilerinin ESCI dizin tarafından taranmak için gerekli alt yapı hazırlıklarını bir an evvel tamamlaması uluslararasılaşma yolunda elzem bir adımdır.

Extended Abstract

The two main sources of legislation in Islam are the Qur'an and the Sunnah. Accordingly, the rules of law should be based first on the verses and then on the hadiths. The importance attached to the hadiths was manifested in the first centuries through efforts such as compiling and classifying the hadith. As a result, countless works have been written in the Islamic literature within the framework of the science of hadith. Hadith is probably one of the most crowded sub-disciplines under the umbrella of Basic Islamic Sciences in the faculties of theology/Islamic Sciences/Sharia in Islamic countries. Today, it can be said that the number of articles on hadith all over the world has reached a quantity that requires a descriptive analysis. However, it has been observed that although the number of research articles on hadith written in the field of hadith in the world and scanned in the Web of Science database has reached more than 500, bibliometric analysis of these articles has not yet been conducted. The aim of this study is to present such an analysis. Every institution that has an Islamic research center/institute/faculty, especially the academies of Turkey and Malaysia has written articles on hadith, although not as much as socio-political issues. In this study, a quantitative analysis of the hadith articles was conducted. In this way, answers based on bibliometric data have been sought within the framework of questions such as the direction in which the research in the field is progressing, to what extent countries contribute to hadith research, who and what are the authors, institutions and countries that are active in the field. The questions that the research traces are as follows: How many articles have been written on hadith in the world and how is the distribution of these articles according to years? What is the distribution of articles on hadith by country and which countries are the most productive in this field? Which journals and institutions are pioneers in publis-

hing research articles on hadith in the world? Which authors, journals and countries stand out in terms of citation in the world? The following findings were obtained in the study: Turkey is the country that contributes the most numerically to the academic studies in the field of hadith in the world. This is followed by Malaysia, which has a Muslim majority. One of the two countries ranked third and fourth is Indonesia and the other is the United States of America. Accordingly, it is interesting that the number of articles written on hadith in the United States is the same as in Indonesia. However, as stated in the study, this does not mean that hadith research in the United States is higher than that in the faculties of Islamic sciences in other Muslim countries. However, the large difference between the figures demonstrates the importance of publishing in journals indexed in the WOS database. The ranking by country is no different for journals. The journals publishing the most hadith articles belong to Turkey. Journal of Religious Sciences Academic Research and Cumhuriyet Journal of Theology are the leading journals in the field of hadith in the world. This is followed by Al-Bayan, a BRILL publication, in third place: Journal of Qur'an and Hadith Studies, a BRILL publication. It cannot be said that the quantitative success of Turkish theologians is at the same rate in terms of citing their publications. In this regard, the top three are shared between the USA, Malaysia and Australia. It is clear that the English language of publication is a major factor here. It is known that hadith researchers publishing in Turkish journals are not willing to publish in English. When we look at the citation ranking, it is clear from the graph that hadith researchers in Muslim countries are lagging behind. However, it is necessary to point out an important issue here. Although Turkish theologians publish a lot in the field of hadith, they do not receive citations from publications abroad. In our opinion, the biggest or even the only reason for this is that the articles are written in Turkish. As a matter of fact, it is known that around 90% of the articles in the Web of Science database are in English. In this respect, Turkish hadith researchers writing at least some of their research articles in English will definitely contribute to the international recognition and citation of Turkish theology. On the other hand, the Web of Science database searches the articles of about ten journals from Turkey. It is not possible to find any articles from Turkey other than the articles of journals that are at least included in the ESCI index.

Kaynakça | References

Ab Rahman, Siti Maziah. "Bibliometric Analysis of Zakat Research in Scopus Database". *International Journal of Zakat* 6/1 (2021), 13-24.

Akbaş, Fatih vd. "Web of Science Core Collection Veri Tabanında İslami Bankacılık ile İlgili Yapılan Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Bartın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12/23 (2021), 56-78.

Archambault, Éric – Gagné, Étienne Vignola. *The Use of Bibliometrics in the Social Sciences and Humanities*. Montreal: Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), 2004.

Aria, Massimo – Cuccurullo, Corrado. "Bibliometrix: an R-Tool for Comprehensive Science Mapping Analysis". *Journal Of Informetrics* 11/4, (2017), 959-975.

Chiu, Wen-Ta – Ho, Yuh-Shan. "Bibliometric Analysis of Tsunami Research". *Scientometrics* 73/1 (2007), 3-17.

Civelek, Makbule – Karadağ, Levent. "Tarım Turizmi Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi". *Turizm Akademik Dergisi* 7/2 (2020), 145-164.

Dehghanbanadaki, Hojat vd. "Bibliometric analysis of global scientific research on Coronavirus (COVID-19)". *Medical Journal of The Islamic Republic of Iran* 23 (2020), 34-51.

Derviş, Hamit. "Bibliometric Analysis using Bibliometrix an R Package". *Journal of Scientometric Res.* 8/3 (2019), 156-160.

Dilcen, Hacer Yalnız - Kantek, Filiz. "Ebelik Alanındaki Yüksek Lisans Tezlerinin Bibliyometrik Analizi". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 9/4 (2020), 357-364.

Donthu, Naveen vd. "How to Conduct a Bibliometric Analysis: an Overview and Guidelines", *Journal of Business Research* 133 (2021), 285-296.

Dursun, Özlem Akbulut. "Öz-Kontrol Üzerine Bibliyometrik Analiz". *Uluslararası Güncel Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2022), 32-38.

Ellegaard, Ole – Wallin, Johan A. "the Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is the Impact?". *Scientometrics* 105 (2015), 1809-1831.

Ellegaard, Ole. "The Application of Bibliometric Analysis: Disciplinary and User Aspects". *Scientometrics* 116 (2018), 181-202.

Ersoy, Nagihan – Ekmekçi, İsmail. "Bibliyometrik Yaklaşımla Kömürlü Termik Santraller Konusunun Analizi". *Dünya Multidisipliner Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2023), 136-151.

Gauthier, Éline. *Bibliometric Analysis of Scientific and Technological Research: a User's Guide to the Methodology*. Kanada: Science and Technology Redesign Project, 1998.

Gu, Yinian. "Global Knowledge Management Research: a Bibliometric Analysis". *Scientometrics* 61/2 (2004), 171-190.

Güneş, Adem. "Akademik Dergilerde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)". *Türkiye Din Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 199-222.

Karagöz, Beytullah – Şeref, İzzet. “Okuma Alanındaki Araştırmaların Bibliyometrik Özellikler Açısından İncelenmesi”. *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 7/3 (2019), 781-799.

Karagöz, Beytullah – Şeref, İzzet. “Yazma Becerisiyle İlgili Makaleler Üzerine Bir İnceleme: Web Of Science Veri Tabanında Eğilimler”. *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 8/1 (2020), 67-86.

Karagöz, Beytullah – Şeref, İzzet. “Yunus Emre İle İlgili Araştırmaların Bibliyometrik Analizi”. *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/27, (2019),123-141.

Kaya, Deniz – Dinçer, Bahar. “Web Of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analiz: Uzamsal Düşünme, Uzamsal Görselleştirme Ve Uzamsal Yetenek”. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/1 (2023), 174-201.

Koenig, Michael E.D. “a Bibliometric Analysis of Pharmaceutical Research”. *Research Policy* 12/1 (1983), 15-36.

Konak, Fatih – Demir, Yasemin. “İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 11-46.

Marin Magaly Gaviria vd. “Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: a Bibliometric Analysis”. *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1655-1687.

Mc Millan, James – Schumacher, Sally. *Research in Education: a Conceptual Introduction*. Boston and Toronto: Little Brown, 1984.

Okan, Koç. “Web of Science Üzerinde İndekslenen Kadına Yönelik Şiddet Araştırmalarına Bibliyometrik Bir Bakış”. *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 21 (2020), 19-35.

Polat, Hamza vd. “A Bibliometric Analysis of Research on ChatGPT in Education”. *International Journal of Technology in Education (IJTE)* 7/1 (2024), 59-85.

Rey-Martí, Andrea vd. “A bibliometric analysis of social entrepreneurship”. *Journal of Business Research* 69/5 (2016), 1651-1655.

Seyran, Fatih. “İşyeri Şiddeti Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 17/36 (2021), 2868-2889.

Şeref, İzzet – Karagöz, Beytullah. “Scopus Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Mevlâna Celâleddin Rumî Üzerine Yapılan Araştırmalar”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2019), 298-313.

Şeref, İzzet – Karagöz, Beytullah. “Türkçe Eğitimi Akademik Alanına İlişkin Bir Değerlendirme: Web Of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik İnceleme”. *Journal of Language Education and Research* 5/2 (2019), 213-231.

Turan, Ayşenur – Dolgun, Gülümser. “Bilimsel Araştırma Makalelerinde Başlık, Özet, Anahtar Kelimeler ve Yazar Bilgilerinin Yazılımı”. *Journal of Education and Research in Nursing* 18/1 (2021), 77-82.

Zeleznik, Danica vd. “a Bibliometric Analysis of the Journal of Advanced Nursing 1976-2015”. *Journal of Advanced Nursing* 73/10 (2017), 2407-2419.

Zupic, Ivan – Čater, Tomaž. “Bibliometric Methods in Management and Organization”. *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429- 472.

Dilbilgisinin Rivayet Lafızları Arasında Tercihe Etkisi: Dilci Şârih Tûribiştî Örneğinde Bir İnceleme

Zahir Aslan | 000-0001-6276-7686 | zahiraslan@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Öz

Dil kurallarının oluşumunda belli bir standarda ulaşmak uzun bir sürecin neticesinde ortaya çıkmıştır. Dil bilginleri, kuralların belirlenmesinde istişhâd kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerim ve klasik şiir üzerinde fikir birliğinde olurken, hadislerle istişhâd konusunda ise ihtilafa düşmüştür. Mana ile rivayet, senedde dile vakıf olmayan râvilerin varlığı ve istinsah hataları gibi etkenler bu ihtilafın temel dayanakları arasında gösterilebilir. Öte yandan temel gayesi hadislerin anlaşılması olan şerhler birçok konunun yanı sıra dil tahlillerine de yer vermiştir. Dile dair değerlendirmelerin yoğun olduğu hadis şerhlerinin dil açısından çalışılması rivayetlerin anlaşılmasına önemli katkı sunacaktır. Tûribiştî'nin kaleme aldığı el-Müyesser fî Şerhi Mesâbihi's-Sünne adlı şerh de Mesâbihu's-Sünne'de geçen rivayetlerin metinlerini bir dilci gibi tahkik etmiş, mukayeselerde bulunmuş ve detaylı açıklamalar yapmıştır. Bu çalışmada Tûribiştî'nin rivayet metinlerinde geçen kelimeleri/cümleleri nasıl tahlil ettiği, anladığı ve yorumladığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca yapılan değerlendirmelerin rivayet tercihine etkisi inceleme konusu edilmiştir. Müellif eserinde dilbilgisi ve hadis ilmine olan vukufiyetiyle önemli bir birikim ortaya koymuştur. Metinlerin dil açısından tahlilinde muhakkik bir metotla değerlendirmeler yapan müellif, görüldüğü kadarıyla çoğunlukla rivayet lafızlarının tercihinde nakli öncelemiştir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belagatı, Rivayet, Mesâbihu's-Sünne, el-Müyesser, Tûribiştî.

Atıf Bilgisi

Aslan, Zahir. "Dilbilgisinin Rivayet Lafızları Arasında Tercihe Etkisi: Dilci Şârih Tûribiştî Örneğinde Bir İnceleme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 55-72.

<https://doi.org/10.33718/tid.1443617>

Geliş Tarihi	: 27.02.2024
Kabul Tarihi	: 30.04.2024
Yayın Tarihi	: 30.06.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Impact of Grammar on Preference among Narrative Wordings: A Study on the Example of the Linguist Commentator al-Tūribishtī

Zahir Aslan | 000-0001-6276-7686 | zahiraslan@trabzon.edu.tr

Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Trabzon, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

Abstract

In the process of formation of language rules, reaching a certain standard has emerged as a result of an extended period. There is a consensus among linguists regarding the Qur'an and classical poetry being regarded as determining rules in *istishhād*. However, when it comes to *istishhād* with hadiths, various opinions and disagreements arise. Narration with meaning, narrators not having a gift for gab in a sanad and factors such as copying errors can be cited among the main reasons of this disagreement. On the other hand, the commentaries, whose main purpose is to understand the Hadith, also included linguistic analyses and many other topics. Examining the commentaries of Hadith, which involve a thorough linguistic analysis, from a linguistic perspective, will make a significant contribution to understanding the narratives. In the commentary written by al-Tūribishtī, entitled *al-Muyesser fī Sharh al-Masābih al-Sunnah*, he analyses the texts of the narrations in *al-Masābih al-Sunnah* like a linguist, makes comparisons and gives detailed explanations. This study examines also how al-Tūribishtī analyzes, understands, and interprets words or sentences in narratives. In addition, the effect of the evaluations on the narratives preference analyzed. The author he has made an important contribution with his knowledge of grammar and hadith. The author, employing a *muḥaqqiq* method in linguistic text analysis, predominantly prioritizes narration to prefer narrative expressions.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Riwāyah, al-Masābih al-Sunnah, al-Muyesser, Tūribishtī.

Citation

Aslan, Zahir. "The Impact of Grammar on Preference among Narrative Wordings: A Study on the Example of the Linguist Commentator al-Tūribishtī". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 55-72.

<https://doi.org/10.33718/tid.1443617>

Date of Submission : 27.02.2024

Date of Acceptance : 30.04.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Dilbilgisi kurallarının teşekkül sürecinde şiir ve ayetlerin istişhâd kaynağı olarak kullanılması Arap dili âlimleri tarafından kabul görmüştür. Ancak hadislerin dilbilgisi kurallarının belirlenmesinde istişhâd kaynağı olarak kullanılması ihtilaflı bir konudur. Şöyle ki; bazı âlimler hadislerin Hz. Peygamber'in sözü olması sebebiyle istişhâd kaynağı olabileceğini ifade etmiştir. Bazı âlimler de mana ile rivayetin caiz görülmesi ve hadis râvileri arasında Arapçaya hâkim olmayan kişilerin varlığı sebebiyle nakledilen metinlerin dilbilgisi kurallarının belirlenmesinde istişhâd kaynağı olamayacağını savunmuştur. Her iki tarafta da Arap dili alanında otorite kabul edilen âlimlerin varlığı mesele etrafında belli bir süre kati bir bakış açısını ortaya çıkarmıştır. Ancak zamanla muhakkik ilim ehli her iki cenahın iddia ve gerekçelerini göz önünde tutarak mutlak bakış açısının doğru olmayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre hadislerin dil kurallarının belirlenmesinde istişhâd kaynağı olabilmesi belirli şartlarda mümkündür.¹

Dil kurallarının belirlenmesinde hadislerle istişhâd tartışmalarının temel odağı, rivayetlerin aktarılması süreci üzerine yapılan değerlendirmelerdir. Râvilerin zaptı, Arapçaya hâkimiyeti, mana ile rivayet tartışmaları ve müstensihlerin metin üzerindeki tasarrufları tartışmaya sebep olan noktalardan bir kaçıdır. Hadislerin hayatın her alanı hakkında söz söylemesi ve Kur'an'dan sonraki temel teşrîf kaynağı olması âlimleri üzerinde konuşmaya ve yazmaya sevk etmiştir. Bu kaynakların/çalışmaların günümüze ulaşmasını sağlayan başlıca eserler de hadisler üzerine yazılan şerhler olmuştur. Hadis şerhlerinin yazılmasının odak noktasında Hz. Peygamber'in sözlerini izah etme gayreti yer alır. Ancak hadis şerhlerinin temel gayesi bu olsa da şârihin ilmî yetkinliği, yettiği çevre ve dinî-mezhebî görüşleri eserinin istikametini belirleyen temel parametrelerdir. Cerh-tadil, metin ve sened tenkidi gibi rivayet zincirini de ihtiva edecek şekilde teknik bilgilerin belli bir mantık çerçevesinde işlendiği eserler olan şerhler; hadisin anlamını, maksadını, hadisten istinbat edilecek hükümleri ve mevze yönünü de ortaya çıkarmaktadır. Ancak bütün bu şerh faaliyetlerinin yapılabilmesi için temel alınan "şerh edilecek" bir metnin belirlenmesi ehemmiyet arz etmektedir. Hadislerin dilinin Arapça olması göz önüne alındığında farklı rivayetlerin arasında doğruya en yakın olanın seçilmesi için rical ve rivayet tetkiki/tenkidi tek başına yeterli gözükmemektedir. Bu kriterler dilbilgisinin de katkısıyla yapılacak değerlendirmelerle iç içe olmalıdır. Zira aynı konuda birden fazla rivayetin varlığı; sened-râvî değerlendirmesinin yanı sıra hadislerin diline de odaklanmayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda sözlük açıklamaları, kelime yapıları ve dil kuralları şerhlerde en fazla işlenen konuların başında gelmektedir.

Bu noktada hadis şerhlerinin rivayet-dilbilgisi² ilişkisi farklı yönlerden incelemeye konu edilmelidir. Nakledilen rivayetlerde mevcut dilbilgisine aykırı durumların âlimler tarafından yapılan değerlendirmeleri, varsa hatanın kaynağının belirlenmesinde dikkate alınan

1 Bk. Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990), 67-79; Muhittin Uysal, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 6/1(2006), 97-126.

2 Türîbîştî'nin şerhindeki dil tahlillerini rivayet tercihinin etkisi bağlamında incelemeye önce başlıktaki "dilbilgisi" ifadesini salt nahiv-sarf anlamında kullanmadığımızı ifade etmemiz yerinde olacaktır. Burada kullanılan "dilbilgisi" terimi; sözlük açıklamaları, sarf-nahiv değerlendirmeleri, belagat tahlilleri, deyim, şiir vb. kullanımlardan yapılan istişhâdleri de kapsamaktadır.

ölçüler ve râvî-müstensih silsilesinde dil kuralına uygun olmayan rivayetlerin kabulü veya reddi üzerinden tartışmalar bağlamında şerhlerin işlevi araştırmaya değerdir.

Şerhler üzerine yapılan çalışmalarda çoğunlukla bu eserlerde takip edilen metot ve benzer şerhlerle mukayese gibi konular incelenmiş, öne çıkan alanlar; hadis usulü, kelam, fıkıh, tasavvuf, metinlerin tercümesi, ahlak ve sosyal meseleler olmuştur. Hadislerin anlaşılmasında Arap dili ile bağlantılı açılan başlıklarda bazı kelimelerin sözlük açıklamalarına değinilerek kaynak tespiti yapılmıştır. Ancak hadis şerhlerinde aynı konuda birden fazla rivayetin değerlendirilmesinde dile dair yapılan tahlillerin mahiyeti, rolü, etkisi ve tutarlılığı açısından bir çalışma tespit edilememiştir.

Garîbü'l-hadîs türü eserlerde de kısa sözlük açıklamalarının yanı sıra; detaylı dil tahlilleri, değerlendirmeler ve rivayet-dil bağlamında açıklamalar yapılmaktadır. Örneğin alandaki en önemli eserlerden biri olan *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs* adlı eserinde Zemahşerî (ö. 538/1144) bir rivayette³ geçen “السبعة الدنانير” ifadesinin “الدنانير السبعة” şeklinde de nakledildiğini söylemektedir. Ona göre sahih olan ikinci rivayettir. Çünkü dilbilgisi kuralına göre “ال” takısı almış bir kelimenin ism-i fail, ism-i meful ve sıfat-ı müşebbehe olmadıkça zıfâ olma doğru değildir.⁴ Müellif burada rivayet tercihinde bulunurken dil kuralına uygun olanı seçmiştir. Yine Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser* adlı eserinde hadislerde geçen garîb kelimeleri açıklamakla yetinmemiş, bazı yerlerde rivayet bağlamında değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin müellif “الْحَرْبُ خُدْعَةٌ/ Harb hiledir”⁵ rivayetinde geçen “خدعة” kelimesini açıklarken bu kelimenin üç farklı şekilde “خُدْعَةٌ/ خُدْعَةٌ/ خُدْعَةٌ” rivayet edildiğini ancak kelimenin masdar-ı binâ-i merra olarak “خُدْعَةٌ” şeklinde okunduğu zaman “...savaşın neticesi tek bir hile/strateji ile belli olur/anlaşılır. Yani savaşçı bir defa kandırıldı mı/tuzağa düştü mü savaşın bir daha telafisi/dönüşü olmaz” anlamına geldiğini bu sebeple “خُدْعَةٌ” şeklindeki rivayetin en fasih ve sahih rivayet olduğunu nakletmektedir.⁶

Bu tür eserlerde belirlenen kelimelerin seçilme ölçütleri, bu kelimelerin dil bağlamında rivayet tercihindeki etkisi, dil kullanımına dair dönemsel anlam değişikliklerinin eserlerde nasıl işlendiği ve temel gayesi anlaşılacak olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) neden garîb kelimeler kullandığı gibi problemler hakkında detaylı bir şekilde akademik çalışma yapılmadığı görülmektedir. Dile dair detaylı tahlil ve değerlendirmeleriyle Yunus Akgül'ün “Edebî Tür Olarak Garîbu'l-Hadis (Kaynak-Metot-Muhteva Analizi)” adlı doktora tezi⁷ alanda yapılmış

3 قالت له أُمّ سلمة رضي الله تعالى عنها: يا رسول الله! أراك كسأهم الوجه؛ أمينٌ عله؟ قال: ولكنه السبعة الدنانير التي أتينا بها أمس نسيئها في خضم الفرائض فبت ولم أقسمها / Ümmü Seleme (r.anhâ) Hz. Peygamber'e: “Ya Resulallah! Yüzün solmuş, bir hastalıktan dolayı mı?” diye sorunca Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Dün bize gelen yedi dinar yüzünden. Üzerinden bir gece geçti, ama hala yatağın kenarında (infak edilmemiş bir şekilde) duruyorlar.” Ahmed b. Hanbel, 44/272.

4 Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs* (Kahire: Mektebetü isâ el-Bâb el-Halebî, ts.), 1/375.

5 Buhârî, Cihâd 112; Müslim, Cihâd 18, (1740).

6 Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1421), 256.

7 Çalışmada Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) ve Zemahşerî (ö. 538/1143)'nin Garîbu'l-Hadîs'e dair eserleri konu edilmiştir. Yazar Garîbu'l-Hadîs türü eserlerin ortaya çıkışı, müelliflerin eserlerinde kullandığı kaynakları, metotları ve içerikleri mukayeseli bir şekilde incelemiştir. Dile dair detaylı açıklamaların da olduğu çalışmada özellikle “Dilbilimi ve Garîbu'l-Hadîs” ile eserlerin içeriklerinin incelendiği “III. Muhtevaları Bakımından” başlıkları altında verilen bilgiler ve yapılan değerlendirmeler dikkate değerdir. Bk. Yunus Akgül, *Edebî Tür Olarak Garîbu'l-Hadis (Kaynak-Metot-Muhteva Analizi)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana-bilim Dalı, Doktora Tezi 2006).

hacimli ve önemli bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Ancak Garîbü'l-hadîs türü eserler üzerine yapılan çalışmalar genellikle hadis alanı nazarıyla Garîbü'l-hadîs literatürünün seyirine odaklanmış, meselenin arka planıyla ilgilenmemiştir.⁸ Bu sebeple Garîbü'l-hadîs türü eserler ile teferruatlı ve muhakkik bir tarzda dilbilgisi tahlili yapılan hadis şerhlerinin dil açısından incelenmesi önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın amacı müreccah bir hadis metni ortaya koymak, şartlarını belirlemek, muhtevasını tartışmaya açmak değildir. Bu iş, temelde hadis ve usul âlimlerinin uzun bir dönemi kapsayan çalışmalardan elde edilen birikimle belirlediği şartlar ve ölçüler ekseninde ortaya konmaya gayret edilmiştir. Çalışmada Tûribiştî'nin *Mesâbîh*'e yazdığı şerh özelinde, bir hadis şerhinin rivayet tercihlerinde ve ulaştığı sonuca giderken dil kurallarına dair yaptıkları incelenecektir. Çalışmanın birinci bölümünde Tûribiştî'nin hayatı, şerh etmek için tercih ettiği eser ve *el-Müeysser* adlı şerhi hakkında kısaca bilgi verilecektir. Bu tür eserlerin hadis açısından birçok çalışmaya konu olması nazar-ı dikkate alınınca konu sadece dil açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Dil İzahları Açısından Tûribiştî ve Mesâbîh Şerhi

Müellif Tûribiştî'nin yaşadığı asır (h. VII.) İslâm dünyasında büyük karışıklıkların olduğu bir dönemdir. İslâm birliğini simgeleyen halifenin liderlik ettiği Abbâsiler başta olmak üzere birçok İslâm ülkesi Moğollar tarafından işgale uğramış ve halife öldürülmüştür. Moğollar yaptıkları büyük can kıyımının yanı sıra başta Bağdat olmak üzere Müslümanların ilim ve kültür merkezi olan yerlerini yağmalamış ve yok etmiştir. İlmî çalışmaların sekteye uğradığı bu dönemde işgalden etkilenmeyen az sayıdaki İslâm beldeleri olan Mısır ve Fars bölgelerine birçok âlim göç etmiştir. Bu durum bölgenin ilim merkezlerinden birine dönüşmesine ve İslâmî ilimlerin farklı alanlarında birçok âlimin yetişmesine vesile olmuştur.⁹ Bu coğrafyada yetişmiş, yaşamış veya tedris faaliyetlerinde bulunmuş meşhur bazı önemli âlimleri şöyle sıralayabiliriz: Rey şehrinde Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Tebriz bölgesinden Şerefüddîn et-Tîbî (ö. 743/1343), Çârperdi (ö. 746/1346), Dımaşk (Kerkük) tarafından bölgeye gelen İbnü'l-Müstevfi el-Erbîlî (ö. 637/1239), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Şîrâz bölgesinden Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355).

Bu dönemde âlimler Moğol işgalinde yıkılan kütüphaneler ve yok olan ilmî-kültürel mirasın yaşattığı travmayla mevcut olan eserlerin muhafazası ve sonraki nesillere aktarılması amacıyla daha çok ansiklopedik, şerh, tenkit-tahlil ve fihrist türü eserler kaleme almışlardır.¹⁰ O dönemde yaşayan birçok âlim gibi hayatı hakkında kısıtlı bilgiye sahip olduğumuz Tûribiştî Şîrâzlıdır.

Şîrâz'ın nahiyesi Tûribiştî'e nispetle Tûribiştî künyesiyle bilinen müellifin tam adı Şihâbüddîn Ebû Abdullah Fadlullah b. Hasan b. Hüseyin et-Tûribiştî'dir. Müellifin hayatı

8 Bk. Erdinç Ahatlı, "Yahya b. Main'in Eserleri ve Kullandığı İhtilaflı ve Garib Lafızlar", *Sakarya İlahiyat Dergisi*, 1 (1996) 211-232; Bayram Kanarya, "Garîbü'l-Hadîs İlmî Bağlamında Ebû Ali el-Kâfî'nin el-Bâri' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi", *Marife* 18/2 (2018), 387-400.

9 Osman Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009), 493; Erdoğan Merçil, "Salgurlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/29-31; Osman Gazi Özgüdenli, "Şîrâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/182-184.

10 Takiyüddîn el-Makrîzî, *İğâsetü'l-umme bi-keşfi'l-ğumme* (Mısır: 'Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 2007), 43-44.

hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Bunun muhtemel sebebi müellifin o dönemin ilim merkezi olarak niteleyebileceğimiz (Şam-Mısır) bölgeye uzak olması ve yeterince şöhrete sahip olmaması olarak görülebilir. Hakkındaki kısıtlı bilgilerden öğrendiğimiz kadarıyla Akaid, hadis ve tasavvuf alanında eserler kaleme aldığı nakledilen müellif, hicri 661 yılında vefat etmiştir.¹¹

Tûribiştî şerh etmek için bölgede yaygın olarak okunan *Mesâbîhu's-Sünne*'yi seçmiştir.¹² Ferrâ el-Beğavî (ö. 516/1122) tarafından kaleme alınan ve 4719 hadisten oluşan eser, konularına göre bablara ayrılmış ve sahâbî râvisi dışındaki senedi hafzedilmiştir. Bu metot hadis tarihinde ilk defa bu eserde uygulanmıştır. Konulara göre başklandırılması, ihtiva ettiği hadisler ve özgün bir metoda sahip olması eserden istifadeyi artıran özelliklerdendir. Müellifin eserinde hadisleri sıhâh ve hisân olarak ayırması, daha önce görülmeyen bu kullanımın hasen teriminde karışıklığa yol açacağı gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Yine müellifin eserinde mevzu hadis almadığı beyanına karşı bazı âlimler bunun aksini iddia ederek eseri eleştirmişlerdir.¹³ *Mesâbîhu's-Sünne* İslâm dünyasında büyük bir şöhret kazanmış ve birçok âlim tarafından üzerine şerh, haşiye, talik kaleme alınmış ve farklı dillere tercüme edilmiştir.¹⁴

Mesâbîhu's-Sünne üzerine yazılan dikkat çeken şerhlerden biri de Tûribiştî'nin *el-Müyesser fi şerhi Mesâbîhi's-Sünne* adlı eserdir. Konumuz açısından şerhi önemli kılan Tûribiştî'nin bu eserinin tercih edilmesinin sebebi; müellifin eserinde hadislerin manasını anlamaya yönelik sözlük açıklamaları ile kelime ve cümle tahlillerine sıkça yer vermesidir. Nitekim müellifin eserini yazma gerekçesi mukaddimede ifade ettiğine göre *Mesâbîhu's-Sünne*'de geçen hadislerin lafızlarındaki müşkil/problemleri çözmek olduğu net olarak anlaşılmaktadır. Tûribiştî eserinde hadislerden çıkarılacak hükümlere, tartışmalı konulara zorunlu olmadıkça yer vermeyeceğini söylemektedir. Bunun gerekçesi olarak da farklı mezheplere mensup ve ayrı görüşlere sahip, alanında ehil kişilerin bu konuda değerlendirmeler yaptıklarını söylemektedir.¹⁵ Ona göre *Mesâbîhu's-Sünne*'de geçen hadislerle ilgili esas problem hadislerin yanlış ezberlenmesi ve doğru anlaşılmasındır. Bunun sebeplerinden biri de *Mesâbîhu's-Sünne*'de geçen rivayetlerin senet olmadan nakledilmesidir. Bu da hadislerin tahrif, tashif ve ekleme-çıkarmaya maruz kalması sonucunu doğurmaktadır.¹⁶ Tûribiştî hadislerin “doğru anlaşılmadığını” düşünmektedir ve bunun çözümü için dil tahlillerinin ağırlıkta olduğu bir şerh yazarak zımnen bu problemin çözüm yollarından birine dair tercihinin ortaya koymuştur. Müellifin dil açısından önemseydiği bu husus eserinin satır aralarına da yansı-

11 Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Gize: Hicr li't-Tiba'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), 8/349; Muhammed el- Gazzî, *Divânu'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/19.

12 Nitekim *Mesâbîhu's-Sünne* o dönemde Şirâz'da hadis eğitiminde kullanılan en önemli kaynaklardan biridir. Birçok âlimin bu eseri ezberlediği, okuttuğu ve şerh ettiği nakledilmektedir. Bk. Mustakim Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleceğinde Kâdî Beyzâvî* (Ankara: İsam, 2017), 38.

13 Selim Demirci, “el-Hatîb et-Tebrizi ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 100-101.

14 Bk. İbrahim Hatiboğlu, “Mesâbîhu's-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/258-260; Selahattin Yıldırım, “Fadlullah b. Hasan et-Tûribiştî'nin el-Müyesser fi Şerhi Mesâbîhi's-Sünne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2021), 319-321.

15 Fadlullah et-Tûribiştî, *el-Müyesser fi Şerhi Mesâbîhi's-Sünne* (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2008), 21.

16 Tûribiştî, *el-Müyesser*, 20-21.

maştır. Ona göre yaşadığı dönemde hadis ilmi ile iştigal edenler, hadis metinlerine anlam ve ririrken tevil konusunu bilmemektedir. Bu konudaki yetersizliklerinin ve iş bilmezliklerinin sebebi de dil/belagat ilminde yetersiz olmalarıdır.¹⁷

Müellifin eserini yazma gerekçesi şöyle özetlenebilir: Muhtemelen müellif muhtevası itibarıyla naklî ilimlerin ön planda olduğu hadis şerhlerinin aksine, yaşadığı coğrafyada hadis metinlerinin anlaşılmasındaki eksikliği giderecek, faydalı ve dikkate değer bir şerh yazma ihtiyacı hissetmiştir. Bu durum müellifin o dönemde naklî ilimler ağırlıklı çalışmaların bol miktarda yapıldığı kanaatinde olduğunu göstermektedir.¹⁸

Bu eseri dil açısından incelenmeye değer kılan bir diğer husus da sonraki dönemlerde hadis alanında eserler telif eden; Muzhirüddîn ez-Zeydânî (ö. 727/1327), Şemsüddîn el-Kirmânî (ö. 786/1384), Ahmed er-Remlî (ö. 844/1441) İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451), Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), Şihâbüddîn el-Kastallânî (ö. 923/1517), Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Abdür-raûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) gibi birçok önemli âlimin şerhlerinde *el-Müeyesser'e* atıf yapmış olmasıdır.¹⁹ Hadis âlimleri yazdıkları hadis şerhlerinde Tûribişti'nin bu eserinde yaptığı dil tahlillerinden alıntı yapmış, incelemiş, eleştirmiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Yine modern dönemin en önemli hadis âlimlerinden Şuayb el-Arnaût (1928-2016) neşrettiği önemli hadis kitaplarına yazdığı taliklerde, hadis metinlerinin anlaşılması sadedinde Tûribişti'nin dil tahlillerinden istifade etmiş ve alıntılar yapmıştır.²⁰ Ayrıca Şerefüddîn et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Mişkâtu'l-Mesâbih'e* yazdığı şerh ile Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Mesâbih'e* yazdığı *Mirkâtü'l-mefâtih* eserlerinin ilim dünyasındaki şöhret ve bilinirliği de Tûribişti'nin tanınmasına önemli katkı sunmuştur.

2. el-Müeyesser'den Dilbilgisi-Rivayet Örnekleri

Herhangi bir ilim alanında gelişmenin sadece istek ve gayretle gerçekleşmesi zayıf bir ihtimaldir. Kişinin belli bir alanda yetişmesini sağlayacak imkân ve ilmî ortamın oluşmadığı durumlarda bu meylin/isteğin pratiğe dökülmesi zordur. Tûribişti'nin eserinde dil tahlillerine daha detaylı değinmesi ve yer vermesinin bir diğer muhtemel sebeplerinden biri, yaşadığı coğrafyadaki dil alanında temayüz etmiş Abdülkâhîr el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi âlimlerin bölgenin ilim geleneği ve seyrine katkıları olabilir.

Tûribişti hadisleri şerh ederken, metnin muhtevasına geçmeden önce temel aldığı bir rivayetin metnini belirlemenin önemine değinmiştir. Nitekim o, klasik şerhlerde olduğu gibi bütün tarihlerini inceleyerek bir metin ortaya konmadıkça hadisin manasının anlaşıl-

17 Tûribişti, *el-Müeyesser*, 209.

18 Esasında müellifin yaşadığı dönem dikkate alındığında (Hicri 7. Yüzyıl başları) dil ekollerinin oluştuğu, dilbilgisi kurallarının büyük oranda belirlendiği ve kurumsallaştığı görülmektedir. Ancak buna rağmen hadis metinlerinin/lafızlarının, tercihi/sübutu meselesi dilbilgisi bağlamında bir problem olarak devam etmektedir.

19 Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1/529, 3/175, 11/52; Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/57, 6/111, 13/67; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Kütü'l-muğtezî*, 2/642, 2/1016, 2/1050; Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2/307, 2/328, 3/225, 10/279; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 1/132, 2/415, 3/907, 8/3192; Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 2/276, 4/44; Muzhirüddîn ez-Zeydânî, *el-Mefâtih fî şerhi (halli)'l-Mesâbih*, 4/178, 5/456, 6/36; Şemseddin el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 7/98, 7/196.

20 Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/259, 12/61; İbn Hibbân el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân*, 8/42; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, 4/234, 6/56.

mayacağı ifade ederek; önce lafzın hakkını vermeliyiz daha sonra manayı inceleyebiliriz, demektir.²¹ Tûribiştî'nin rivayet tercihlerinde sened ve râvi'nin durumu kadar metnin dil açısından değerlendirilmesi de etkili olmuştur.

Hadis şerhlerinde, rivayette geçen garîb veya hatalı olduğu düşünülen kelimelerin tahlilinde temel gaye mananın doğru anlaşılmasıdır ve öznel bir hüviyete sahip olan garîb kelimelerin tespitinde mihver ilgili eserin yazılış amacıdır. Daha ziyade metni anlamaya ağırlık verilen bu ameliye “rivayet tercihi” gibi kıyasî bir metot inşa iddiası için yetersiz olacaktır. Esasında Tûribiştî'nin şerhinde yaptığı dil tahlillerinde de “kural haline gelmiş bir metottan” bahsetmek iddialı olacaktır. Zira o, Arap diline aykırı olduğunu düşündüğü kulları bir dilci gibi incelemeye tabi tutup tahlil etse de tespit ettiği eksiklikleri –çoğu zaman râviye bağlayarak tevil yoluna gitmektedir. Ancak şerhinde dilbilgisi hatalarının tespitini ortaya koyup tahlil ederken, çoğunlukla rivayetin farklı lafızları arasından birinin tercihi ile bağlantı kurması eserinin en belirgin özelliğidir. Müellifin dil tahlillerini rivayet tercihinde etkin olacak şekilde yapması, eseri Arap dili açısından araştırmaya değer kılmaktadır.

Müellifin hadis şerhinde dil tahlili yaparken takip ettiği metot bazı örnekler üzerinden tartışılabilir.²² Ancak burada muhteva itibarıyla fikir verecek dört örnek ve tahlili konu edilecektir:

Örnek 1:

إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ، وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قُرْعَ نِعَالِهِمْ، أَنَاةَ مَلَكَانَ فَيَقْعَدَانِهِ...²³

“Kul kabre konulup arkadaşları geri dönüp gittiklerinde -ki ölü, onların yürürken ayakkabılarının çıkardığı sesleri işitir- iki melekle yanına gelir ve onu oturturlar...”

Müellif yukarıdaki hadiste geçen “فَيَقْعَدَانِهِ/Onu oturturlar” fiilinin Berâ b. Âzib rivayetinde “فَيَجْلِسَانِهِ” şeklinde nakledildiğini söyler. Ardından burada anlatılmak istenen “ölen kişinin oturtulması” fiilinin gerçek manada olmasının daha doğru olacağını belirtir. Ancak mecazi anlam vererek uykudan uyandırmak (uykudan uyanan kişi genelde oturur) anlamında kabul edilebileceğini de aktarır. Ancak fasih kullanıma uygun olduğu için doğru kullanımın “اجلاس” kökünden türetilen “فَيَجْلِسَانِهِ” olması gerektiğini aktarır. Ona göre fesahati ile bilinen Araplar “قيام -جلوس” kelimelerini zıt anlamda kullanırlar, “قيام -جلوس” şeklinde bir kullanım yoktur.²⁴ Buna delil olarak da halife Me'mûn'un huzuruna gelen Nadr b. Şümeyl'e “اجلس” deyince, ben uzanmış halde değilim ki “اجلس” diyorsunuz, doğru kullanım “اقعد” olmalı demesini nakleder.²⁵

21 Tûribiştî, *el-Müyesser*, 425.

22 Bk. Tûribiştî, *el-Müyesser*, 49, 53, 69, 71, 84, 88, 131, 134, 146, 152, 208, 468, 520, 568, 669, 718, 829, 949, 1041, 1332.

23 Buhârî, *Cenâiz*, 86.

24 Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659) bu kelimelerin birbirinin yerine kullanılmasının yaygın olduğunu iddia etmektedir. Gerekece olarak başka bir rivayeti delil olarak göstermektedir ilgili rivayette “فُعُود -جلوس” kelimelerinin birbirinin yerine müradif şeklinde kullanıldığını ekleyerek senedde bulunan Urve b. Zübeyr'in Arapça konusunda fasih konuşanlardan olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre Tûribiştî'nin bu görüşü dikkate alınmamalıdır. Bk. Şihâbüddîn el-Hafâcî, *Şerhu Dürreti'l-ğavâs fi evhâmi'l-havâs* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1996), 1/518-519. Görüldüğü gibi aynı konuda iki farklı görüş de dile uygunluk bağlamında tartışılmıştır.

25 Tûribiştî, *el-Müyesser*, 70-71.

Müellif, rivayet tercihinde dile dair bu tahlilleri yaptıktan sonra doğru rivayetin; kelamın fesahati ve verilmek istenen mananın inceliği göz önüne alındığında “إِجْلَاسٌ” kökünden türetilen “فَجَعَلْتَهُ” fiilinin geçtiği rivayet olduğunu söyleyerek, Hz. Peygamber’in belîğ ve fasih olduğu dikkate alındığında bu rivayetin tercih edilmesinin daha doğru olacağını ifade etmektedir. Tûribişti son olarak lafızda vaki olan bu ihtilafın sebebinin mana ile rivayet eden râvilerden kaynaklanmış olabileceğini de belirtmektedir.²⁶

Müellifin iki rivayet arasında tercihte bulunurken dil açısından dayanakları şöyle sıralanabilir:

1. Araplardan fasih olarak bilinenlerin günlük kullanımını dikkate almaktadır.
2. Hz. Peygamber’in belîğ ve fasih olması sebebiyle fasih olan kullanımı tercih etmektedir.

Görüldüğü gibi müellifin bir rivayeti tercih ederken öne sürdüğü deliller, dil kurallarının belirlenmesinde veya dile dair bir kullanımın doğruluğunun tespitinde kullanılan argümanlarla benzerdir. Bu rivayet bağlamında müellifin dile dair yaptığı tahliller, delillendirmeler ve açıklamalar rivayet tercihinde belli bir standarda ulaşabilmek için dilbilgisi kurallarının önemini göstermektedir. Tûribişti, tercih etmediği rivayetlerdeki dilbilgisine aykırı kullanımı râvilere bağlamaktadır. Bunun sebebinin de mana ile rivayet olduğunu ifade ederek aynı zamanda râviler tarafından yapılan bazı tahriflere de değinmektedir. Müellifin rivayetlerde tespit ettiği dilbilgisine dair eksik/yanlış kullanımlarda tevilin yanı sıra sıklıkla belirttiği gerekçelerden bir diğeri de mana ile rivayettir.

Örnek 2:

اِثْنًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي سَفَرٍ، فَأَنْطَلَقَ لِحَاجَتِهِ فَرَأَيْنَا حُمْرَةً مَعَهَا فَرْخَانٌ فَأَخَذْنَا فَرْخَيْهَا. فَجَاءَتِ الْحُمْرَةُ فَجَعَلَتْ تُفْرِشُ
.....²⁷

“Biz bir seferde Resulullah (s.a.v.) ile beraberdik. Hz. Peygamber bir ara bir ihtiyacı için yanımızdan ayrıldı. O sırada yanında iki yavrusuyla “Hummarâ” denen bir kuş gördük. Biz de yavrularını aldık. Kuş etrafımıza yaklaşır çırpınmaya, kanatlarını çırpıp havada inip çıkmaya başladı...”

Müellif “فَجَعَلَتْ تُفْرِشُ” ifadesini tahlil ederken, ilgili ifadenin Ebû Dâvûd’da “فَجَعَلَتْ تُفْرِشُ”²⁸ ve “فَجَعَلَتْ تُفْرِشُ”²⁹ olmak üzere iki farklı şekilde geçtiğini söylemektedir. Ardından Ebû Mûsâ el-Medîni’nin (ö. 581/1185) *el-Mecmû’u’l-muğîs*³⁰ adlı eserini kaynak göstererek Hattâbî (ö. 388/998) ile Medîni’nin kelime tahlillerine yer vermektedir: Hattâbî’ye göre “تُفْرِشُ” fiili “تَعْرِيشٌ” kökünden türetilmiştir ve “kanadı yayararak açmak” anlamına gelmektedir. “تَعْرِيشٌ” ise “kuşun yavrularının üzerinde uçuşması ve gölgelemesi” anlamındadır. Ebû Mûsâ el-Medîni de “تَعْرِيشٌ” kelimesi için aynı anlamı vermektedir.³¹

26 Tûribişti, *el-Müyesser*, 71.

27 Ferrâ’ el-Begavî, *Mesâbîhu’s-sünne* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1987), 2/530, (Hadis no: 2667).

28 Ebû Dâvûd, Edeb, 176. (Hadis no: 5268)

29 Ebû Dâvûd, Cihâd, 120. (Hadis no: 2675)

30 Muhammed el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs fi ğeribeyi’l-Kur’ani ve’l-hadîs* (Mekke: Câmî’etu Ümmi’l-Kurâ, 1986), 2/422.

31 Tûribişti, *el-Müyesser*, 829.

Tûribiştî'ye göre (Ebû Dâvûd'un lafızla ilgili iki farklı³² nakilde bulunmasından da anlaşıldığı üzere) rivayette geçen ilgili kelime net olarak bilinmemektedir. Ancak ona göre Hattâbî ve Medîni'nin ilgili kelimelerin manasını bu şekilde açıklaması zorlamadır. Çünkü ilgili kelimenin "tef'îl" babından "تفریش" kalıbında Arap dilinde "kuşun kanatlarını yayarak açması" anlamında kullanılmaz. Kelimenin "kanatları çırpma" anlamına gelmesi için "tefe'ül" babından "تفرش الطائر" şeklinde kullanılması gerekmektedir. Nitekim İbn Ebû Duâd (ö. 240/854) bir şiirinde³³ ilgili kelimeyi bu şekilde kullanmıştır. "تعريش" kelimesi ise "تعريش" "تعرش" kelimesine verdikleri anlam, zorlama yolu ile istinbat edilmiştir, hadisin doğru rivayeti "tefe'ül" babından muzâri kalıbında "ت" harfinin hazfıyla "تفرش" olmalıdır.³⁴ Ancak müellifin Hattâbî ve Medîni'yi eleştirirken, ilgili kelimenin "tef'îl/تفریش" babından "kuşun kanatlarını yaymak" anlamında kullanılmayacağı şeklindeki görüşü isabetli değildir. Nitekim aynı kelimenin sözlüklerde³⁵ "tef'îl" ve "tefe'ül" babından "kuşun kanatlarını yayarak açması" anlamında kullanıldığı nakledilmektedir.

Tûribiştî'nin burada rivayet tercihinde bulunurken dil açısından dayanakları şöyle sıralanabilir:

- 1- Şiirle istişhâd.
- 2- Sözlük kullanımı.

Burada dikkat çeken nokta müellifin Hattâbî ve Medîni'yi eleştirdiği hususta isabet etmemesinden ziyade yaptıkları tevili zorlama olarak değerlendirmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Hattâbî ve Medîni de bu tevili rivayet tercihinde nakli önelemek adına yapmaktadır ve ilgili kelimenin temel sözlük kaynaklarındaki anlamı göz önüne alındığında tevilleri kabul edilebilir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla müellifin esas çelişkisi, eserinde başka yerlerde dil kullanımına aykırı bariz kullanımların varlığına rağmen nakledilen rivayet lafzını olduğu gibi kabul edip, tevil yoluna giderken veya eksikliği mana ile rivayet sebebiyle râvilere bağlarken, burada rivayeti öneleme adına yapılan tevili zorlama olarak değerlendirmesidir. Dolayısıyla bu usul tezat bir durum ortaya çıkarmakla beraber dilbilgisi kuralının da göz ardı edildiği bir yoldur. Dilbilgisi kuralının rivayet tercihinde belirleyici olması zayıf, münker veya mevzu hadislerin dilbilgisi kuralına uyuyor diye makbul olması anlamına gelmemektedir. Rivayetlerin tercihinde hadis usulünün belirlediği şartlarla yapılacak sened ve rical tenkidi ile dil merkezli kıstas mütemmim bir rol üstlenebilir.

32 Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Ebû Dâvûd hadisi iki farklı yerde naklederken rivayetlerin birinde (Edeb, 176) "تعريش" kelimesiyle, diğer rivayette (Cihâd, 120) ise "تفرش" kelimesi ile aktarmıştır.

33 وَأَتَانَا يَسْعَى تَفْرَشُ أُمِّ الْ * بَيْضُ شَدَا وَقَدْ تَعَالَى النَّهَارُ / (Avcı) Deve kuşunun kanatlarını çırpacağı gibi, cıvıdayarak (yavaş yavaş) bize geldi, (oysa) gün geçmişti.

34 Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 828-829.

35 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâîyin, 1987), "f-r-ş", 3/1015; İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâlüddîn, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1415), "f-r-ş", 6/330.

Örnek 3:

إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَتَعَاهَدُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ³⁶

Mescitlere devam etmeyi alışkanlık haline getiren bir adamı gördüğünüz zaman, onun gerçek mümin olduğuna şahitlik ediniz.

Müellif iki farklı rivayeti olduğunu naklettiği yukarıdaki hadiste geçen “يَتَعَاهَدُ/sözleşiyor, ahitleşiyor” fiilinin diğer rivayette “يَتَّعَدُ/adet ediniyor” şeklinde geçtiğini aktarmaktadır. Müellif “mufâ‘ale” babından olan “يَتَعَاهَدُ” fiilini “korumak, muhafaza etmek” şeklinde açıklamaktadır. Her iki rivayetin de hasen olduğunu aktaran Tûribiştî, “يَتَّعَدُ/adet ediniyor” lafzıyla nakledilen rivayetin evlâ olması gerektiğini ifade etmektedir. Müellife göre bu durumlarda senedin değil, dil kullanımının (sözlük anlamı) doğru olduğu rivayet dikkate alınmalıdır.³⁷

Görüldüğü gibi müellifin rivayet tercihinde anlamın daha doğru ifade edilmesi için dil merkezli bir bakış açısı belirleyici olmuştur. Müellif eserinde birçok yerde yaptığı gibi rivayeti öncelemek adına tevil veya mana ile rivayet gibi gerekçeler öne sürmemiştir. Her ne kadar böyle bir açıklama yapmamış olsa da muhtemelen müellif tercih etmediği rivayetin bâb (sarf) farklılığıyla anlam bakımından makbul olması sebebiyle, rivayetdeki bu hatayı kısmi olarak değerlendirmiş ve olağan görmüştür.

Örnek 4:

...وَأَنَّ هَذَا الْمَالِ خَضِرَةٌ خُلُوَةٌ فَمَنْ أَخَذَهُ بِحَقِّهِ وَوَضَعَهُ فِي حَقِّهِ فَيَنْعَمَ الْمَعُونَةُ هُوَ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ كَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ، وَيَكُونُ شَهِيدًا عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.³⁸

“...Dünya malı yeşil (göze hoş gelen, sevilen) ve tatlıdır (gönle hoş gelen, rağbet edilen). Kim bu malı hakkıyla kazanıp ve doğru bir şekilde sarf ederse ne iyi kimsedir. Haksız bir şekilde alan kişi ise yiyip de doymayan kimse gibidir. O mallar da kıyamet günü aleyhinde şahitlik yapacaktır.”

Müellif yukarıdaki hadisin “وَأَنَّ هَذَا الْمَالِ خَضِرَةٌ خُلُوَةٌ” cümlesinde geçen “خَضِرَةٌ خُلُوَةٌ” kelimelerinin “خَضِرٌ خُلُوٌ” şeklinde müzekker olarak da rivayet edildiğini naklederek bunun dilbilgisi açısından daha doğru olduğunu ifade etmekte ve delil olarak daha sonra geçen bir cümledeki (فَمَنْ أَخَذَهُ بِحَقِّهِ) bu kelimelere râci olan müzekker zamiri göstermektedir. Ancak müellife göre bu kelimelerin müennes olarak zikredildiği rivayetler birçok sahâbi tarafından Hz. Peygamber’den varit olduğu lafız ile nakledildiği için tercih edilmelidir. Zira en az üç (cemi‘) sahâbeden aynı lafızla nakledilen bir rivayetin lafızlarının bizzat Hz. Peygamber’in ifade ettiği lafızlarla vârid olması çok güçlü bir ihtimaldir.³⁹

Görüldüğü gibi müellif burada dilbilgisi açısından doğru olan rivayeti belirttikten sonra, rivayetin nakledildiği lafız dilsel doğruluktan üstün tutarak Hz. Peygamber’den gelmiş olma ihtimalinin güçlü olması sebebiyle dil kuralına aykırı olsa da kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Müellifin ilgili rivayette bu görüşü tercih etmesinin sebebi mana ile rivayet ihtimalinin zayıf olmasını düşünmesi olarak görülebilir.

36 Tevbe sûresi 9/18, Tirmizî, İman 8.

37 Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 207.

38 Nesâî, Zekât 81; Begavî, *Mesâbihu’s-sünne*, 3/416-417. (Hadis no: 4004)

39 Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1101-1102.

3. Tûribiştî'nin Değerlendirmelerinden Elde Edilen Bulgular

Tûribiştî'nin hadis rivayetleri hakkında tercihte bulunurken dil bağlamında yaptığı tahlil ve değerlendirmelerin etkisi hakkında tek bir yargıya varmak zordur. Yaptığı açıklamalar göz önüne alındığında konuyu oldukça yeterli incelediği görülmektedir. Bir dilci gibi incelediği rivayetler hakkında yaptığı değerlendirmeler hadis ilmine olan vukufiyeti ile bir araya gelince önemli bir birikim ortaya çıkmaktadır. Müellif rivayet tercihinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) belîğ ve fasih olduğunu ifade ederek yer yer tercihinin dayanak yaparken, hatalı kullanımları manayla rivayet problemi ile nasıl cem edeceğine dair net bir bilgi vermemektedir. Dolayısıyla Arap dili kuralına/kullanımına aykırı rivayetleri mana ile rivayet gibi kıyasî kabul edilemeyecek bir gerekçeye bağlarken, dilbilgisine uygun rivayetlerin de mana ile geldiği ve zimnen doğru kabul edilmesinin kıyasî olup olmadığı şeklindeki mukadder soruya dil nahiyesinden bir yanıt vermemektedir.

Yine nakli önceleme adına lafız veya cümleleri tevîl yoluna giden müellif, aynı ameliye-yi yaptığını iddia ettiği başka âlimleri eleştirmektedir.⁴⁰ Bu durum çelişki olarak değerlendirilebilir. Müellifin rivayetlerde geçen hatalı dil kullanım örneklerinin çoğunu râvinin veya müstensihnin hatasına bağlaması⁴¹ aynı zamanda ilgili râvilerin dil kuralı açısından doğru kabul edilen rivayetlerini de sorgulanır kılabılır. Zira herhangi bir râvi, rivayetin lafızlarını/cümlelerini dilbilgisi kuralına aykırı bir şekilde zapt edip, aktarıyorsa diğer rivayetlerinde de -belki verilmek istenen anlamı değiştirecek şekilde- hatalı aktarımda bulunması mümkündür. Dolayısıyla mana ile rivayetin yaygın olduğu gerçeği dikkate alınarak bu tür dil hatalarının tabii olacağı ifade edilip, temel dilbilgisi kaynakları veya sözlüklerin ön gördüğü kullanımlardan biri ile istişhâd getirmek kaydıyla görece sabit ve değişken olmayan bir kural belirlenebilir. Ardından metnin muhtevası hakkında ilgili ilim dalı uzmanlarınca kendi usullerine göre değerlendirme yapılabilir.

Müellif rivayet tahlillerinde dilsel ipuçlarını detaylı bir şekilde kullanmakta, mana ile gelen nakillerde aykırı bir delil olmaması durumunda dilsel çözümler yaparak müsavi rivayetler arasında evlâ olan tercihinin ifade etmektedir. Ancak rivayetin lafzî olduğunu destekleyen delillerin olduğu durumlarda açık dilsel değerlendirmelerle müdahale etmenin doğru olmadığını belirtmektedir. Bunun birçok sebebi olabilir. İlk akla gelen ve haklı görülebilecek muhtemel sebeplerinden biri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözüne müdahale etme yanlışından kaçınmaktır. Bu anlaşılabilir bir durumdur. Zira Hz. Peygamber'in özellikle ahkâma dair sözleri teşri niteliği de taşıdığı için titizlikle incelenmeyi gerektirmektedir. Bu noktada dil temelli tercih beyanı Hz. Peygamber'in sözlerine karşı nasıl yaklaşılması gerektiğine dair ihtiyacı karşılamak ve keyfiliği ortadan kaldırmak için yardımcı olabilir. Rivayet tercihinde bulunma ihtiyacının ortaya çıkması aynı konuda birden fazla rivayetin varlığı⁴² anlamına gelir ki, tercih edilecek bir metin ortaya koymak ve bunu yaparken de takip edilen metodun hem bir delile bağlanması hem de kıyasî (kurallı) olması özneliği ortadan kaldırır.

40 Nitekim müellif Hattâbî ve Ebu Musa'nın rivayette geçen bir kelimeyi açıklarken Arap dili kullanımında mevcut olmayan bir anlam vermelerini zorlama olarak nitelemektedir. Bk. Tûribiştî, *el-Müyesser*, 828-829.

41 Tûribiştî, *el-Müyesser*, 71.

42 İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durumun bir "şerhe" muhtaç olduğu bir gerçektir. Bu şerh hadis usulünün belirlediği teorilerle gerçekleşirken, dilbilgisi kurallarının da yardımcı olacağı değerlendirilmektedir.

caktır. Böyle bir metot inşa edebilme, ortak bir metin ortaya koyulmasına yardımcı olurken, aynı konuda birden fazla “farklı!” rivayetin varlığı sebebiyle sünnetin delilliğinin eleştirilmesinin de önüne geçecektir. Yine bu durumun Hz. Peygamber’in sözüne müdahale olarak algılanması da doğru gözükmemektedir. Zira belli bir kurala bağlı kalınarak yapılan ve rivayet dilinin Arapça olması sebebiyle içsel bir tahkik olarak görülecek dil bağlamındaki bu değerlendirme müdahale sayılacaksa; aynı konuda birden fazla farklı rivayetin hiçbir açıklama yapılmadan ortada bırakılması veya öznel değerlendirmelerle farklı şekillerde tercihe konu olması da bir nevi müdahaledir. Ayrıca rivayet tercihinde tamamlayıcı bir araç olarak dilbilgisi kuralı temelinde yapılacak mülahazalar, feshati sabit olan Hz. Peygamber’in dil kullanımına aykırı bir söz söylediği şeklindeki ithamların reddine de katkı sunacaktır.

Bu yolla yapılacak rivayet tercihi; manaya dair veya hadiste konu edilen diğer İslâmî ilimler alanına giren meselelerin değerlendirilmesinde de farklı bir duruma sebep oluyacaktır. Zira dil temelli değerlendirmelerin yanı sıra, aynı konuda farklı rivayetlerin cem edilmesi, nesh ve metin tenkidi gibi rivayetlerin sağlamasının yapıldığı usuller olarak da ifade edilebilecek ilmî metotlardan istifade edilerek, “metne müdahale ederek tahrif” algısı/tehlikesi bertaraf edilebilir.

Dolayısıyla rivayet tercihi ve anlaşılmasında dil kuralları/kullanımı temelli değerlendirmeler önemlidir ve birçok hadisçinin de buna ilgisi konuyu araştırmaya ve tartışmaya değer kılmaktadır. Türîbîştî’nin dile duyduğu ilginin kaynağı yetiştiği coğrafyada (Tebrîz-Şîrâz) Arap dili alanında bir dil ekolu oluşturacak kadar kapsamlı çalışmalar yapmış âlimlerin varlığı önemli bir yer tutmaktadır. Hadislerin salt anlaşılması sadedinde belli bir seviyenin üzerinde yaptığı nakli göz ardı etmeden dirayet hüviyetine sahip bir çalışma örneği olacak izahatlar, mukayeseler ve tahlillerde takip ettiği muhakkik metodun kaynağı da kanaatimizce adı konmamış bu dil ekolünün dönemin tedris ve ilim geleneğine kattıklarıdır. Arap dili bağlamında düşündüğümüz zaman Türîbîştî’nin şerhinin en önemli özelliği çok sayıda lafzı/cümleyi detaylı bir şekilde incelemesi/değerlendirmesidir. Bu nitelikleriyle Türîbîştî’nin şerhinin yanı sıra özellikle nakilden ziyade dirayet türü çalışmaların ön plana çıktığı Fars-Tebriz-Şîrâz bölgesindeki diğer âlimlerin yazdığı hadis şerhleri münferiden, kendi aralarında veya o dönemde ilim merkezi olarak ifade edeceğimiz Mısır-Şam bölgesinde kaleme alınan şerhlerle mukayeseli olarak dil açısından bir çalışmaya konu edilebilir.

Sonuç

İslâm’da hayatın her alanı hakkında emir, tavsiye ve bilginin kaynaklarından biri olan sünnetin bizlere ulaşmasının yazılı kaynağı olan hadisler üzerine yazılan şerhlerden farklı açılardan istifade edilmesi mümkündür. Hadis şerhleri üzerine yapılan çalışmalarda tefsir, fıkıh, kelim gibi alanların ön plana çıktığı göze çarpmaktadır. Hadislerin dilinin Arapça olduğu göz önüne alındığında şerhlerin dil merkezli çalışmalara da konu edilmesi elzemdir. Bu hüviyetiyle hadis, incelemelere açık bir alan olarak hala ilgi beklemektedir.

Hadis şerhleri ve âlimleri içinde, rivayet ile oluşmuş yerleşik dil kuralları arasında çelişiklere dikkat çeken isimler vardır. Bunlardan biri de Türîbîştî’dir. Türîbîştî’ye göre hadislerin doğru anlaşılmasının, tahrif edilmesinin veya eksik anlaşılmasının temel sebebi nahiv, sarf ve belagat gibi dil ilimlerinde ehil olmayanların bu işlere tevessül etmesidir. Müellif

bazı tercihlerinde çelişkili bir tutum sergilemiş olsa da dil alanındaki birikimi, muhakkik metodu ve dirayeti ile hadis rivayetlerine bu açıdan detaylı bir şekilde dikkat çekmiştir. Konuyu bir dilci gibi oldukça yeterli incelediği görülen Tûribişti, nakli de göz ardı etmemiş ve hadisle ilgili hassasiyetinden, çoğunlukla rivayetleri incelemiştir. Ancak başlı başına bu probleme dikkat çekmesi, üstü kapalı bir şekilde dilbilgisine aykırı olduğunu düşündüğü tespitlere yer vermesi dikkate değerdir.

Rivayetlerin dil açısından incelenmesinde şu gerçek de unutulmamalıdır. Hadis âlimlerinin de ifade ettiği üzere mana ile rivayetin yaygın olduğu göz önüne alındığında, Hz. Peygamber'in hangi lafzı kullandığını tespit etmek zordur. Bu sebeple dilcinin tereddüt yaşaması normaldir. Hz. Peygamber için bizzat şu lafzı kullandığını yakinen iddia edemeyiz. Dolayısıyla rivayetlerde zikredilen herhangi bir lafzın sonradan oluşan dil kurallarına uymaması sebebiyle Hz. Peygamber için dil kuralına aykırı kullanımda bulunmuş iddiasında bulunulamaz. Bunun ilmî olarak tartışılması, ihtimaller üzerinde durulması dil alanına katkı sunacaktır. Ancak bu konuda itinalı olunması gereklidir.

Extended Abstract

Reaching a certain standard in the formation of language rules has emerged as a result of a long process. While linguists agreed on the Qur'an and classical poetry as a source of *istishhād* in determining the rules, they disagreed on the issue of *istishhād* with hadiths. Factors such as narration with meaning, the presence of non-linguistic narrators in the hadith's chain of narrators, and errors of authentication can be cited among the main bases of this dispute. On the other hand, the commentaries, whose main purpose was to understand the hadiths, included linguistic analyses as well as many other topics. A linguistic study of the hadith commentaries, where linguistic evaluations are intense, will make a significant contribution to the understanding of the narrations. Fadlullah b. Hasan al-Tûribishti's commentary, *al-Muyesser fi Sharh al-Masābihi al-Sunnah*, analyzed the texts of the narrations in *al-Masābihi al-Sunnah* like a linguist, made comparisons and made detailed explanations.

While commenting on hadiths, al-Tûribishti emphasized the importance of determining the text of a narration before proceeding to the content and interpretation of the text. As a matter of fact, he states that the meaning of the hadith cannot be understood unless a text is presented by examining all the *tarīqahs* of the narration, as in classical hadith commentaries, and that the word must first be given its due. According to him, only then can the meaning be analyzed through the text. Fadlullah b. Hasan al-Tûribishti's narration preferences in his work were influenced by the evaluation of the text in terms of language as well as the status of the *senad* and the *rāwī*. According to al-Tûribishti, the main reason why hadiths are not understood correctly, distorted, or incompletely understood is that people who are not competent in Arabic language sciences such as *nahw*, *sarf*, and rhetoric engage in these activities.

It is difficult to make a single judgment about the effect of al-Tûribishti's linguistic analysis and evaluations in making choices about hadith narrations. The author uses linguistic clues in detail in his analysis of the narrations. In the absence of any contradictory evidence

in the narrations transmitted with the meaning, he expresses his preference between the equivalent narrations by making linguistic analyzes. It would be ambitious to speak of a “method that has become a rule” in Fadlullah b. Hasan al-Türbishti’s linguistic analysis in his commentary. However, considering his explanations, it is seen that he analyzed the subject in great detail. His evaluations of the narrations, which he analyzed like a linguist, combined with his command of the science of hadith, yields an important accumulation.

While the author bases his opinion in some places by stating that the Prophet was a person of eloquence in his narration preference, he does not give any clear information on how he will combine the erroneous uses of language with the problem of narration with meaning. Therefore, while he attributes the narrations contrary to the rule/usage of the Arabic language to a reason such as narration by meaning, which cannot be accepted as a rule, he does not give an answer from the point of view of linguistics to the fateful question of whether it is ruleful to accept the narrations transmitted in accordance with the grammar as true.

In analyzing the narrations in terms of language, the following fact should not be forgotten. Considering that narration by meaning is common, as hadith scholars have stated, it is difficult to determine which wording the Prophet used. For this reason, it is normal for a linguist trying to analyze the narrations to hesitate. We cannot claim with certainty that the Prophet himself used this or that wording. Therefore, it cannot be claimed that the Prophet used a word in violation of the linguistic rules because any word mentioned in the narrations does not comply with the linguistic rules that were formed later. Discussing this scientifically and focusing on the possibilities will contribute to the field of language. However, the sensitivity of the situation should be taken into consideration and care should be taken in this regard.

This study aims to understand how Fadlullah b. Hasan al-Türbishti analyzed, understood and interpreted the words/sentences in the narration texts. In addition, the effect of his evaluations on his narration preference is analyzed. In his work, the author has put forth an important accumulation with his knowledge of grammar and hadith. The author, who made evaluations with a muhaqqiq method in the analysis of the texts in terms of language, mostly prioritized the transmission in the preference of the narration words.

Kaynakça | References

Ahatlı, Erdinç. “Yahya b. Main’in Eserleri ve Kullandığı İhtilafı ve Garib Lafızlar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 1 (1996), 211-232.

Akgül, Yunus. *Edebî Tür Olarak Garîbu’l-Hadis (Kaynak-Metot-Muhteva Analizi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Arıcı, Mustakim. “Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. Ankara: İsam, 2017.

Aynî, Bedruddîn. *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi’u’s-sahîh. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu’l-luğa ve shâhu’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 1987.

Demirci, Selim. “el-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü’l-Mesâbih’i Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113.

Ebû Dâvûd, Süleyman es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Lübnan: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye: 2009.

Gazzî, Muhammed b. Abdirrahman. *Dîvânu’l-İslâm*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye 1990.

Hatiboğlu, İbrahim. “Mesâbihu’s-Sünne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Hafâcî, Şihâbüddîn. *Şerhu Dürreti’l-ğavvâs fi evhâmi’l-havâs*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1996.

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1379.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. el-Müsned. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân et-Temîmî. *Sahîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1415.

İbnu’l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fi Garîbi’l-Hadis ve’l-Eser*. Riyad: Dâru İbni’l-Cevzi, 1421.

Kanarya, Bayram. “Garîbu’l-Hadis İlmi Bağlamında Ebû Ali el-Kâlî’nin el-Bâri’ Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”. *Marife* 18/2 (2018), 387-400.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü’s-sârî li-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaa-tü’l-Kubrâ el-Emîriyye, 1323.

Kirmânî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü’d-derârî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1937.

Kârî, Ali b. Muhammed. *Mirkâtü’l-mefâtih*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2002.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takîyuddîn Ahmed b. Alî. *İğâsetu'l-umme bi-keşfi'l ğumme*. Mısır: 'Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'îyye, 2007.

Medîni, Ebû Mûsâ Muhammed b. Bekr. *el-Mecmû'u'l-muğîs fi şeribeyi'l-Kur'ani ve'l-hadîs*. Mekke: Câmî'etu Ümmi'l-Kurâ, 1986.

Merçil, Erdoğan. "Salgurlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/29-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Münâvî, Muhammed Abdürreâûf. *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmî'i's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetü'tü'-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmî'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Şîraz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/182-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Gize: Hicr li't-Tiba'ati ve'n-Neşr, 1413.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Kütü'l-muğtezî 'alâ Câmî'i't-Tirmizî*. Mekke: Câmî'etu Ümmi'l-Kurâ, 1424.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen (el-Câmî'u's-sahîh)*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.

Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi". *Atatürk İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 67-79.

Turan, Osman. *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2009.

Tûribişti, Fadlullah b. Hasan. *el-Müyesser fi Şerhi Mesâbîhi's-Sünne*. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2008.

Uysal, Muhittin. "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 6/1 (2006), 97-126.

Yıldırım, Selahattin. "Fadlullah b. Hasan et-Tûribişti'nin el-Müyesser fi Şerhi Mesâbîhi's-Sünne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2021), 312-338.

Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Fâ'ik fi garîbi'l-hadîs*. Kahire: Mektebetu İsâ el-Bâb el-Halebî, ts.

Zeydânî, Muzhirüddîn Hüseyin b. Mahmûd. *el-Mefâtîh fi şerhi (halli)'l-Mesâbîh*. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

Vietnam Yeni Dinî Hareketi: Kaodaizm

Murat Kaya | 0000-0001-6729-278X | Kitap-Murat@hotmail.com

Dr, Bağımsız Araştırmacı, Dinler Tarihi Bilim Dalı

Kocaeli, Türkiye

Öz

Yeni dinî hareketler, geleneksel dinlerin zayıfladığı, siyasî ve sosyal problemlerin yaşandığı durumlarda, bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. Kültürel geçişlerin ve dinî çeşitliliğin yoğun olduğu bölgeler, bu hareketlerin ortaya çıkmasına müsait ortamlar sunmuştur. Birçok farklı kültüre, büyük ve küçük dine ev sahipliği yapan Uzakdoğu da yeni dinî hareketler için uygun bir ortam sunmuştur. Bir Uzakdoğu ülkesi olan Vietnam, sahip olduğu kültürel ve dinsel çeşitlilikle yeni dinî hareketler açısından önemli örnekler barındırmıştır. Uzun bir zaman Çin istilasına maruz kalan Vietnam, bu istilanın sonucunda, Taoizm, Konfüçyanizm ve Budizm'in etkisi altında kalmıştır. 17. yüzyılda Fransızların gelişiyle, Taoizm'e, Konfüçyanizm'e ve Budizm'e, Hıristiyanlık da eklenmiştir. Bu çok yönlü dinsel etki, Vietnam'da yeni dinî hareketleri ortaya çıkarmıştır. Bu yeni dinî hareketlerin en önemlilerinden olan Kaodaizm, bu dinler ve kültürler çeşitliliğini anlamlandırma ve açıklama problemlerine bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. İçinde bulunduğu sınırları aşarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi Batı dinlerini de senkretik bir yorumla kapsamaya çalışan Kaodaizm, bir dünya dini olmayı, dinsel çatışmaları sonlandırmayı ve evrensel barışı sağlamayı amaçlamıştır. Kaodaizm'in senkretik yapısını inceleyen bu çalışmada, kronolojik ve tasvirici yöntemden faydalanılarak Kaodaizm'in ortaya çıkışı, kurumsal yapısı, yayılışı ve öğretileri hakkında bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Yeni Dinî Hareket, Uzakdoğu, Vietnam, Kaodaizm.

Atıf Bilgisi

Kaya, Murat. "Vietnam Yeni Dinî Hareketi: Kaodaizm". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 73-93.

<https://doi.org/10.33718/tid.1446968>

Geliş Tarihi	: 05.03.2024
Kabul Tarihi	: 30.04.2024
Yayın Tarihi	: 30.06.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Vietnamese New Religious Movement: Caodaism

Murat Kaya | 0000-0001-6729-278X | Kitap-Murat@hotmail.com

Dr, Independent Researcher, Department of History of Religions

Kocaeli, Türkiye

Abstract

New religious movements emerge as an alternative in situations where traditional religions are weakened and political and social problems are experienced. Regions, where cultural transitions and religious diversity are intense, have provided suitable environments for the emergence of these movements. The Far East, which hosts many different cultures and major and minor religions, also provided a suitable environment for new religious movements. Vietnam, a Far Eastern country, has hosted important examples of new religious movements with its cultural and religious diversity. Vietnam, which was subject to Chinese invasion for a long time, was under the influence of Taoism, Confucianism and Buddhism as a result of this invasion. With the arrival of the French in the 17th century, Christianity was added to Taoism, Confucianism and Buddhism. This versatile religious influence has given rise to new religious movements in Vietnam. Caodaism, one of the most important of these new religious movements, emerged as an answer to the problem of making sense of and explaining this diversity of religions and cultures. Caodaism, which tries to transcend its borders and include Western religions such as Judaism, Christianity and Islam with a syncretic interpretation, aims to become a world religion, end religious conflicts and ensure universal peace. In this study examining the syncretic structure of Caodaism, information about the emergence of Caodaism, its institutional structure, spread and teachings is given by using the chronological and descriptive method.

Keywords

History of Religions, New Religious Movement, Far East, Vietnam, Caodaism.

Citation

Kaya, Murat. "Vietnamese New Religious Movement: Caodaism". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 73-93.

<https://doi.org/10.33718/tid.1446968>

Date of Submission : 05.03.2024

Date of Acceptance : 30.04.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İnsan yaşamının önemli bir parçasını oluşturan din, evrensel ve genel geçer özellikler gösterebildiği gibi zamanın şartlarına ve insanın ihtiyaçlarına göre, değişkenlik ve hareketlilik gösteren özelliklere de sahiptir. Savaşlar, doğal afetler, göçler, sosyal ve siyasal bunalmalar, dinin öğretilerinde, yorumlarında ve pratiklerinde çeşitliliğe ve değişimlere neden olmuş, bu çeşitlilik ve değişimler, yeni dinî hareketleri ortaya çıkarmıştır.

Yeni dinî hareketler, 19. yüzyılın ortalarından sonra gelişen yeni bir dindarlık biçimini ifade etmektedir. Ancak bu geniş tanım, 1960 sonrası Amerika’da ve Batı Avrupa’da ortaya çıkan yeni dinî hareketleri tanımlamak amacıyla, 20. yüzyılın ortalarıyla sınırlandırılmıştır. Batı merkezli olan bu sınırlandırma girişimi, dünyanın diğer bölgelerindeki gelişmeleri göz ardı etmiştir.¹ Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışında, genellikle *sekülerleşme*, *subjektivizm*, *kayıtsızlık*, *aşınmışlık*, *bireycilik*, *hazcılık*, *küreselleşme*, *çoğulculuk* ve *hızlı değişim* gibi sebeplerin etkili olduğu ifade edilmiştir.² Ancak bu girişim de tanımlama gibi Batı merkezli bir yaklaşımdır. Yeni dinî hareketler sadece Batı’da değil dünyanın başka bölgelerinde de kendisini göstermiştir. Özellikle Uzakdoğu, bu hareketler açısından zengin bir çeşitlilik sağlamıştır. Bu bölgede farklı etnik unsurların, dinlerin ve yaşam tarzlarının olması, bu farklılıkların senkretik bir yorumla uzlaştırılmasını amaçlayan yeni dinî hareketleri ortaya çıkarmıştır. Bölgenin önemli bir kavşak ülkesi olan Vietnam, sahip olduğu dinî ve etnik çeşitlilik nedeniyle birçok yeni dinî harekete ev sahipliği yapmıştır.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında, Vietnam’da irili ufaklı birçok yeni dinî hareket ortaya çıkmıştır. Çoğunlukla Güney Vietnam’da, *hoi kin* (gizli dernekler), *thien-dia hoi* (gök-yer grupları) ve *ong Dao* (kurucunun adını taşıyan dinî gruplar) şeklinde ortaya çıkan bu hareketler, dinî ve millî değerlerin sentezinden oluşmuştur.³ Başlangıçta, Vietnam’daki yetkililer ve ana akım medya, bu hareketleri *tà đạo* (sahte din), *đạo lạ* (garip din), *đạo kỳ quái* (tuhaf din) ve *mê tín dị đoán* (batıl inanç) gibi aşağılayıcı ifadelerle tanımlamıştır. Bu ifadeler, devletin onların faaliyetlerine yönelik güvenlikçi ve şüpheli yaklaşımlarından kaynaklanmıştır. Ancak zamanla bu güvenlikçi ve şüpheli yaklaşımlara alternatif olarak bilimsel literatürdeki *tôn giáo* (din), *đạo* (din) veya *tín ngưỡng*, *tôn giáo* (inanç ve din) gibi tarafsız ifadeler kullanılmıştır. Günümüzde ise yeni dinî hareketleri tanımlamak için Vietnamlı akademisyenler tarafından *tôn giáo mới* (yeni din), *phong trào tôn giáo mới* (yeni dinî hareket), *phong trào cứu thế* (Mesih hareketi), *các hiện tượng tôn giáo mới* (yeni dinî fenomen) ve *những hiện tượng tôn giáo hiện nay* (mevcut dinî fenomen) ifadeleri kullanılmaktadır. Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı, bu akademisyenler tarafından bir *đạo restorasyon* (*phục hưng tôn giáo*) ve *đạo restorasyon* (*phân rẽ các tôn giáo thành các chi phái*) olarak değerlendirilmiştir. Vietnam’da ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Genellikle üye sayısı 100 binden az olan küçük gruplardan oluşmaktadır. Üyesi sayısı 100 bini geçen birkaç grup bulunurken üye sayısı 1 milyondan fazla olan üç grup bulunmakta-

1 Lukas Pokorny - Franz Winter, “East Asian New Religious Movements: Introductory Remarks”, *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny - Franz Winter (Boston: Brill, 2018), 6.

2 Ali Rafet Özkan, “Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 31-38.

3 Chung Hoang, “New Religious Movements in Vietnamese Media Discourse since 1986: A Critical Approach”, *Journal of Australian Religion Studies Review* 25/3 (2012), 296.

dır. Bunlar: 2,5 milyon üyesiyle Kaodaizm, 1,5 milyon üyesiyle Tînh đô cư sĩ Phật hội Việt Nam ve 1,3 milyon üyesiyle Hòa Hảo'dur. Bu üç yeni dinî hareket içerisinde, en dikkat çekici olanı Kaodaizm'dir.⁴

Kaodaizm, küçük bir coğrafyada ortaya çıkmış olsa da öğretileri bakımından büyük coğrafyalarda yaşayan kalabalık nüfusları ve büyük dinleri kapsamayı amaçlamıştır. Bu durum, onun din çalışmalarında dikkat çekici bir özelliğini oluşturmuştur. Dünyada (özellikle ABD ve Avustralya) giderek daha fazla tanınan Kaodaizm, Türkiye'de tam olarak tanınmayan bir yeni dinî harekettir. Türkiye'de Kaodaizm hakkında herhangi bir müstakil çalışma bulunmamakla beraber bazı sözlük ve ansiklopedilerde kısa ve genel bilgiler bulunmaktadır.⁵ Ancak bu kısıtlı bilgiler, Kaodaizm'in neden ve nasıl ortaya çıktığı, öğretilerinin neler olduğu, neyi temsil ettiği ve neyi amaçladığı konusunda yeterince aydınlatıcı değildir. Bu nedenle bu çalışmada, kronolojik ve tasvirici yöntemler kullanılarak Kaodaizm'in neden ve nasıl ortaya çıktığı, öğretilerinin neler olduğu, neyi temsil ettiği ve neyi amaçladığı konusunda detaylı bilgiler verilecek ve onun senkretik yapısının özellikleri ortaya çıkarılacaktır. Bu sayede ülkemizde henüz tam olarak tanınmayan bir din literatüre kazandırılacak ve ülkemizde yetersiz bir düzeyde kalan Vietnam çalışmalarına katkı sağlanacaktır.

1. Kaodaizm Öncesi Vietnam'ın Siyasî ve Dinî Durumu

Kaodaizm 20. yüzyılda ortaya çıkmış bir Vietnam yeni dinî hareketi⁶ olsa da onun ortaya çıkışını hazırlayan süreç, çok eski zamanlara dayanmaktadır. Vietnam'ın tarihini şekillendiren siyasî ve dinî olaylar, Kaodaizm'in ortaya çıkmasına imkân tanıyan senkretik unsurları oluşturmuştur. Bu senkretik unsurlar, Vietnam'ın yabancı istilalara maruz kaldığı, yoğun siyasî ve sosyal etkileşimler yaşadığı uzun bir tarihi geçmişin sonunda oluşmuştur. Çinhindi'nin en doğu kısmında yer alan, doğuda Laos ve Kamboçya'dan Tonkin Körfezi ve Güney Çin Denizi'ne kadar uzanan Vietnam coğrafi konumunun bir sonucu olarak tarihin eski zamanlarından itibaren Çin'in dinî ve siyasî istilasına⁷ maruz kalmıştır. MÖ 2. yüzyıl-

4 Sergei Blagov, "Vietnamese New Religious Movements: An Introduction", *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorny - Franz Winter (Boston: Brill, 2018), 548-550.

5 Kaodaizm'den bahseden iki çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birincisi: Şinasi Gündüz tarafından 1998'de yayımlanan *Din ve İnanç Sözlüğü*'dür. Bu çalışmada, "Cao Dai (Caodaizm)" başlığı altında Kaodaizm'den bahseden Gündüz, bir paragraftan oluşan yazısında, Kaodaizm'i Çin dinleriyle Budizm'in sentezinden oluşan senkretik bir mezhep olarak tanımlamıştır. İkinci kaynak ise Süleyman Turan ve Emine Battal'ın editörlüğünde 2020'de yayımlanan *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*'dir. Bu eserde, "Cao Dai" maddesini kaleme alan Abdulali Aliyev, iki sayfadan oluşan yazısında, Kaodaizm'in ortaya çıkışı, inanç ve ibadetleri hakkında genel bilgiler vermiş ve senkretik yapısına dikkat çekmiştir. Bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), "Cao Dai (Caodaizm)", 76; Abdulali Aliyev, "Cao Dai", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 116-117.

6 Her ne kadar bir başka Uzakdoğu ülkesi Japonya'da yeni dinî hareketlerin nitelendirildiği gibi Vietnam'da da bunlar "din" veya "yeni din" olarak adlandırılrsa da Dinler Tarihi kavramsallaştırılması kapsamında bu dinî hareketlerin yerleşik veya klasik dinden ziyade yeni dinî hareket olarak isimlendirilmesi daha doğru görünmektedir. Japonya'daki isimlendirme ve örnekler için bk. Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 195-219.

7 Çin, benzer bir yaklaşımı Japonya'da da sergilemiştir. Japonya'yı dinî ve siyasî olarak istila eden Çin, bu ülkeye kendi gelenekleri ve siyaset anlayışlarının yanı sıra Taoizm, Budizm ve Konfüçyanizm'i de getirmiştir. Bu dinler, zaman içerisinde Şintoizm'le harmanlanarak senkretik oluşumları meydana getirdiği gibi Şinto milliyetçilerinin tepkisini de çekmiş, Çin kültürünün ve Çin dinlerinin kovulması için tepkisel Şinto atımlarına da neden olmuştur. Detaylı bilgi için bk. Murat Kaya, *Bir Şinto Milliyetçisi Motoori Nori-*

da, Vietnam'ın kuzeyini işgal eden Han hanedanlığı (MÖ 202-MS 220), Vietnam'a yönelik asimilasyoncu politikalar gerçekleştirmiştir. Büyük göksel imparatorluklarını evrenin merkezi olarak gören Han yöneticileri, 19. yüzyılda Avrupalıların yaptığına benzer şekilde yönettikleri topluluklara medeniyeti götürmeye yazgılı olduklarına inanmıştır. Onların dönemlerinde, Konfüçyanizm, Budizm ve Taoizm, Vietnam topraklarında yayılmaya başlamış, Vietnamlılara imparatora sadakat dikte edilmiş ve Çinli yetkililer Vietnamlı soyluların topraklarına el koymuştur. Çin'in bu asimilasyoncu yaklaşımı, Vietnamlılarda yabancılara karşı bir direniş refleksi geliştirmiş, bu refleks çeşitli tarihi olayların pekiştirmesiyle Vietnamlıların karakteri hâline gelmiştir.⁸

MS 1. yüzyılda Vietnam'da Çin yazısı, gelenekleri ve ayinleri teşvik edilirken yine aynı dönemde sonraki yıllarda Kaodaizm'in temelini oluşturacak Taoizm ve Konfüçyanizm, Vietnamlılar için zorunlu hâle getirilmiştir. Bu asimilasyoncu yaklaşıma karşılık Trung Trac, küçük kız kardeşi Trung Nhi öncülüğünde bir isyan gerçekleştirmiştir. İsyançılar, Trung Trac'ı bağımsız bir Vietnam krallığının kraliçesi olarak ilan etmiş, birçok soylu ve köylüyü bir araya getirerek Çin otoritesine son vermiştir. Trung Trac'ın üç yıllık yönetiminden sonra, Çin'in daha büyük bir saldırısıyla Trung Trac ve kardeşi yenilerek idam edilmiştir. Vietnam tarihinde önemli bir yere sahip olan bu savaş, halk hikayelerine konu olmuştur. Bu hikayelerde onların savaşta cesurca öldükleri veya intihar ettiklerinden bahsedilmiştir. İsyan başarısızlıkla sonuçlanıp Çin baskısına yol açmış olsa da daha sonraki tarihçiler tarafından ilk büyük Vietnam milliyetçi isyanı olarak kabul edilmiştir.⁹

Çin'de güçlü bir otoriteye sahip olan T'ang hanedanlığının (618-917) ortaya çıkışıyla Vietnamlıların Çin otoritesine başkaldırması daha da zorlaşmıştır. Fakat yine de Vietnamlıların tabiatındaki direniş arzusu, 687, 722, 766, 791 ve 819'da milliyetçi isyanların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu zamana kadar bölge, dış dünya tarafından Çince, "*Pasifleştirilmiş Güney*" anlamında *Annam* adıyla anılmıştır. 10. yüzyılda T'ang hanedanının düşüşüyle Vietnam'ın Çin egemenliğini sarsma girişimleri yeniden başlamıştır. Karşılıklı gelgitler şeklinde devam eden Çin-Vietnam mücadelesi, 938'deki savaşta bir kere daha Vietnamlıların zaferiyle sonuçlansa da Çin'in kültürel etkisi devam etmiştir. Vietnamlılar, Çince yazı karakterlerini, Çin geleneklerini ve mitlerini benimsemiş ve zaman içerisinde yerli unsurlarla yabancı unsurların bir sentezi ortaya çıkmıştır.¹⁰ Çin'in Vietnam'ı yoğun bir şekilde etkisi altına aldığı bu dönemde, Müslüman tüccarlar Vietnam'ın güneyindeki Çampa (Champa) bölgesine ulaşmış ve bölgedeki Çam (Cham) halkını etkilemeye başlamıştır. Bu etkinin sonucunda, Çampa Krallığı, Çin'e, P'u Ho San (Ebü'l Hasan) adlı bir Müslüman elçiyi göndermiştir. 11. yüzyılda Çampa'nın önemli bir limanı olan Panduranga'da pek çok kişi Müslüman olmuştur. İslâm'ın bu bölgedeki etkisi, 15. yüzyılın ortalarından itibaren hızlanmıştır. Kuzey'deki Dai Viet Krallığı'nın 1471'de Çamların başkenti Vijaya'yı işgal etmesinden sonra Çamların büyük bir kısmı Budist Viet halkına tepki olarak İslâm'ı kabul etmiştir.¹¹ Çam Müslümanlığı,

naga (İstanbul: Kitap Yurdu Doğrudan Yayıncılık, 2022).

8 Spencer C. Tucker, *Vietnam* (London: UCL Press, 1999), 1-7.

9 Justin Corfield, *The History of Vietnam* (The United States of America: Greenwood Press, 2008), 4-5.

10 Tucker, *Vietnam*, 9-10.

11 S. Setudeh-Nejad, "The Cham Muslims of Southeast Asia: A Historical Note", *Journal of Muslim Minority Affairs* 22/2 (Ekim 2002), 452-453; İsmail Hakkı Göksoy, "Çamlar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2020, EK-1/278-279.

bölgedeki dinsel çeşitliliğin bir sonucu olarak Vietnam'ın yerli dini ile Hinduizm ve İslâm'ın senkretik bir formundan oluşmuştur.¹²

Vietnamlılar, Çin'in siyasî ve askerî ilerleyişini durdurmuş olsa da Çin'in Vietnam'a yönelik hakimiyet kurma girişimleri devam etmiştir. Song hanedanlığının (960-1279) 980'de başlattığı saldırılar, birbiri ardına kazanılan zaferlerle Vietnamlıların direniş azmini daha da güçlendirmiş ve ulusal kahramanlar listesine yenileri eklenmiştir. Vietnam'a yönelik saldırılara 13. yüzyılda Moğollar da katılsa da başarılı olamamıştır. Çin'in Vietnam'a yönelik işgal girişimleri, Ming hanedanlığı (1368-1644) tarafından devam ettirilmiştir. Vietnam'ın tamamını işgal etmeyi amaçlayan Ming hanedanlığına karşı 1418'de bir isyan başlatılmıştır. Uyguladıkları başarılı gerilla taktikleriyle Çin ordularını birbiri ardında yenen Vietnamlılar, 1427'de onları teslim olmaya zorlamıştır. Çin-Vietnam mücadelesinde, Lý, Trần, Lê ve Nguyên hanedanlarının art arda göreve gelen hükümdarları, Çin'i mağlup etmelerine rağmen Çin imparatorluğundan miras kalan devlet kurumlarından vazgeçmemiş ve Vietnam kurumlarını Çin örneklerine göre geliştirmiştir. Vietnam yöneticileri, ülkenin seçkinlerinin eğitiminde ve eyalet hükümeti ve idaresi için mandarinlerin işe alınmasında Konfüçyanizm'den faydalanmıştır.¹³

Çinliler ve Vietnamlılar arasında bu mücadeleler devam ederken 16. yüzyılda Vietnam toprakları yeni yabancılarla tanışmıştır. Ülkeye ilk gelen Avrupalılar, 1516'da Portekizli denizciler olmuştur. Onlardan on bir yıl sonra Portekiz'den bazı Dominiken misyonerler Vietnam'a gelmiş ve 1535'te Portekizliler, Faifo şehrinde bir ticaret merkezi kurmuştur. Güney Vietnam'da Roma Katolikliğini destekleyen bir Fransız misyoner Alexander of Rhodes (1593-1660), ilk Portekizce-Latine-Vietnamca sözlüğü hazırlamış ve buna ek olarak bir de Vietnam dili için bir transliterasyon sistemi geliştirmiştir. Bu sistem, sonraki dönemlerde birçok Fransız'ın Vietnam hakkında çalışma yapmasını sağlamıştır. 1765'te Fransız maccaracı ve misyoner Pigneau de Béhaine (1741-1799), yıkılan ve bazı öğrencileri öldürülen bir ruhban okulunu yeniden kurmak için Phu Quoc Adası'na gelmiştir. Pigneau de Béhaine, 1775'te, Phu Quoc'a kaçtığı düşünülen Nguyen Anh (1802-1820) ile temas kurmuştur. Béhaine, Nguyen hanedanının son üyesiyle arkadaş olarak Tay Son isyancılarına karşı Fransızların çıkarına bir yardım teklifinde bulunmuştur. Bu sıralarda Fransız Devrimi ortaya çıktığından Fransa bölgeye fazla yoğunlaşmasa da Béhaine'in çabaları ve Fransız tüccarların da desteğiyle Nguyen Anh, Tay Son'u yenilgiye uğratmıştır.¹⁴

Vietnam yeni dinî hareketleri, Tay Son isyanının gerçekleştiği ve 1802'de Nguyen hanedanlığının kurulduğu sıralarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Tay Son liderleri ve onların destekçileri Ortodoks olmayan dinî öğretilere ilgi duyarken ilerleyen yıllarda ortaya çıkan *Bửu Sơn Kỳ Hương* adlı yeni dinî hareket, Kaodaizm de dahil sonraki dönemlerde ortaya çıkacak yeni dinî hareketlerin öncüsü olmuştur. Çünkü bu hareket, Çin felsefesinde *Tam Giáo* (Üç öğreti) olarak adlandırılan, Budizm, Konfüçyanizm ve Taoizm'in sentezine dayalı bir öğretiyi benimsemiştir. Bu öğreti daha sonra Kaodaizm'in ve diğer Vietnam yeni dinî hareketlerin

12 Hugh R. Page, "Cham", *Encyclopedia of World Cultures: East and Southeast Asia*, ed. Paul Hockings (New York: G.K. Hall, 1993), 5/73.

13 Tucker, *Vietnam*, 10-12.

14 Corfield, *The History of Vietnam*, 15-16.

senkretik özelliklerinin temelini oluşturmuştur.¹⁵

Nguyen Anh'tan sonra tahta çıkan Vietnam İmparatoru Minh Mang (1820-1841), Fransızların ve Hıristiyanlığın bölgede yükselen nüfuzundan rahatsız olduğundan misyonerlerin faaliyetlerini kısıtlamıştır. Bunun üzerine III. Napolyon (1852-1870), Temmuz 1857'de, Fransız malları için yeni pazarlar oluşturmak, Vietnam'daki Hıristiyanları korumak ve Asya'da Britanya İmparatorluğu ile rekabet edebilecek büyük bir imparatorluk kurmak amacıyla Vietnam'ı işgal etmeye karar vermiştir. Fransızlar, Temmuz 1861'de Saygon'u ele geçirmiştir. Fransız ilerleyişinden endişelenen İmparator Tu Duc (1847-1883), bir barış antlaşması imzalamıştır. Bu anlaşma doğrultusunda, Haziran 1862'de, Poulou Condore Adasının yanı sıra Saygon ve çevresindeki üç eyalet Fransa'ya devredilmiştir. Ayrıca ticaret için Fransızlara üç liman açılmış, Roma Katolik misyonerlerinin ülkenin herhangi bir yerinde vaaz verme hakkına sahip olacağı ve Fransa'nın izni olmadan ülkenin başka hiçbir bölümünün hiçbir güce teslim edilemeyeceği kabul edilmiştir. Fransızların Vietnam'ı işgal etmesi, bazı küçük isyancı grupların Fransızlara saldırmasına neden olmuştur. Çatışmaların Fransızları Hue'ye saldırmaya ve imparatorluk hanedanını devirmeye kışkırtabileceğinden endişelenen Tu Duc, III. Napolyon'a bir elçi göndererek barış karşılığında üç şehri daha onlara teslim etmeyi teklif etmiştir. Ancak teklif yürürlüğe girmeden Amiral Pierre Benoît de La Grandière daha önce hareket ederek 1867'de güney Vietnam'ın üç eyaletini daha işgal etmiş ve burayı 1947'ye kadar sürecek olan Koçinçin (Güney Vietnam) kolonisine dönüştürmüştür.¹⁶

Bu dönemde Vietnamlıların önemli bir kısmı Fransız işgaline karşı çıkmamıştır. Çünkü onların inandığı Konfüçyanist dünya görüşüne göre, Nguyen Anh (Gia Long) ve Tu Duc'un soyu, göksel yönetme yetkisini kaybetmiştir. Bir hanedan yönetme yetkisini kaybettiğinde iç ve dış felaketler ortaya çıkmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak da Vietnam'da kıtlık, sel ve kolera salgını ortaya çıkmış ve 1865'te 1 milyondan fazla Vietnamlı hayatını kaybetmiştir.¹⁷

Fransa'nın Vietnam'daki ilerleyişi, zaman içerisinde hızlanarak devam etmiştir. Fransa, 1883'te *Harmand Antlaşması*'yla tüm Vietnam üzerinde hak sahibi olurken 1884'teki *Patenotre Antlaşması*'yla da Tonkin ve Annam'ı ele geçirmiştir. 1887'de ise Laos'u da işgal ederek Koçinçin kolonisi ve egemenliği altındaki Annam, Tonkin, Kamboçya ve Laos'tan oluşan *Çinhindi Birliği*'ni (Fransız Çinhindi) kurmuştur.¹⁸ Fransızlar, yönetimleri boyunca Vietnam'da eğitime önem vermemiştir. Genel okur yazarlık oranı düşük olmasına rağmen 1900'e gelindiğinde Vietnam'ı sıkı bir şekilde kontrol eden yabancı zihniyetli bir nesil yetiştirilmiştir. Vatandaşların kimlik belgeleri olmadan bölgelerinden ayrılmalarına izin verilmemiş ve Fransa'nın onayı olmadan toplantı veya yayın yapmaları yasaklanmıştır. Bu yasakçı ve denetimci ortamda Phan Boi Chau (1867-1940) ve Phan Chu Trinh (1872-1926) öncülüğünde Vietnam milliyetçiliği doğmuştur. Vietnam milliyetçiliğinin bu iki öncüsü, Fransa'nın koruyuculuk statüsüne sahip olduğu orta ve kuzey Vietnam'da yetişmiştir. Güney'deki Koçinçin ise tam aksine, doğrudan Fransa tarafından yönetilen bir sömürge bölgesi olduğundan burada yaşayanlar daha fazla Fransız etkisine maruz kalmıştır. Bu bölgede, arazinin

15 Blagov, "Vietnamese New Religious Movements: An Introduction", 550-551.

16 Corfield, *The History of Vietnam*, 18-21.

17 Shelton L. Woods, *Vietnam: A Global Studies Handbook* (Santa Barbara: ABC CLIO, 2002), 46.

18 Corfield, *The History of Vietnam*, 21-25.

büyük bir kısmı Fransızlara ve zengin Vietnamlılara satılmıştır. Üretim oldukça düşük olduğu Koçinçin’de, ekonomi birkaç kişinin hakimiyetinde olmuştur.¹⁹ Bu kötü yaşam koşulları altında ezilen Vietnamlılar, Birinci Dünya Savaşı’nın getirdiği yıkım ve ölümlerden sonra daha önce benimsedikleri Batılı değerlere karşı sorgulayıcı bir yaklaşım geliştirmiş ve onların maddî güçlerine manevî değerlere yönelerek cevap vermiştir. Bir Güney Vietnam dini olan Kaodaizm de bu yönelişin gerçekleştiği bir ortamda, var olan ihtiyacı karşılamak amacıyla ortaya çıkmıştır.²⁰

2. Kaodaizm’in Ortaya Çıkışı

Kaodaizm sözcüğü, Vietnam dilindeki *Cao Đài* sözcüğünden türemiştir. Bu dilde “yüksek kule” veya “saray” anlamına gelen *Cao Đài* sözcüğü, Tanrı’nın evreni yönettiği yeri işaret etmektedir. Kaodaizm’in Vietnam dilindeki resmî adı: *Dai Dao Tam Ky Pho Do*’dur ve “Üçüncü Büyük Evrensel Af” anlamına gelmektedir.²¹ Kaodaizm, Ngô Văn Chiêu tarafından kurulmuştur. Bir mandarin ailesine mensup olan Ngô Văn Chiêu’nun dedesi, Konfüçyanist geleneğe göre Hue’deki imparatorluk sarayında hizmet etmiş ancak çıkan bir kargaşa sonrasında ailesiyle buradan kaçmıştır. Ngô Văn Chiêu, 1878’de, pirinç fabrikasında çalışan bir işçinin oğlu olarak Chợ Lớn’da doğmuştur. Ngô Văn Chiêu bir aile dostunun maddî yardımıyla Fransızlara ait önce Mý Tho Koleji sonra da Chasseloup-Laubat Kolejinde eğitim almıştır. 1899’da idari bir hizmette göreve başlayan Ngô Văn Chiêu, 1909’a kadar Saigon’da çalıştıktan sonra Tân An’daki bir başka göreve atanmış ve burada da on yıl çalışmıştır. Ngô Văn Chiêu, çalışma hayatına 1920’de Hà Tiên, 1920-1924 arasında Phú Quốc adasında ve 1924’ten emekli olduğu 1931’e kadar Saigon’da devam etmiştir. Ngô Văn Chiêu bir taraftan memur olarak görev yaparken diğer taraftan da mistik konulara yönelmiştir. 1902’den itibaren Asya klasiklerinin yanı sıra Batı ruhçuluğu konusundaki çalışmaları okuyan Ngô Văn Chiêu, Fransız ruhçu yazar Camille Flammarion, Alan Kardec, Leon Denis ve Teosofi Cemiyeti’nin başkanı Annie Besant’ın yazılarından etkilenmiştir. 1917-1919 yılları arasında, ruhçuluk yapan Doa Phat Duong grubuyla tanışmış, Càn Thơ yakınlarındaki Hiệp Minh tapınağında ruh çağırma seanslarına katılmıştır. Ngô Văn Chiêu, hasta olan annesini iyileştirmek için ruh çağırma seansları düzenledikçe bu alana ilgisi artmıştır. Bu seanslar sırasında büyük kırmızı suratlı iblis avcısı olarak bilinen Guan di Ging de dahil olmak üzere geleneksel Çin tanrılarıyla temas kurmuştur.²²

Ngô Văn Chiêu, Tanrı Cao Đài’nin adını ilk kez 1920’de, Hà Tiên’deki evinde gerçekleştirdiği bir seans sırasında öğrenmiştir. Bu seans sırasında çok bilge olan bir ruh, ona: “*Sen hazır olana kadar kendimi ifşa edemem. Kim olduğumu tahmin etmeye çalış*” dedikten sonra kendini arındırması ve önemli bir vizyona hazırlanması için vejetaryen bir diyetle başlaması talimatını vermiştir. Bu ilk temastan bir yıl sonra 8 Şubat 1921’de Ngô Kim Liên adlı bir kadın ölümsüz, Ngô Văn Chiêu ile temas kurmuştur. Bu ölümsüz, Ngô Văn Chiêu’dan kendisine bir sembol seçmesini istemiştir. Ngô Văn Chiêu da Taocu Değişim Kitabı’nda Yin’in

19 Woods, *Vietnam: A Global Studies Handbook*, 49-52.

20 Smith Ralph, *Viet-Nam and the West* (The United States of America: Cornell University Press, 1968), 73.

21 Md. Shaikh Farid, “Caodaism: A Syncretistic Religion of Vietnam”, *CDR* 1 (2006), 53.

22 Ronald Bishop Smith, “An Introduction to Caodaism I. Origins and Early History”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/2 (1970), 337-338; Md. Shaikh Farid, “The Chinese Religious Influences on Caodaism: A Critical Analysis”, *Philosophy and Progress* 50/1 (2011), 115-117.

yatay, Yang'ın dikey vuruşla temsil edilmesinden hareketle haç sembolünü seçmiştir. Ancak ölümsüz, bu sembolün Hıristiyanlar tarafından kullanıldığını söyleyerek ondan kendisine başka bir sembol bulmasını istemiştir. Ngô Văn Chiêu aynı yılın nisan ayında, Dương Đông kasabasında bir hamakta uzanırken aniden Ay ve yıldızlarla birlikte gökyüzünde asılı duran, Güneş ışınlarıyla çevrelenmiş bir sol göz görmüştür. Gözleri kör edecek derecede yoğun ışık saçan bu göz, onun önünde durarak onu korkutmuştur. Bunun üzerine Ngô Văn Chiêu, ölümsüzlere, bu gözü yok etmeleri için dua etmiş ve eğer duası kabul edilirse daha sonra bu göze tapacağına söz vermiştir. Göz, duadan sonra kaybolmuştur. Ancak birkaç gün sonra tekrar ortaya çıkmıştır. Ngô Văn Chiêu, 1921-1924 yıllarını meditasyon ve manevi olgunlaşma pratikleriyle geçirmiştir. 1925'te ölümsüz ruh ile temas kuran ruhçu dört genç, Ngô Văn Chiêu'yu bulmaları için görevlendirilmiştir. Ngô Văn Chiêu, 25 Aralık 1925'te bir gece yarısı seansında, havariler olarak da adlandırılan on iki gerçek öğrencisinin adlarını hecelemiş ve onların yeni dinin kurucuları olduğunu belirtmiştir. Nisan ayında bir ruh, Hương Hiếu'ya, Papa (Giáo Tông) olarak belirlenen Ngô Văn Chiêu'ya bir tören cübbesi dikmesi talimatını vermiştir. Ancak Ngô Văn Chiêu, henüz manevi gelişimini tamamlamadığını belirterek bu görevi kabul etmemiştir. Onun Kaodaizm'e getirdiği fikirler, kökeni Çin'deki Song ve Ming hanedanlığına dayanan oldukça eski fikirlerdir. İmparator Xiaozong (1163-1189), zihni yönetmek için Budizm'i, bedeni yönetmek için Taoizm'i ve dünyayı yönetmek için Konfüçyanizm'i kullanacağını söyleyerek üç dini işlevsel bir şekilde bölümlere ayırmıştır. Çin'de 14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Taoizm, Budizm ve Konfüçyanizm'in tek bir kaynağa dayandığı düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.²³

Ngô Văn Chiêu, Kaodaizm'in gerçek kurucusu olduğu hâlde resmî olarak bu dini ilan eden kişi değildir. Onun manevi gelişim için inzivaya çekilmesi nedeniyle dinin resmî kuruluşu 7 Ekim 1926'da takipçilerinden Lê Văn Trung tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁴ 28 Vietnamlı lider (toprak sahipleri, iş adamları öğretmenler, sömürge idaresinde çalışan memurlar) ve diğer 245 kişi, yeni hareketlerini resmen kuran bir bildiri imzalamıştır. Bir tür "*Dinî Bağımsızlık Bildirisi*" olan bu bildiriyle daha önce gizli olan çok sayıda topluluğun, mevcut değerleri yeniden düzenlemek ve geleneksel değerleri yeniden canlandırmak için tek bir bayrak altında birleştirileceği açıkça belirtilmiş hem Fransız Katolik Kilisesi'ne hem de laik Fransız devletine karşı durabilecek güçlü bir topluluk oluşturmak amaçlanmıştır.²⁵

3. Kaodaizm'in Kurumsal Yapısı

Kaodaizm, Katolik kilisesine benzer bir kurumsal yapıya sahiptir. Bu dinin merkezi, *Caodai Holy See*'dir. Caodai Holy See, Vietnam'ın Tây Ninh bölgesinde inşa edilmiş büyük bir kutsal şehirdir. Bu şehrin merkezinde *Büyük İlahi Tapınak* bulunmaktadır. Bu tapınağın, mimarisi, sembolleri ve inşasıyla tanrı tarafından yönlendirildiğine inanılmaktadır. Günümüzde Vietnam'ın birçok bölgesinde, Teksas, Kaliforniya, Louisiana, Avustralya ve Kanada'da bu tapınağın küçük versiyonları bulunmaktadır.²⁶ Kaodaizm'in tapınak ve ibadet

23 Janet Alison Hoskins, *The Divine Eye and the Diaspora: Vietnamese Syncretism Becomes Transpacific Caodaism* (USA: University of Hawaii Press, 2015), 40-63.

24 Smith, "An Introduction to Caodaism I. Origins and Early History", 340-341.

25 Janet Alison Hoskins, "An Unjealous God? Christian Elements in a Vietnamese Syncretistic Religion", *Current Anthropology* 55/10 (2014), 304.

26 Túy Ngoc Trinh, *A Brief Introduction to Caodaism* (Oakbridge Dr. San Jose: Lay Dignitaries Caodai Internati-

öğretisinde kapalı bir rahiplik yapısı yoktur. Bir kişi, dinî yasalar olan *Pháp Chánh Truyền* ve *Tân Luật*'in düzenlemelerine uymaya ve diğer temel gereksinimleri karşılamaya istekliyse rahip olarak hizmet edebilmektedir. 1926'da Tanrı Cao Đài, dininin *Bat Quai Dai*, *Hiep Thien Dai* ve *Cuu Trung Dai* olmak üzere üç bölümü olacağını belirtmiştir. Bat Quai Dai (Tanrının Varlığının Sekiz Kenarlı Sarayı), tanrının tahtının ve sunağının bulunduğu yer olduğundan ruhsal güç ve otoritenin merkezidir. Bu bölümün lideri Tanrı Cao Đài'dir. Evrendeki bütün işler, onun emirleri doğrultusunda buradan idare edilmektedir. Tapınakta, üzerinde her şeyi gören ilâhi Göz'ün bulunduğu sunakla sembolize edilmektedir. Bat Quai Dai, erkek ve kadınlardan oluşan diğer iki kolun aksine, insan üyesi olmayan ancak insanların Cao Đài ile iletişim kurduğu ve ona taptığı yerdir.²⁷

Hiep Thien Dai (Göksel Birlik Sarayı) ruhani yasa koyuculardan oluşmaktadır. Tapınağın sonunda, tanrıların sunağının karşısındaki Ho Phap sunağı ile sembolize edilmektedir. Ho Phap, Hiep Thien Dai'nin üst düzey yetkilisi ve dinin bu bölümünün baş medyumudur. Hiep Thien Dai'nin üyeleri, kutsal yasaların koruyucularıdır. Görevleri, idari şubenin (Cuu Trung Dai) seanslar yoluyla Cao Đài ile iletişim kurmasını sağlayan araçlar olmak veya idari şubedeki tüm rahiplerin görevlerini doğru bir şekilde yerine getirmelerini sağlayarak yasayı koruyan yasa koyucular olmaktır. Yasama organının üç katlı bir bölümü vardır. Bu bölümler: Medyumlar koleji, kıdemsiz görevliler ve teknik akademisyenlerden oluşmaktadır. Medyumlar kolejinin özellikle din, yasama ve laik meselelerle ilgili üç birimi vardır. Her birim, Tây Ninh dinî örgütünün üç kurucusundan biri tarafından yönetilmektedir. *Ho Phap* (Üstün), tüm yasama organının genel lideridir. Ona *Thuong Pham* (Rahiplik Organının Şefi), *Thuong Sanh* (Küçük Tarikat) ve bir medyumlar okulu yardım etmektedir. *Cuu Trung Dai* (Dokuz Küre Sarayı), Kaodaizm'in yönetimle ilgili bölümüdür. Dinin bu bölümünde bir *Giao Tong* (Papa-Cu Trung Dai'nin en yüksek kutsallığı), üç *chuong phap* (denetçi kardinal), üç *dau su* (kardinal), otuz altı *phoi su* (başpiskopos), yetmiş iki *giao su* (piskopos), üç bin *giao huu* (rahip) ve sınırsız *le sanh* (öğrenci rahip) bulunmaktadır. *Cuu Trung Dai*, tapınakta, ibadet edenlerin diz çöküp kendilerini Cao Đài'ye sundukları binanın orta bölümü ile sembolize edilmektedir. *Cuu Trung Dai*'nin üç *phai*'si (bölümü) vardır. Bunlar: Mavi renkli *Thuong* (Ta-oizm), kırmızı renkli *Ngoc* (Konfüçyanizm) ve sarı renkli *Thai*'dir (Budizm). Bu sembolizm, Kaodaizm'in üç renkli bayrağını da yansıtmaktadır. *Cuu Trung Dai*'nin görevi, Kaodaizm'in müntesiplerini eğitip çeşitli programları organize etmek ve Kaodaizm'in ülke çapında; yerel köy seviyesinden merkeze doğru etkili bir şekilde yönetilmesini ve hedeflerine ulaşmasını sağlamaktır.²⁸

4. Kaodaizm'in Yayılışı

Kaodaizm, ortaya çıktıktan sonra Vietnamlılar arasında hızlı bir mesafe katetmiştir. Haziran 1927'de, Kaodaizm'in 100.000 müntesibi olduğu rapor edilirken Lê Văn Trung, 1928'de

onal, 2014), 18.

27 Victor L. Oliver, "Caodaism: A Vietnamese Socio-Religious Movement", *Dynamic Religious Movements*, ed. David Hesselgrave (United States of America: Baker Book House, 1978), 286; My-Van Tran, "Vietnam's Caodaism, Independence, and Peace: The Life and Work of Pham Cong Tac (1890-1959)", *Program for Southeast Asian Area Studies, Academia Sinica* 38 (2000), 7.

28 Oliver, "Caodaism: A Vietnamese Socio-Religious Movement", 286; Tran, "Vietnam's Caodaism, Independence, and Peace: The Life and Work of Pham Cong Tac (1890-1959)", 7.

Ernest Outrey'in saldırılarına karşı yazdığı bir mektupta, Kaodaizm'in 1 milyon müntesibi olduğunu iddia etmiştir. Aynı yıl *L'Opinion*'da yayımlanan bir makalede, bu sayının 700.000 olduğu ifade edilmiştir. *La Presse Indochinoise*'de yayımlanan bir başka makalede ise bu sayının abartılı olduğu ve gerçek sayının 200.000 olduğu ifade edilmiştir. Kaodaizm önceleri, Doğu Koçinçin merkezli yayılmaya başlamış, zamanla merkez yerlerde (Mekong boyunca) ve batıda (Transbassac) yayılmıştır. Gia Định, Chợ Lớn, Mỹ Tho ve Bến Tre bölgelerinin her birinde 1932'ye kadar 35.000 ila 50.000 arasında Kaodai üstadı ortaya çıkmıştır. Kaodaizm gelişip büyüdükçe görüş farklılıkları yaşanmıştır. Tây Ninh ve Mỹ Tho grupları arasındaki rekabet, 1932'de şiddetlenerek ayrılığa dönüşmüş ve birçok kişi Mỹ Tho'ya katılmıştır.²⁹

1930-1931'de Kaodaistlerin de aralarında bulunduğu bazı yeni dinî hareket mensupları siyasete müdahil olmuş ve vergi karşıtı ayaklanmalara katılmıştır. Ancak bu ayaklanmalar Fransızlar tarafından bastırılmıştır. Bu dönemde, Fransızlar tarafından faaliyetleri sakinleştirilen yeni dinî hareket toplantıları yasaklanmıştır. Ne var ki yasaklamalara rağmen başta Kaodaistler olmak üzere yeni dinî hareketlerin faaliyetlerinde büyük bir artış meydana gelmiştir. 1930'larda gerçekleşen Fransız baskısı, Kaodaizm'in yükselen gücü sayesinde kesintiye uğramıştır. Fransızlar, doğrudan kendilerine bağlı olan bölgelerde Kaodaistlerin misyon faaliyetlerine izin verirken dolaylı olarak kendilerine bağlı olan Annam ve Tonkin'de Kaodaist faaliyetleri yasaklamıştır. Buna karşılık Kaodaizm'in Tây Ninh liderliği, ileri gelenlerin ve taraftarların tutuklanmasını protesto etmek için insan hakları aktivistleriyle birlikte Paris'te başarılı bir lobi faaliyeti yürütmüş, yasaklamalara rağmen Tonkin ve Annam'da düzenlenen gizli toplantılarla taraftar sayısı arttırılmıştır. Fransa, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Kaodaizm'e ve bölgedeki diğer yeni dinî hareketlere yönelik tutumunu değiştirerek Kaodaizm'i resmî olarak tanımıştır. Oluşan bu liberal siyasî atmosfer sayesinde Hòa Hảo adlı yeni bir Budist dinî hareket de ortaya çıkmıştır. Ancak Fransızların bu aldatıcı hoşgörüsü fazla sürmemiştir. 1940'tan itibaren Kaodai tapınakları kapatılmış ve Kaodaistler tutuklanmıştır. 1941'de Fransız askerleri, Caodai Holy See'yi ele geçirmiştir. Fransız yetkililer 1943'te, Japonya'dan Kaodai ve Hòa Hảo liderlerinin tutuklanmasını talep etse de Japonya bunu kabul etmeyerek onları kendi himayesine almıştır. Fransa karşıtı dinî hareketleri askerî ve istihbarî olarak organize eden Japonya, özellikle Kaodaistlerin verdiği destekle 9 Mart 1945'te Fransızlara karşı bir Japon darbesi gerçekleştirmiştir.³⁰

Fransızlar ile Kaodaistler arasındaki gerilim bir yıl sonra yerini anlaşmaya bırakmıştır. Haziran 1946'da Kaodaizm'in Tây Ninh mezhebi, Fransızlarla bir anlaşma imzalayan ilk dinî hareket olmuştur. Fransızlar, mezhebin sürgündeki ileri gelenlerinin Vietnam'a dönmelerine ve Vietnam'daki tüm tapınakların yeniden açılmasına izin vermiştir. Kaodaizm'i tekrar resmî bir din olarak tanıyan Fransızlar, Kaodaistlere yönelik baskıyı sonlandırma taahhüdünde bulunmuştur. Buna karşılık da tüm Tây Ninh silahlı gruplarına Fransız birliklerine yönelik saldırıları durdurmaları emredilmiştir. 1947'de Fransızlarla yapılan anlaşmayla Kaodaistler, güney Tây Ninh ve Mỹ Tho eyaletlerinin büyük bölümlerinin kontrolünü ele geçirecek kendilerine bağlı bir vergi ve yönetim sistemi oluşturmuştur. Bu sıralarda başlamış olan Birinci Çinhindi Savaşı'nda (1946-1954) Hòa Hảo ile birlikte güçlerinin zirvesine ulaşan Kaodaistler, 1954'teki Điện Biên Phủ Savaşı ve Cenevre Antlaşmasıyla da tanınırlığını daha

29 Smith, "An Introduction to Caodaism I. Origins and Early History", 341-343.

30 Blagov, "Vietnamese New Religious Movements: An Introduction", 553-555.

da arttırmış, aynı yıl kurulan hükümette, Kaodaizm'e dört portföy verilirken Hòa Hảo ise dört bakanlık elde etmiştir. Ancak 1955'ten itibaren Kaodaizm'in ve Hòa Hảo hareketinin paralel bir devlet gibi hareket etmesi ve merkezi hükümetle çatışması, onların siyasî ve askerî güçlerine yönelik operasyonların başlamasına neden olmuş, 1956-1958 yılları arasında, bu hareketlere mensup binlerce kişi tutuklanmış ve bazıları da idam edilmiştir. 1963'te Güney Vietnam devlet başkanı Ngô Đình Diệm'in devrilmesinden sonra başta Kaodaizm olmak üzere dinî hareketler siyasal alanda yeniden etkili olmaya başlamıştır. Bu doğrultuda küçük bir Kaodai mezhebi olan Cầu Kho'nun destekçisi Phan Khắc Sửu (1905-1970), 1964'ten 1965'e kadar devlet başkanı olarak görev yapmıştır. Ayrıca Kaodaizm, önemli bir halk desteğini de arkasına almış ve Tây Ninh eyaletindeki nüfusun yüzde 90'ı bu dine mensup insanlardan oluşmuştur.³¹

1975'te Güney Vietnam'ın Kuzey Vietnam tarafından işgal edilmesinden sonra, Güney Vietnam'daki tüm dinî toplulukların özerk yapılarını yok edecek ve Sosyalist Vietnam'ın siyasî ideolojilerine itaat ettirecek düzenlemeler yapılmıştır. Çok sayıda Kaodaist özellikle de anti-komünist olan Tây Ninh mezhebinin üyeleri, yeni yönetimin baskısına maruz kalmıştır. Komünist yöneticiler, yeni dinî hareketlerin liderlerini CIA casusları olarak görmüş, "batıl inançlı" olarak adlandırdıkları bu hareketleri dağıtmaya çalışmıştır. 1980'lerin başında komünist yönetim, Vietnam'daki yeni dinî hareketlerin siyasî kurumlarını feshetmeyi ve gayrimenkullerinin önemli bir kısmına el koymayı başarmıştır. 1975 ile 1983 yılları arasında, çok sayıda "devrim karşıtı" örgüt ortaya çıkarılarak binlerce taraftar yeniden eğitim kamplarına gönderilmiş ve birçok lider ölüm cezasına çarptırılmıştır. Bu dönemde, hükümetin temel politikası, bu hareketlerin sebep olabileceği herhangi bir direnişe yönelik halk desteğini azaltmak, hareketlerin liderleri ile sıradan insanlar arasındaki ilişkiyi zayıflatmak olmuştur.

1980'lerin sonlarından itibaren devletin Kaodaizm başta olmak üzere yeni dinî hareketlere yönelik tavrında pozitif bir değişiklik olmuştur. Yenileme (đổi mới) politikası doğrultusunda önceki katı sınırlamalar yumuşatılmış, Vietnam'ın yerli inanç ve değerlerine gün yüzüne çıkma fırsatı verilmiştir. Vietnam ulusunun efsanevi ataları olan Hùng Kralları'na (Hùng Vương) ve ülkenin ulusal kahramanları olan Trưng Kız Kardeşler, Leydi Triệu, Lý Thường Kiệt ve Trần Hưng Đạo'ya saygı gösteren resmî ve yarı resmî uygulamalar ile ana tanrıçalara (Đạo Mẫu) ve Dört Saraya (Tứ Phủ) saygı duyan eski popüler inançlar ve medyum ritüelleri yeni dinî hareketlerin kendilerini göstermeleri için uygun bir zemin olmuştur. 1990'ların başında yeni dinî hareketlerin kitlesel ritüeller düzenlemesine ve dinî literatür yayınlamasına izin verilmiş, dinî hareketlere ait araziler iade edilmiştir. Kaodaizm, 1995'te faaliyetlerinde şeffaflığı arttırmak şartıyla devlet tarafından tanınan bir din statüsü elde etmiştir. 1998'de, 1975'ten sonra yasaklanan Tây Ninh Holy See'nin sosyal yardım bölümü yeniden açılmıştır. Bu dönemde, Vietnam dışında yaşayan Kaodaistlerin faaliyetlerinde de gelişmeler olmuştur. ABD, Kanada, Fransa, Avustralya gibi ülkelerde Kaodai diasporaları oluşturulmuştur. Çoğunluğu radikal anti-komünist Tây Ninh mensubu olan bu Kaodaistler, *Cao Dai Overseas Association*'ı (CDOM) kurarak denizaşırı faaliyetlerini organize etmiştir. 2000 sonrasında benzer tutum devam etmiştir. Bu dönemde de başta Kaodaizm olmak üzere yeni dinî hareketlerin inanç özgürlüğünü garanti altına alan kararname çıkarılmış ve hare-

31 Blagov, "Vietnamese New Religious Movements: An Introduction", 555-557.

ketler devlet kontrolü altına alınmaya çalışılmıştır.³²

5. Kaodaizm'in Öğretileri

Kaodaizm'in öğretileri, dört temel kitaba dayanmaktadır. 1927'den itibaren Tây Ninh Kutsal Makamı, ruh medyumluğu yoluyla iletilen bir Cao Đài Kanonu oluşturmuştur. Bunlar: *Pháp Chánh Truyền* (Ortodoks Dharma. Kaodaistler tarafından genellikle dinî anayasa olarak anılmaktadır), *Tân Luât* (Yeni Kanun), *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Seçilmiş Kutsal Sözlerin Derlemesi) ve *Đai Thừa Chơn Giáo*'dur (Mahāyāna'nın Gerçek Öğretileri). *Pháp Chánh Truyền*, ileri gelenlerin seçimi, güçleri ve törenlerinin yanı sıra günlük kıyafetleri hakkında bilgiler içeren bir dizi kehanet mesajından oluşmaktadır. *Tân Luât*, tapınakların kuruluşu, inananlar topluluğunun idari işleri, meditasyon evlerinin kuralları, meslekî faaliyetler, evlilik, ölüm ve çocuk eğitimi gibi dinî ve dünyevi hayatı düzenleyen kanunlardan oluşmaktadır. Cao Đài tarafından ruhani temsilcileri aracılığıyla Fransızca ve Vietnamca aktarılan *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển*, düzyazı veya şiirsel bir üslupla *Tân Luât*'ın ahlâkî ilkelerini özetlemektedir. *Đai Thừa Chơn Giáo* ise ezoterik faaliyetler ve meditasyonla ilgilidir. Budist karma fikri (nghiệp) ile simya ve meditasyon yoluyla yapılan Taoist kendini geliştirme anlayışı (tuluyên) hakkında bilgiler vermektedir.³³

Kaodaizm'e göre, insanlık tarihinde üç af dönemi bulunmaktadır. İlk af, Batı'da Yahudiliğin (ilahi bir Kaodaist mesaja göre Musa) ortaya çıkışı ile İlkel Konfüçyanizm (İmparator Phuc Hi), ilkel Taoizm (Thái Thượng Đạo Quân) ve İlkel Budizm'in (Nhiên Đăng Cổ Phật, Antik Buda) Doğu'da ortaya çıkışını, ikinci af ise Batı'da Hıristiyanlık (İsa Mesih) ve İslâm'ın (Hz. Muhammed), Doğu'da Konfüçyanizm (Khong Phu Tseu), Taoizm (Lao Tzu) ve Budizm'in (Sakyamuni) ortaya çıkışını ifade etmektedir. Üçüncü af dönemi diğerlerinden farklıdır. Tanrı, üçüncü af döneminde, eskisi gibi araçlara başvurmadan vazgeçmiştir. Hem Doğu'da hem de Batı'da yaygın bir uygulama olan ruh çağırma yoluyla kendisini doğrudan insanlara göstermiştir. Tanrı, *con* (çocuk) adını verdiği insanları *thầy* (ustad) olarak yönlendirmiş ve bütün dinleri uzlaştıran *Büyük Evrensel Yolu* iletmıştır.³⁴ Bütün dinleri kapsama iddiasında olan bu evrensel yol, çoğunlukla Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm olmak üzere üç Çin dininin Vietnam'ın yerel inançlarıyla sentezinden oluşmaktadır.³⁵

Kaodaizm'de tanrı, Taoizm'deki Yin-Yang prensibi doğrultusunda ikili bir görünüm arz etmektedir. Kaodaizm'e göre, evrende başlangıçta bir tek kozmik ilke vardı. Bu ilkedan bir dişi tanrı ile bir erkek tanrı doğmuştur. Bu tanrılardan erkek olanı, Kaodaistlerin önemli bir kısmına göre, yaratıcılığın birinci prensibini oluşturarak dişi tanrıdan üstün bir niteliğe sahip olmuştur. Kaodaizm'de dişi tanrı, *Dieu Tri Kim Mau* veya *Đue Phat Mau* olarak adlandırılmaktadır. Evrenin annesi olarak kabul edilen bu tanrıya çoğunlukla Tây Ninh'deki kadın Kaodaistler ibadet etmektedir. Erkek tanrı ise *Cao Đài Tiên Ông Đai Bô Tát Ma Ha Tát* olarak adlandırılmaktadır. "Yüksek saray, ölümsüz, en büyük bodhisattva, saygıdeğer aziz" anlamlarına gelen bu ad, tanrının özel adı değildir. Kaodaistler, tanrıyı özel bir adla anmanın insanlar

32 Blagov, "Vietnamese New Religious Movements: An Introduction", 558-561; Jérémy Jammes, "Đai Đạo Tam Kỳ Phổ Độ (Cao Đài)", *Handbook of East Asian New Religious Movements*, ed. Lukas Pokorný - Franz Winter (Boston: Brill, 2018), 580-581.

33 Jammes, "Đai Đạo Tam Kỳ Phổ Độ (Cao Đài)", 573-574.

34 Chau Nguyen Ngoc, *The Basic Truths on Caodaism*. (HAL Open Science, 2021), 1.

35 Farid, "The Chinese Religious Influences on Caodaism: A Critical Analysis", 121.

arasında ayrıştırıcı bir yanı olduğuna inandığından onu özel bir adla anmak yerine yüceltici genel sıfatlar kullanmaktadır. Kısaca Cao Đài denilen bu erkek tanrının evrenin kalbi ve insanların babası olduğu düşünülmektedir. Kaodaizm'e göre bu tanrı, bir ruh olduğundan insanlar onunla ruhsal yolla iletişim kurabilmektedirler. Nitekim Cao Đài, en eski zamanlardan beri bazı insanlarla iletişim kurarak isteklerini iletmiştir. Bu iletişim üç ana vahiy döneminden oluşmuştur. Bu dönemlerin ikisinde, Buda ve Musa gibi seçilmiş insanlar ondan vahiy almıştır. Belirli bir zamana, kültüre ve bölgeye hitap eden bu ilahi mesajlar, zaman içerisinde insani zaafılar nedeniyle bozulmuştur. Bunun üzerine Cao Đài, yeni bir ilahi mesajı Kaodaizm aracılığıyla dünyaya göndermiştir.³⁶

Kaodaizm, kendisinin büyük dinlerin derinlerinde yatan gerçek olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle diğer tüm dinî figür ve sembollere, ata ruhlarına ve üstün ruhlara tapınılması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü o, tüm dinlerin aynı tanrıdan geldiğini ve aynı kökene sahip olduğunu kabul etmektedir. Bu yönüyle Kaodaizm, kapsayıcı bir tek tanrı inancına sahiptir. Kaodaizm'in amacı, zaman içerisinde birbirinden farklılaşmış olan dinleri tek bir çatı altında bir araya getirmektir.³⁷ Kendilerini dünyanın tuzu olarak gören Kaodaistler, ayrımcılığın her türlüşünden kaçınmaya ve evrensel kardeşliğin üyeleri olarak gördükleri diğer din mensuplarıyla iyi geçinmeye çalışmaktadır.³⁸ Kaodaizm'de Tanrı Cao Đài'nin sembolü *İlahi Göz*'dür (The Divine Eye). Kendinden yayılan ışık huzmeleriyle İlahi Göz, tanrının bilgeliliğinin ikonik sembolüdür. Evrenin merkezindeki nihai gerçeği, her bireyin aydınlanmış zihnini, her canlı organizmanın zihninde ve kalbinde var olan içsel tanrıyı temsil eder. Üzerinde İlahi Göz bulunan *Evrensel Küre*, tanrının odasını temsil eden üç metre, üç desimetre ve üç santimetre çapında küresel bir şekle sahiptir. Küre, Büyük Kepçe takım yıldızına ve Cao Đài'nin 36 gök, 3000 dünya, 4 Büyük Kozmik Bölge ve 72 gezegen kozmolojisini temsil eden 3072 yıldızla sahiptir.³⁹

Kaodaizm'de çeşitli ruh kategorileri olduğuna inanılmaktadır. Bu kategoriler: *Phat* (budalar), *Tien* (kutsal ruhlar), *Thanh* (azizler) ve *Than* (düşük seviyeli ruhlar) şeklinde sıralanmıştır. Bu kategorilerin her biri üç dereceye ayrılmaktadır. Bunlar: *Thien*, *Nhan* ve *Dia*'dır. Bu kategorizasyon, Kaodaizm'deki dünyevi bir hiyerarşinin göksel eşdeğeri olarak varsayılmakta ve vekil papadan başlayıp en alttaki müride inmektedir. İnsanlar, ruhaniyet hiyerarşisinin bir parçasıdır ve maddi olmayan alana girmeden önce bir "*insanlık aşamasından*" geçmektedirler. Ruh hiyerarşisinin bir parçası olanlar sadece insanlar değil, aynı zamanda hayvanlar ve hatta bitkilerdir. Tüm ruhlar maddi bir dünyadan evrilmekte ve karma yasasına dayalı olarak kademeli bir şekilde daha yüksek mertebeye ulaşmaktadır. Gelecekteki durumlar da mevcut eyleme bağlı olarak gelişmektedir. İnsanlığın hayırseverleri, kurtuluş habercileri ve doktrin eğitmenleri olan bazı ruhlarla, seans yoluyla temasa geçilmektedir. Bunlar arasında Kaodai tapınağının ölmüş liderleri, yurtseverler, kahramanlar, filozoflar, şairler, siyasî liderler, savaşçılar, dinî şahsiyetler ve sıradan kişiler yer almaktadır. Bunlar arasında: Descartes, Joan of Arc, Victor Hugo, Pasteur, Shakespeare ve Lenin gibi Batılılar ile Ly Thai Bach, Sun Yat-sen, Quan Am (Kwan Yin), Mencius ve Quan Thanh De Quan

36 Oliver, "Caodaism: A Vietnamese Socio-Religious Movement", 280-281.

37 Trinh, *A Brief Introduction to Caodaism*, 8-11.

38 Oliver, "Caodaism: A Vietnamese Socio-Religious Movement", 283-284.

39 Trinh, *A Brief Introduction to Caodaism*, 18.

gibi Asyalılar bulunmaktadır.⁴⁰ Bu kişiler arasında Victor Hugo'nun Kaodaistler için ayrı bir önemi vardır. Ruhçuluğa yönelen ve İngiltere'nin Jersey Adası'nda ruh çağırma seansları düzenleyen Victor Hugo, bu seanslar sırasında Aeschylus, Shakespeare, Dante, Racine, Luther, Chateaubriand, Robespierre ve Marat'ın yanı sıra Ölüm Meleği ile konuştuğunu iddia etmiştir. Victor Hugo, bu seanslar sonrasında III. Napolyon'un devrileceği ve Fransa'nın bir cumhuriyet olacağı kehanetinde bulunmuştur. Bunun yanı sıra Katolik Hıristiyan öğretilerine karşı Asya kültürünü ve inançlarını savunmuştur. Onun bu yönelimleri hem romanlarının hem de şiirlerinin 1913'ten itibaren Vietnam gazetelerinde defalarca çevrilmesine ve Fransız Çinhindi'nde en çok okunan yazar olmasına neden olmuştur. Hugo'nun eylemlerini ilgiyle takip eden Kaodaistler de ruh çağırma seansları düzenleyerek onun ruhunu çağırılmış ve verdiği bilgilerden istifade etmiştir.⁴¹

Ahlâkî ilkelere önem veren Kaodaizm, Konfüçyanizm'den üç temel görevi öğreten insanlık doktrinini ve beş temel erdemi almıştır. Buna göre bir Kaodai mensubunun görevlerinden birincisi: *Ülkesine karşı* (Quân Thần Cang), ikincisi: *Ebeveynlerine karşı* (Phụ Tũ Cang) ve üçüncüsü ise *eşi ve kendi ailesine karşıdır* (Phu Thê Cang). Beş temel erdem: *Sevgi/insanlık* (Nhân), *dürüstlük* (Nghĩa), *davranış* (Lễ), *bilgi* (Trí) ve *sadakattir* (Tín). Kaodaizm, insan ruhu ve bedenindeki (Tam Bũru) üç aşama ile ilgili Tao öğretisini benimsemiştir. Bunlar: *Fiziksel beden enerjisi* (Tinh), *ruhsal zihnin enerjisi* (Khí) ve *aşkın ruhun enerjisidir* (Thần). Ayrıca fiziksel dünyanın beş temel unsuru (Ngũ Hành): *Mineral, bitki, su, ateş ve toprak* ile *Yin-Yang Kanunu* (Luật Âm Dương) da Kaodaizm tarafından benimsenmektedir. Kaodaizm, Budizm'in de *Buda'ya* (Qui Y Phậ), *Dharma'ya* (Qui Y Phấp) ve *Shangha'ya* (Qui Y Tãng) sığınmayı öğreten Kurtuluş anlayışını benimsemiştir. Kaodaizm, bunların yanı sıra beş yasaktan (Ngũ Giới Cãm) oluşan bir ahlâk sistemine sahiptir. Bunlar: *Öldürmemek ve yaşama saygı duymak* (cãm sát sanh), *çalmamak ve başkalarına ait olana saygı duymak* (cãm trộm cắp), *cinsel tacizde bulunmamak* (cãm ngoại tình-tà dâm), *sarhoş olmamak* (cãm say rượu) ve *sözlerle günah işlemektir* (cãm vọng ngữ).⁴² Hayat boyunca davranışlarına dikkat etmesi gereken Kaodaistler, "Tanrı sensin ve sen tanrısın" ilkesi doğrultusunda tanrının imajını dünyada temsil etmekle yükümlüdür.⁴³ Bu ahlâkî ilkelerin yanı sıra et yememek ve vejetaryen olarak beslenmek de Kaodaizm'in temel öğretilerindedir. Çünkü evrendeki bütün varlıklar, aynı tanrı tarafından yaratılmış kardeşlerdir. Bu gerçek nedeniyle insanın kendi bedenini beslemesi için hayvanları öldürüp etlerini yemesi, kendi kardeşine zarar vermek anlamına geldiğinden yasaklanmıştır. İnsanın beslenmesi için iki tür gıdası bulunmaktadır. Bunlar: Mistik gıda ve maddi gıdadır. Mistik gıda, kanı temiz ve sağlıklı tutmak için akciğerler tarafından solunan evrenin saf havasıdır. Maddi gıda ise beden tarafından sindirilen sebze ve tahıllardır.⁴⁴

Kaodaizm, hemen her dinde olduğu gibi belirli bir ibadet sistemine sahiptir. Sabah 6.00, öğle 12.00, akşam 18.00 ve gece 00.00 olmak üzere dört vakitte ibadet eden Kaodaistler, ibadetlerini evlerinde veya tapınakta icra edebilmektedir. Bir Kaodaist, ister evinde isterse tapınakta ibadet etsin, mutlaka beyaz cüppe giymek ve (erkekler için) siyah şapka takmak zo-

40 Oliver, "Caodaism: A Vietnamese Socio-Religious Movement", 282-283.

41 Hoskins, *The Divine Eye and the Diaspora: Vietnamese Syncretism Becomes Transpacific Caodaism*, 99-106.

42 Trinh, *A Brief Introduction to Caodaism*, 12.

43 Oliver, "Caodaism: A Vietnamese Socio-Religious Movement", 283.

44 T.P. T.V. Trãng, *The Teachings of the Great Way*, çev. H. T. H. Bui - C. H. D. Bui (USA: The Representative Organization of the Caodai Overseas, 2015), 84.

rundadır. Tüm Kaodai tapınaklarında, Cao Đài ve ruhlar için üzerinde İlahi Göz olan sunak bulunmaktadır. Tâi Ninh mezhebinin sunakları, her biri temsili heykelin derecesini gösteren beş katmana sahiptir. Birinci ve en yüksek kademe Buda, Konfüçyüs ve Lao Tzu'nun heykelleri vardır. İkinci kademe “dünyanın üç efendisi” olarak tanınan Quan Am, Ly Thai Bach ve Quan Thanh De Quan vardır. Üçüncü kademe İsa Mesih bulunmaktadır. Çünkü daha sonraki bir dönemde ortaya çıktığı için diğerlerinin altında sıralanmıştır. Ataların ruhlarının başı olan Khuong Thai Quan dördüncü kademe yer alırken beşincide sunak teçhizatları bulunmaktadır. Sunakta, evrenin sonsuz ışığını simgeleyen ve daima yanan bir kandil bulunmaktadır. Törenlerin başında iki mum ve beş tütsü çubuğu yakılır. İki mum erkek ve dişi ilkelerini temsil ederken beş tütsü çubuğu insanlar için mevcut olan farklı ruhsal gelişim düzeylerini temsil etmektedir. Bunlar: *Saflık, meditasyon, bilgelik, üstün bilgi ve özgürleşmedir*. Yin-Yang ikiliği, Kaodaizm'in tapınak mimarisinde de ortaya çıkmaktadır. Bu ikilik doğrultusunda erkekler ve kadınlar zıt yönlerden tapınağa girmektedirler. Genellikle ana sunağın iki yanında daha küçük sunaklar bulunmaktadır ki daha küçük sunaklar eril ve dişil tanrılara adanmıştır. Sol taraf dişil prensibi, sağ taraf eril prensibi temsil etmektedir. Tapınaklarda ibadet edilirken kadınlar solda, erkekler sağda yer almaktadır. Tapınağa gelen inananlar, sunağın önünde ellerini birleştirerek secde etmekte ve *Nam Mô Phậ*t (Yüce Varlığa Bağlılık), *Nam Mô Phá*p (Dharmaya Bağlılık), *Nam Mô Tã*ng (İnsanlara Bağlılık) sözlerini tekrar ettikten sonra Cao Đài ve ruhlara dua edip güne bağlı olarak seçilmiş tütsü, çay, alkol, meyve ve çiçek sunmaktadırlar. Çay, sabah ve akşam; şarap, öğlen ve gece yarısı sunulmaktadır. Bu sunumlar, özellikle büyük tören günlerinde ve her kamerî ayın on dördüncü ve otuzuncu günlerinde gerçekleştirilmektedir. Ayrıca Long Thanh'daki ilk tapınağın kuruluşundan itibaren orkestra ve koro eşliğinde günlük törenlerin yanı sıra iki ayda bir özel ve yıl dönümü kutlamaları yapılmaktadır.⁴⁵

Sonuç

Kaodaizm, Vietnam'da farklı dinî öğretilerin sentezlendiği, yabancı güçlerin istilalarına yönelik milliyetçi tepkilerin yükseldiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Büyük ölçüde Çin ve Vietnam dinlerinin bir sentezi olan Kaodaizm, bu dinlerdeki politeist ve natürist tanrı anlayışı ile Yahudilik ve İslâm gibi Batı dinlerinde görülen aşkın ve tek tanrı anlayışını bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu durum Kaodaizm'in kapsayıcı bir din anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Kaodaizm, kendisinden önceki dinlerde de tanrısal hakikat olduğunu, tanrının başka coğrafyalardaki insanlarla da temas kurduğunu kabul etmektedir. Kaodaizm'e göre, değişik dönemlerde ortaya çıkan din önderleri, tanrının mesajını insanlara iletmış ve onun isteklerine uygun bir düzenin inşa edilmesi için mücadele etmiştir. Ancak bu iletişim şekli artık geride kalmıştır. Tanrı, yeni dönemde seçkin insanlar aracılığıyla iletişim kurma metodunu terk etmiş, kendisini doğrudan açığa çıkarmıştır.

Kaodaizm, diğer dinlerde de hakikat olduğunu ifade etse de bir dinler hiyerarşisine sahiptir. Buna göre, en başta Taoizm, Konfüçyanizm ve Budizm bulunmaktadır. Bu dinlerin ardından Hıristiyanlık gelmektedir. Bu sıralama Vietnam tarihi üzerindeki etkiye göre gerçekleşmiştir. Yahudilik ve İslâm, Vietnam tarihinde bu dinler kadar etkili olmadığından hiyerarşide daha geride kalmıştır. Kaodaizm, işgal ve çatışma döneminde ortaya çıkmış

45 Oliver, “Caodaism: A Vietnamese Socio-Religious Movement”, 276-286.

olmasına rağmen diğer pek çok yeni dinî harekette olduğu gibi içe dönük ve marjinal bir karakter geliştirmemiştir. Aksine dışa dönük ve evrensel bir karakter geliştirmiş ve büyük dinleri kapsayan bir dünya dini olma yolunda ilerlemiştir. Ancak onun bu ilerleyişi, sadece dinî bir maksat taşımamaktadır.

Ortaya çıkış süreci itibariyle siyasî ve askerî olaylarla şekillenen, bazı dönemlerde de siyasete doğrudan müdahil olan ve silahlı bir ordu kuran Kaodaizm, Vatikan'ı andıran kurumsal yapısıyla din ve devlet işlerini birlikte yürüten bir dünya devleti olma arzusunda dır. Bu arzu, onu dinsel hoşgörüyü yayma veya kısıtlama konusunda bir ikilem içerisinde bırakmaktadır. Çünkü, din ve devletin kurumsal bir yapı etrafında organize bir şekilde bir araya gelmesi, insanlar üzerinde olumlu ya da olumsuz ancak etkisi yoğun sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Tarih, ortaya çıkardığı sonuçlar itibariyle bu birlikteliğin pek çok örneğini barındırmaktadır. Dünyevi güçle yakın bir ilişki geliştirmek, düşüncelerdeki çeşitliliği sınırlandırmak, farklılıkları ortadan kaldırmak ve ötekine yönelik baskıcı bir tutum benimsemek gibi tehlikeli sonuçlara neden olmaktadır. Bu nedenle evrensel barış ve herkesi kapsayan bir dünya dini olma iddiasındaki Kaodaizm'in bu girişimi, aynı dünyada yaşayan, aynı havayı soluyan ve aynı ihtiyaçlara sahip olan insanların karşılıklı saygı temelinde bir arada yaşayabilmesi için önemli bir çaba olsa da bunu nasıl başaracağı meselesi kuşkuludur.

Extended Abstract

Religion, which forms an important part of human life, has universal and generally valid features, as well as changing and mobile features according to the conditions of time and human needs. Wars, natural disasters, migrations, social and political crises have caused diversity and changes in the teachings, interpretations and practices of religion, and these diversity and changes have revealed new religious movements. New religious movements emerge as an alternative in situations where traditional religions are weakened and political and social problems are experienced. Regions where cultural transitions and religious diversity are intense have provided suitable environments for the emergence of these movements. New religious movements refer to a new form of religiosity that developed after the mid-19th century. However, this broad definition is limited to the mid-20th century in order to describe the new religious movements that emerged in America and Western Europe after 1960. This Western-centered delimitation attempt ignored developments in other parts of the world. It has been stated that reasons such as secularization, subjectivism, indifference, obsolescence, individualism, hedonism, globalization, pluralism and rapid change are generally effective in the emergence of new religious movements. However, this attempt, like the definition, is a Western-centered approach. New religious movements have manifested themselves not only in the West but also in other parts of the world. The Far East, which hosts many different cultures and major and minor religions, also provided a suitable environment for new religious movements. Vietnam, a Far Eastern country, has hosted important examples of new religious movements with its cultural and religious diversity. Vietnam, which was subject to Chinese invasion for a long time, was under the influence of Taoism, Confucianism and Buddhism as a result of this invasion. These three religions have deeply influenced the political, social and religious structure of Vietnam for many years. With the arrival of the French in Vietnam in the 17th century, Christianity

was added to Taoism, Confucianism and Buddhism. This versatile religious influence has given rise to new religious movements in Vietnam. New religious movements in Vietnam, although bearing Western influence, are generally based on the synthesis of Buddhism, Confucianism and Taoism, called Tam Giáo (Three Teachings) in Chinese philosophy. This synthesis paved the way for the emergence of new religious movements since the 19th century. At the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, many new religious movements, large and small, emerged in Vietnam. These movements, which emerged mostly in South Vietnam in the form of hoi kin (secret societies), thien-dia hoi (sky-earth groups) and ong Dao (religious groups named after the founder), were formed from the synthesis of religious and national values. The exact number of new religious movements that emerged in Vietnam is unknown. It generally consists of small groups with less than 100 thousand members. While there are a few groups with more than 100 thousand members, there are three groups with more than 1 million members. These are: Caodaism with 2.5 million members, Tịnh độ cư sĩ Phật hội Việt Nam with 1.5 million members, and Hòa Hảo with 1.3 million members. Of these three new religious movements, the most notable is Caodaism. Vietnamese new religious movements were initially met with suspicion due to security concerns of the Vietnamese state, and were described with derogatory and judgmental terms such as tà đạo (fake religion), đạo lạ (strange religion), đạo kỳ quái (strange religion) and mê tín dị đoán (superstition). However, with the academic studies carried out over time, expressions that do not express judgment towards the new religious movements in Vietnam have begun to be used. One of the most important Vietnamese new religious movements is Caodaism. Caodaism emerged as an answer to the problem of making sense of and explaining the diversity of religions and cultures in Vietnam. Caodaism, which tries to transcend its borders and include Western religions such as Judaism, Christianity and Islam with a syncretic interpretation, aims to become a world religion, end religious conflicts and ensure universal peace. In this study examining the syncretic structure of Caodaism, information about the emergence of Caodaism, its institutional structure, spread and teachings is given by using the chronological and descriptive method. As a result, it has been concluded that the feasibility of Caodaism, which strives for universal peace and reconciliation of religions, is doubtful due to worldly power relations, that although it claims to include all religions, it has a hierarchy of religions based on Far Eastern religions and that its local features are more than its universal features.

Kaynakça | References

Aliyev, Abdulali. "Cao Dai". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 116-118. İstanbul: Okur Akademi, 2020.

Blagov, Sergei. "Vietnamese New Religious Movements: An Introduction". *Handbook of East Asian New Religious Movements*. ed. Lukas Pokorny - Franz Winter. 547-564. Boston: Brill, 2018.

Corfield, Justin. *The History of Vietnam*. The United States of America: Greenwood Press, 2008.

Farid, Md. Shaikh. "Caodaism: A Syncretistic Religion of Vietnam". *CDR 1* (2006), 53-57.

Farid, Md. Shaikh. "The Chinese Religious Influences on Caodaism: A Critical Analysis". *Philosophy and Progress* 50/1 (2011), 109-128.

Göksoy, İsmail Hakkı. "Çamlar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/278-282, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/camlar>

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Hoang, Chung. "New Religious Movements in Vietnamese Media Discourse since 1986: A Critical Approach". *Journal of Australian Religion Studies Review* 25/3 (2012), 293-315.

Hoskins, Janet Alison. "An Unjealous God? Christian Elements in a Vietnamese Syncretistic Religion". *Current Anthropology* 55/10 (2014), 302-311. <https://doi.org/10.1086/678183>

Hoskins, Janet Alison. *The Divine Eye and the Diaspora: Vietnamese Syncretism Becomes Transpacific Caodaism*. USA: University of Hawaii Press, 2015.

Jammes, Jérémy. "Đài Đạo Tam Kỳ Phổ Độ (Cao Đài)". *Handbook of East Asian New Religious Movements*. ed. Lukas Pokorny - Franz Winter. 565-583. Boston: Brill, 2018.

Kaya, Murat. *Bir Şinto Milliyetçisi Motoori Norinaga*. İstanbul: Kitap Yurdu Doğrudan Yayıncılık, 2022.

Ngoc, Chau Nguyen. *The Basic Truths on Caodaism*. HAL Open Science, 2021.

Oliver, Victor L. "Caodaism: A Vietnamese Socio-Religious Movement". *Dynamic Religious Movements*. ed. David Hesselgrave. 273-296. United States of America: Baker Book House, 1978.

Özkan, Ali Rafet. "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri". *Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 27-46. İstanbul: Okur Akademi, 2018.

Page, Hugh R. "Cham". *Encyclopedia of World Cultures: East and Southeast Asia*. ed. Paul Hockings. 5/73-74. New York: G.K. Hall, 1993.

Pokorny, Lukas - Winter, Franz. "East Asian New Religious Movements: Introductory Remarks". *Handbook of East Asian New Religious Movements*. ed. Lukas Pokorny - Franz Winter. 3-13. Boston: Brill, 2018.

Ralph, Smith. *Viet-Nam and the West*. The United States of America: Cornell University Press, 1968.

Setudeh-Nejad, S. "The Cham Muslims of Southeast Asia: A Historical Note". *Journal of Muslim Minority Affairs* 22/2 (Ekim 2002), 451-455. <https://doi.org/10.1080/1360200022000027393>

Smith, Ronald Bishop. "An Introduction to Caodaism I. Origins and Early History". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/2 (1970), 335-349.

Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 195-219.

Tran, My-Van. "Vietnam's Caodaism, Independence, and Peace: The Life and Work of Pham Cong Tac (1890-1959)". *Program for Southeast Asian Area Studies, Academia Sinica* 38 (2000), 1-28.

Tràng, T.P. T.V. *The Teachings of the Great Way*. çev. H. T. H. Bui - C. H. D. Bui. USA: The Representative Organization of the Caodai Overseas, 2015.

Trinh, Túy Ngoc. *A Brief Introduction to Caodaism*. Oakbridge Dr. San Jose: Lay Dignitaries Caodai International, 2014.

Tucker, Spencer C. *Vietnam*. London: UCL Press, 1999.

Woods, Shelton L. *Vietnam: A Global Studies Handbook*. Santa Barbara: ABC CLIO, 2002.

Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)

Abdulkadir Macit | 0000-0002-5446-1924 | abdulcadir.macit@kocaeli.edu.tr

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: 0411seq30

Öz

İslâm tarih yazıcılığının teşekkül dönemi İslâm'ın ilk üç yüzyılımı kapsamaktadır. Bu dönemde Müslümanlar tarih yazıcılığına özellikle siyer ve megâzî, genel, hususi ve şehir/bölge tarihleri olarak dört ana kategori üzerinden tarihyazım türlerinin genişletilmesi gibi çok önemli bir katkı sunmuşlardır. Bu sayede Müslümanlar dünya tarihinde tarihyazımına çağ atlatmışlardır. Bu çalışmada İslâm'dan önce diğer toplumların ve Arapların tarih yazıcılığındaki yeri ortaya konulmuş ve İslâm'da tarih yazıcılığının gelişiminin kendine has sebepleri ve özellikleri izah edilmiştir. Bu bağlamda İslâm tarih yazıcılığının, kendinden önceki birikimleri dikkate alan cihetinin fark edilir bir şekilde İslâm dininin kendine has yapısı ile birlikte gelişim ortaya koyduğu aşikar hale getirilmiştir. Bu konuda Medine ve Kûfe ekolünün bu sürece rehberlik ederek Müslümanlarda tarih yazıcılığının örneklemini ortaya çıkardığı belirtilmiştir. Bu örneklemeler teşekkül döneminin sadece türlerinin değil aynı zamanda tarih yazıcılığının usul ve ilkelerinin de belirlenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bu çalışma Müslümanlarda tarih yazıcılığının uzak tarihine yani teşekkül dönemine odaklanarak batılı teorilerin bir kurgu, esasen bir daral(t)ma ve tahrifat teşebbüsü olduğunu, iddia edilenin aksine Müslümanların tarih yazıcılığını geliştirdiğini ve ona çağ atlattığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Diğer taraftan Müslümanları kendi tarih yazıcılığı kökenleri ile bağlantılarını yeniden kurarak var olan yenilmişlik psikolojisinden ve tarihyazımına etki ve katkılarının olmadığı yanılgısından bir nebze arındırmayı hedeflemektedir. Bu sayede Müslümanlar hem Batılı algı ve kurgudan hem de daraltıcı ve indirgemeci yaklaşımdan uzaklaşmış olabileceklerdir. Zira bugünkü modern daralmadan çıkışı sağlayacak olan yine Müslümanların tarih yazıcılığı ilkeleri, tecrübeleri ve birikimleri olacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Tarihi, İslâm Tarih Yazıcılığı, Teşekkül Dönemi, Genel Tarihler, Hususi Tarihler.

Atıf Bilgisi

Macit, Abdulkadir. "Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (June 2024), 95-120.

<https://doi.org/10.33718/tid.1448396>

Geliş Tarihi : 07.03.2024

Kabul Tarihi : 30.04.2024

Yayın Tarihi : 30.06.2024

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Formation Period of Islamic Historiography (7th-10th Centuries B.C.)

Abdulkadir Macit | 0000-0002-5446-1924 | abdulcadir.macit@kocaeli.edu.tr

Kocaeli University Faculty of Theology, Department of Islamic History, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: 0411seq30

Abstract

The formation period of Islamic historiography covers the first three centuries of Islam. During this period, Muslims made a very important contribution to historiography, especially by expanding the types of historiography around four main categories: sirah and maghazi, general, specific and city/regional histories. In this way, Muslims have made a breakthrough in historiography in world history. Research into historical writings predating Islam sheds light on the depiction of other societies and Arabs, while also elucidating the distinct reasons and features underlying the evolution of historical writing within the Islamic tradition. It becomes increasingly evident that Islamic historiography evolved with a unique emphasis on integrating previous knowledge, reflecting the framework of the Islamic faith. The Medina and Kufa schools are suggested to have spearheaded this development, outlining the framework for Islamic historiography in four primary classifications. These examples not only identify the categories within the formative era but also elucidate the methods and fundamentals of historiography. The aim of this study is to dispel the prevailing defeatist mind-set among Muslims and challenge the misconception that they have had no impact or contribution to historical writing by reconnecting them to the roots of their own historical tradition. This approach will enable Muslims to transcend both Western historical narratives and fiction, as well as the limiting and oversimplified perspectives they entail. It is the historiographical principles, experiences, and knowledge of Islam that will provide an avenue for liberation from contemporary constraints.

Keywords

Islamic History, Islamic Historiography, Formation Period, General History, Special History.

Citation

Macit, Abdulkadir. "Formation Period of Islamic Historiography (7th-10th Centuries B.C.)". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 95-120.

<https://doi.org/10.33718/tid.1448396>

Date of Submission : 07.03.2024

Date of Acceptance : 30.04.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Müslümanlar tarihyazımını insanlığın nasıl var olduğu, ne halde olduğu ve gelecekte ne durumda olacağı şeklinde üç tarihî hal üzerinden açıklamıştır. İnsanlık için bu üç tarihî hal, “Nereden geldik?”, “Neredeyiz?” ve “Nereye gidiyoruz?” sorularına verilen cevaplar etrafında izah edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm bunlardan birincisine yaratılış (Hz. Adem’in ve Hz. Havva’nın cennette yaratılışı), ikincisine yakın tarih (dünya hayatı, insanlık tarihi), üçüncüsüne ise uzak tarih (ahiret hayatı) ile cevap verir. Yani insanlık tarihi yaratılış ve hayat ikilisi üzerinden takdim edilir. Buradan hareketle İslâm tarihyazımının “Longue durée” bakış açısı ile yaratılıştan ahirete uzanan bütünlük (makro tarihçilik) üzere bir tasavvur ortaya koyduğunu belirtebiliriz.

Modern tarihyazım anlayışı özellikle 19. ve 20. yüzyılda hümanizm, rasyonalizm, sekülerizm ve ilerlemeciliğe dayalı olarak şekillenmiştir. Bu anlayışa dayalı olarak tarih yazıcılığı Batılı yeni-insanın seçkinciliğine ve üstünlüğüne dayalı, bilgi kaynağı olarak sadece insan aklını dikkate alan, dünya merkezli, coğrafi olarak Batıyı merkeze alan ve insanlık tarihinde Yunan’dan Roma’ya, Roma’dan Avrupa toplumlarına bir gelişimin ve ilerlemenin olduğu şeklinde organize edilmiştir. Bu tarihyazımında Batı dışı toplumlar tarihin dışına itilmekle kalmamış aynı zamanda kendilerine kurgusal bir tarih dikte edilmiştir. Buna göre Batı dışı toplumlar Batı’nın merkez ve ileri konumu karşısında sadece son asırlarda değil tüm tarih boyunca çevrede ve geride bırakılmıştır.

Bu yazım tarzı fark edileceği üzere İslâm’ın insanlık tarihi tasavvuruna yönelik gerçekleştirilen çok büyük bir tahrifatı da içermektedir. Bu tahrifat İslâm’ın tarihyazım tasavvurunda yaratılışın yerine insan türünün evrimi, sekülerizmin etkisiyle ahiret hayatının (uzak tarih) iptali veya ihmal edilebilirliği ile hayatın sadece dünya cihetine (yakın tarih) odaklanma üzerine kendisini kurgulamıştır. Dünya hayatında da yalnızca Batılı insanı merkeze koyarak onun yapıp etmelerini dikkate alarak ve Allah’ı ve peygamberliği tarihin aktörleri olarak görmeyip dahası bunları tarihin dışına iterek tarihi sadece insan merkezci olarak yeniden yazarak daha ileri bir adım atmıştır. Dolayısıyla modern tarih aslında İslâm’ın tarihyazım anlayışına büyük bir meydan okumayı ve inanç manzumesi ve kıymetler dünyasına dayalı geliştirdiği tarihyazım türlerinden birisi olan genel tarih (insanlık tarihi) teklifini gündemden düşürmeyi hedeflemektedir. Bu şekilde insanlık tarihini, aktör olarak sadece insana, mekan olarak sadece dünyaya, zaman olarak da sadece yakın tarihe indirgeyerek açıklamak eksik ve yanlış bir inşadır.

İlerlemeci tarih anlayışına göre medeniyet tarihinin zirvesi olarak görülen Batı medeniyetinin aslında insanlık tarihinin aşamalarından bir aşama olduğu ve diğer toplumların da kendilerine mahsus medeniyet tasavvurlarının olduğu post-modern tartışmalarla 20. yüzyıl itibarıyla anlaşılmalıdır. Buna rağmen İslâm gibi kadim medeniyet havzalarındaki toplumların tarihyazımı hususunda şimdiki durumlarının anlaşılması için yakın geçmişlerinden ziyade tarihsel kökenlerine yönelmek gerektiği, bunun da Batı merkezli tarih teorilerininin bakış açısıyla açıklanamayacağı izahtan varestedir. Bu sebepten İslâm tarih yazıcılığının bugününün anlaşılması ancak uzak geçmişinin ortaya çıkarılması ve tarihi süreçte geçirdiği aşamaların takip edilmesi ile mümkün olacaktır. Bu hususta ana hatlarıyla İslâm tarih yazıcılığını üç döneme ayırabiliriz. Bunlar; Teşekkül Dönemi (7-10. yüzyıl), Gelişim Dö-

nemi (11-18. yüzyıl) ve Daralma, Dönüşüm ve Çeşitlenme Dönemi'dir (19-20. yüzyıl). Biz bu çalışmada İslâm tarih yazıcılığının teşekkül dönemini bu sürece eşlik eden ekoller, aktörler ve türler üzerinden ele almayı planladık. Zira Gelişim Dönemi'nde İslâm tarih yazıcılığında çok farklı havzalar, hanedanlar ve lisanlar devreye girmekte ve bunun takibinin de yine özel olarak havza ve hanedanlar üzerinden yapılması gerekmektedir.

Müslümanlarda tarih yazıcılığının teşekkül dönemini ele alan doğrudan ve dolaylı, pek çok eser kaleme alınmıştır.¹ Bu eserler, meselenin ya sadece bir boyutuna odaklanmakta ve bütünü isklamakta ya bütünü ele alarak parçalardan kopmakta ya da günümüz meydan okumalarına karşı bir cevap üretecek ve tarihyazımına dair bir teklif içerecek mahiyetten uzak durmakla yeterince işlenmemiş açık alanlar bırakmaktadır. Bu sebeple **İslâm** medeniyetinin ana havzalarında kaleme alınan tarih kaynaklarının kendi dönemi ve sonrası için nasıl bir katkı oluşturduğunun tartışılmasının yanı sıra Müslümanlarda tarih yazıcılığının bu havzalarda ne tür süreçlerden geçerek şekillendiğinin ortaya **çkarılması** ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyacı gidermek gayesiyle Medeniyet Havzalarında Tarih ve Tarihçilik (MHTT) projesi² başlatılmıştır. Proje kapsamında İran,³ **Mısır**,⁴ Balkanlar⁵ ve Hint Alt Kıtası⁶ üzerine çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar neticesinde ortaya çıkan eserler ile fark edilmiştir ki gerek havzaların gerekse de çağdaş dönemin tarihyazımı geçmişin birikiminden bağımsız anlaşılabilir. Şayet geleceğe yönelik yeni bir inşa süreci işletilmek isteniyorsa geçmişin birikimi ortaya serilip ona yaslanmadan bu gerçekleştirilemez. Bu saikten yola çıkarak Müslümanlarda tarih yazıcılığının ilk üç asırlık teşekkül sürecinin tarihî arka planı, etkenleri, aktörleri, eserleri ve ekolleri ile bütünlüklü bir şekilde ele alınması gerektiği kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu çalışma bu ihtiyacın karşılanmasına binaen ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Müslümanlar özellikle siyer ve megâzî, genel, hususi ve **şehir/bölge** tarihleri olarak dört ana kategori etrafında tarihyazım **türlerini genişletmişlerdir. Bu türlerle tarih** yazıcılığına çok önemli katkılar sunmuşlar ve dünya tarihinde tarih yazıcılığına çağ atlatmışlardır. Teşekkül dönemi tarih yazıcılığı ile ilgili bu gelişmeler üzerine sonraki yedi

- 1 Bu alanda çalışan araştırmacılar arasında başta Heinrich Ferdinand Wüstenfeld (ö. 1899), Carl Brockelmann (ö. 1956) ve David Samuel Margoliouth (ö. 1940) gibi isimleri sayabiliriz. Daha sonra önemiyetine binaen şu eserleri zikretmemiz gerekmektedir: Nabia Abbott, *Studies Arabic Literary Papyri I: Historical Texts* (Chicago: University of Chicago Press, 1957); Muhammed Hamidullah, *İslam Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013); Franz Rosental, *A History of Muslim Historiography* (Lieden: Brill, 1952); Abdülaziz ed-Dürî, *İslam Tarih Yazıcılığı Müslümanlarda Tarih İlminin Doğuşu*, çev. Halil İbrahim Hançabay vd. (İstanbul: AlBaraka Yayınları, 2023); M. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)* (Lieden: Brill, 1967); Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in The Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2008); Fred McGraw Donner, *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: The Darwin Press, 1998); Chase F. Robinson, *Islamic historiography* (Cambridge: Cambridge University, 2003); R. Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, çev. Murtaza Bedir-Fuad Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004); Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İstanbul Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma (İSAR) Vakfı Yayınları, 1998); Daniel Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014); Fârûk Ömer Fevzi, *et-Tedvînu'l-târîhi inde'l-Müslimîn* (el-Ayn: Merkezi Zayed li't-Türäs ve't-Târîh, 1425/2004).
- 2 İlmî Etüdler Derneği (İLEM), "Medeniyet Havzalarında Tarih ve Tarihçilik (MHTT) Projesi" (Erişim 18 Mart 2024).
- 3 Serhan Afacan vd. (ed.), *İran'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020).
- 4 Halil İbrahim Erol vd. (ed.), *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021).
- 5 Mehmet Hacısalihoğlu vd. (ed.), *Balkanlarda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı* (İstanbul: Fikir Kitap, 2024).
- 6 Şefaattin Deniz vd. (ed.), *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı* (İstanbul: Fikir Kitap, 2024).

asırlık gelişim döneminde de muhtelif havzalar ve hanedanlar üzerinden bu katkı derinleştirilerek ve çeşitlendirilerek sürdürülmüştür. Müslümanlarda tarih yazıcılığı son iki asırda modern tarih anlayışının etkisiyle daralma, indirgeme ve tahrifat ile karşı karşıya kalsa da buradan çıkışı sağlayacak olan yine kendi ilkeleri ve tarihî arka planda oluşturduğu tecrübeleri ve birikimleri olacaktır.

1. Anahatlarıyla Tarih Yazıcılığı ve Tarihi

Tarihin toplumlarda meydana gelen olayları kronolojik sıraya göre tanımlamasına, düzenlemesine ve analiz etmesine; bir olay hakkında çeşitli kaynaklardan topladığı bilgileri analiz ederek gerçeği ortaya çıkarmaya çalışmasına ve olayı objektif bir şekilde herkesin önüne sunmasına tarih yazma sanatı veya tarih yazıcılığı denilir. Diğer bir deyişle, tarihinin tarih yazarken izlediği yazma yöntemi için tarih yazıcılığı tanımlaması yapılır. Bu teori, tarihçiliğin yapısını oluşturan tarihyazımı becerileri, yöntemleri, araştırma ve sunma ilkeleri ışığında birincil ve ikincil kaynaklardan elde edilen tarihsel verilerin sağlam eleştiriler yapılmak suretiyle toplanması, değerlendirilmesi, düzenlenmesi gibi unsurlar tarih yazıcılığının yapısını oluşturmaktadır.⁷

1.1. İslâm'dan Önce Diğer Topumlarda Tarih Yazıcılığı

Tarih ilmi ile ilgili çalışmaların bilinen en eski kayıt tutma biçimleri Mezopotamya'da ilk devletler ve imparatorluklar döneminde başlamıştır. Bu hususta destanlar ve “kral listeleri”, “yıllıklar” ve “vakayinameler” gibi alt türleri de içeren kronografik metinler kayda alınmıştır. Yunanlılar bu coğrafyaya hakimiyet kurarak var olan birikim üzerine soybilim ya da mitografi, etnografya (belli yabancı toprakların ve halklarının adetlerinin incelenmesi), güncel tarih, kronografi (özellikle de yetkililerin görev yıllarına bağlı olan bir zaman belirleme sistemi), horografi (belli bir kent yıl yıl tarihi) gibi türleri dahil etmiştir. Tarihyazımına Romalıların katkısı ise dünya olaylarının birbirine eklenen öyküler olarak şekillenmesi, Hristiyanlığın etkisi ile de teleolojik ve ilerlemeci düşüncelerin tarihe eklenmesidir.⁸ Woolf'un ifade ettiği bu süreç içerisinde İsrailoğulları tarafından Mısır'da ve Hristiyanlar tarafından özellikle Roma topraklarında oluşturulan yazılı kültürün tarihyazıma etkisini gözden irak tutmamak gerekmektedir.

Bu tarihî arka plan üzerine Müslümanlar, ilk üç asırda, yaşadıkları çağın tarihini kaleme almışlardır. Bundan dolayı şayet onlardan önceki peygamberler ya da krallar gibi büyükler ve özellikle Hz. Muhammed'in hayatı bütün yönleriyle yazmak istenirse tarihçiyi dehşete düşürecek derecede bir bilgi kaynağı oluşturulmuştur.⁹ Teşekkül dönemini Woolf şöyle ifade etmektedir: “9. yüzyılda yalnızca Bağdat'taki tarihçiler 'herhâlde bir haftada çağdaşları olan tüm Fransız ya da Alman tarihçilerin bir yılda ürettiğinden daha fazla anlatı oluşturmuşlardı.’”¹⁰

7 Johan Huizinga, *Philosophy and History: Essays Presented to Earnist Cassirer* (New York: Oxford University Press, 1936), 10.

8 Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, 49-100.

9 İbn İshak, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, haz. Muhammed Hamidullah (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 28-29. Eserin Arapça orijinali görülmeli

10 Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, 120.

1.2. İslâm'dan Önce Araplarda Tarih Yazıcılığı

Tarih yazıcılığı birikimsel olarak toplumlardan toplumlara, nesillerden nesillere aktararak sürmüştür. Her toplum veya nesil önceki birikimi geliştirerek tarih yazıcılığına katkıda bulunmuştur. Dünya üzerinde toplumlar tahmin edileceğinin ötesinde bir etkileşim ile birbirlerine bağlı olarak tarih çalışmalarını sürdürmüştür. İnsanlık tarihi, Batılıların iddia ettiği gibi devamlı bir zincirden ibaret olmayıp aksine karşılıklı bir bağ(ım)lılık içinde devam etmiştir.¹¹ Buradan hareketle Müslümanlardaki tarih çalışmaları özelde Arap coğrafyası genelde ise insanlık birikiminden bağımsız bir şekilde anlaşılmalıdır. Şüphesiz Hz. Peygamber döneminden önce Araplarda sözlü ve yazılı gelenek üzerine bir tarih anlayışı ve algısı vardı. Zira Araplar Cahiliye Dönemi'nde kabileler halinde yaşadıklarından kabileler arası gerçekleşen savaşları (Eyyâmü'l-Arab) sonraki nesillere aktarmak üzere sözlü bir gelenek oluşturmuşlardır. Bu sözlü geleneğin bir dayanağını da Cahiliye Dönemi Arap kabilelerinin soy kütükleri (Ensâb) meydana getirmiştir. Araplarda yazılı gelenek içerisinde özellikle Yemen'de şecere, yarı-efsanevi öyküler ve belli bölgelerin tarihi gibi yerli tarih yazımı gelişmiştir. Bunlara örnek olarak 328 tarihli İmruülkays, 578 tarihli Şerâhî ve Güney Yemen'de bulunan kitabeleri zikredebiliriz. Şiir ve şarkılar hem yazılı hem de sözlü gelenek için önemli mecralar oluşturmuştur.¹² Diğer taraftan insanlar Mekkelilerin toplantı yerleri ve meclislerinde geceleyin sohbet için bir araya geldiklerinde Arapların eski günlerini, yolculuklarda görülen yahut duyulan tuhaf şeyleri, hatta çirkin ve saçma sözleri anlatmışlardır. Bu suretle insanlar hem kendi hallerini hem de başkalarının hallerini öğrenmekte, ezberlemekte; ihtiyaçlarına göre istifade etmektedirler. Bu hususta çarpıcı bir örnek olarak Nadr b. Hârîs'i (ö. 2/624) zikredebiliriz. Onun Hire'de Acem kralları, Rüstem ve İsfendiyar'ın haberlerini öğrenerek Hz. Peygamber'in tebliği sonrasında meclislerde bu rivayetleri naklettiği ifade edilmektedir. Bunun yanında Araplar için şiir, İbn Abbas'ın ifadesiyle *Arap'ın Divanı* olarak görülmüş ve Arap şiirinde Arapların meşhur günleri, sosyal hayatı, savaş ve barış gibi önemli olaylar ile ilgili tarihi bilgiler yer almıştır.¹³

2. Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Gelişmesinin Sebepleri

Müslümanlarda tarih yazıcılığının başlangıcı Kur'ân-ı Kerim ile ilgilenmeye dayanmaktadır. Bu hususta Müslümanların Kur'ân-ı Kerim'i anlama ihtiyacı çok önemli bir yer tutmuştur. Bu ihtiyaç daha ilk dönemlerden itibaren yine Kur'ân-ı Kerim temelli olarak karşılanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in mushaf haline getirilmesi ve tefsir faaliyeti ile siyer ve meğâzî yazımında Kur'ân-ı Kerim ayetlerini delil göstermek yaygın bir uygulama haline gelmiştir. Tabii olarak Kur'ân-ı Kerim, sadece Arapların tarihini değil öncelikle yaratılıştan itibaren, peygamberler, krallar ve dinler tarihi olmak üzere genel olarak insanlık tarihinden deliller getirmektedir. Bu minvalde Kur'ân-ı Kerim'in peygamberler, Benû İsrail ve Hıristiyanlık tarihine dair hikayeler (kıssa) hakkında bilgi vermesi, eski milletlerden söz etmesi, dolayısıyla müfessirlerin bu hususta diğer kaynaklara müracaat etmeleri tarih yazıcılığına dair haberlerin artmasına neden olmuştur.¹⁴

11 Muhammed Hamidullah, ilk İslâm Devleti, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2105), 136.

12 İbn İshak, Hz. Muhammed'in Hayatı, 27.

13 İbn İshak, Hz. Muhammed'in Hayatı, 27-28.

14 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Lücneti't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-neşr, 1934), 2/350 vd.

Kur'ân-ı Kerim, insanları, kâinatın yaratılış hallerini ve çeşitli insan topluluklarının durumlarını ülkelerinde gezip dolaşarak incelemeye teşvik etmekte ve bunu defalarca tekrarlamaktadır.¹⁵ Bu hususta “Sizden önce(ki milletlerin başından) nice olaylar gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu bir görün.”¹⁶ ve “(Yine) onlar, yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakmadılar mı?”¹⁷ ayetleri bir toplumun tarihinin incelenmesi isteniyorsa yaşanılan şehir ve kütüphaneden çıkılarak o toplumun yaşadığı yerlere gidilmesi gerektiğine dair işaretler barındırmaktadır. Buradan hareketle ilim adamının olabildiğince fazla bilgi toplamak ve eğitim almak amacıyla yapması gereken yolculuğun adı *rihle* (*er-rihle fi talebi'l-ilm*) olarak belirtilmektedir. Bu yolculukları muhaddisler başlatmış tarihçiler de devam ettirmiştir. Nitekim Hz. Âdem'in ayak izinin tespiti için yapılan seyahat bu konunun sarih bir numunesidir. Müslümanların erken dönemde Hint topraklarına gitmelerinin temel nedenlerinden birisi de Seylan'da (Sri Lanka) Hz. Âdem'in ayak izinin bulunduğuna yönelik rivayetlerin doğruluğunu araştırmak olmuştur. Hintli bir fıkıh âlimi ve aynı zamanda bir tarihçi olan Melîbârî (ö. 991/1583) Malabar tarihi hakkındaki meşhur çalışmasında Hz. Âdem'in ayak izini görmek için Seylan'a yaptıkları yolculuk sırasında Hindistan'ın güneybatısındaki Malabar'a gelen ilk Müslümanlardan bahsetmektedir. Bu ziyaretin hicrî ikinci asrın başlarında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁸

Tarih yazıcılığının gelişiminde sözünü ettiğimiz sebeplerden, fakat özellikle tarih ilminin İslâm'ın ortaya çıkardığı diğer ilimlerden bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış olmadığı üzerinde durmamız gerekmektedir. Açıkça görünen o ki tarih ilmi birçok ilimle paralel bir şekilde ortaya çıkmıştır. İlk önemli İslâm tarihçilerinin aynı zamanda hadis ve dil malzemesi derleyicileri olmaları bunun kanıtıdır. Ayrıca tarih ilminin tedvininin hadis, tefsir, fıkıh gibi İslâm ilimleriyle aynı süreçte yani 2./8. yüzyılda ortaya çıkmışsa da tasnifinin hadis külliyyatından önce olduğunu dikkate aldığımızda bu iddiayı teyit edebiliriz.¹⁹ Bu zaviyeden bakıldığı vakit tarih disiplini İslâm ilimlerinin doğuşuyla birlikte düşünmek gerekmektedir. Bu bağlamda tarih ilminin İslâm ilimleriyle birlikte gelişen bir ilim olarak değerlendirilmesi gerektiği hususunda da Kur'ân-ı Kerim'in merkezi konumu yine gözden kaçırılmamalıdır.

Kur'ân-ı Kerim üzerine yapılan çalışmalardan sonra hadislerin toplanması aslında tarih yazıcılığının da ilk materyallerinin toplanması anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamberi konumlandırması ve Müslümanlara O'nu takip etmelerini emretmesi ile bunun siyer ve megâzî yazımını teşvikinin üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira hadis literatürü Hz. Peygamberin hayatını bir bağlam içinde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla o döneme ait olaylarla ilgili bilgiler bağımsız birer parça haline gelmektedir. Tarih kitapları ise konuları birbiri ile ilişkilendirerek rivayetleri özetlemek ihtiyacını duymaktadır. Dolayısıyla hadislerin tedvin edilmesi tarih çalışmalarına bir yönüyle katkı sağlamıştır.²⁰ Ancak bu durum tek

15 el-Ankebut, 29/20; el-En'am, 6/11.

16 Âl-i İmrân, 3/137.

17 er-Rûm, 30/9.

18 Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeyniddîn b. Ali el-Ma'berî el-Melîbârî, *Tuhfetü'l-mücâhidîn fi ba'di ahbârî'l-Bur-tugâliyyîn* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1985), 223-225, 242-243; Ahmet Aydın, *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 22.

19 Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 16-17.

20 Muhammed Hamidulah, *Muhtasar Hadis Tarihi*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 87-88.

başına siyer ve megâzînin oluşumunu hadisin tedvinine bağlamamıza imkan oluşturmaz. Zira bilinmelidir ki Müslümanlarda siyer ve megâzî ilmine ilgi hadisten bağımsız bir şekilde cereyan etmiştir. Yeni Müslümanlar Hz. Peygamber hakkında soru sorarlarken “Ne dedi?” sorusundan ziyade “Ne yaptı, nasıldı?” gibi sorular sormuşlar ve meclislerinde bunu konuşmuşlardır. Bu durum tam olarak Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin’in (ö. 94/712) “Çocuklarımıza Kur’ân-ı Kerim’den bir sûre öğrettiğimiz gibi Hz. Peygamber’in megâzîsini öğrettirdik.”²¹ ifadesi ile tebellür etmiştir. Söz konusu ettiğimiz bu hususların ışığında Müslümanlar 1./7. yüzyılın ilk yarısından itibaren tarihyazımına başlamıştır. Dahası hadisin sahabe ve tâbînin söz ve davranışlarını ihtiva edecek şekilde genişlemesi ve İslâm ümmetinin tecrübelerinin (özellikle icmâ) bir hukuk kaynağı haline gelmesi bu süreci hızlandıran sebeplerden birisi olmuştur.²²

Müslümanlarda tarih yazıcılığının inkişaf etmesinde Kur’ân-ı Kerim ve hadislerin yanı sıra ilk nesil Müslümanlarının tecrübelerinin yani özellikle sahabe, tâbîin ve tebe-i tâbînin çalışmalarının çok büyük etkisinin olduğunu ifade etmeliyiz. ed-Dûrî, ümmetin bu tecrübeleri arasında icmâ ilkesi, siyasi grupların ortaya çıkışı ve bu gruplar arasında geçmişteki hadiseler ve hususen fitne olayları hakkında vuku bulan tartışmalar, hilafet meselesi ve idari düzenlemeler olduğunu dile getirmektedir.²³ Şüphesiz bu tartışmalarla tarih yazıcılığında yeni bir adım atılmıştır. Bu hususta tarih yazıcılığına dair aldığı kararlar ve gerçekleştirdiği icraatlar ile müstağni kalınamayacak isim Hz. Ömer’dir.²⁴ Hz. Ömer döneminde, Hz. Peygamber’in hicreti takvimin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Aslında bu sayede hicrî yılın başlangıcından itibaren İslâmî literatürde ve belgelerde tarih kelimesinin kullanımı başlamıştır. Yine Hz. Ömer, oluşturduğu heyetle divanların (maaş defterlerinin) tertibine esas olacak şekilde Arap kabilelerinin nesep listelerini hazırlatmıştır. Bu nesep listelerinin hazırlanmasında bazı defterler kullanılmış olabilir. Zira bu ailelerin ve aşiretlerin ellerinde nesep defterlerinin olduğuna dair kayıtlar vardır.²⁵

İlk nesil Müslümanların İslâm’ın temsil ve tebliğ edilmesindeki güçlü misyonu ve fetihlerle birlikte tebaanın ve komşu ülkelerin geçişini öğrenme arzusu tarih yazıcılığının gelişiminin önemli sebepleri arasında yer almaktadır. Fetihlerle birlikte büyük bir devlet olmaktan kaynaklanan, Muaviye ile başlayan sarayda tarih sohbeti şeklinde de kendini gösteren, siyasi ve askeri konulara odaklanan dünya tarihi merakı ortaya çıkmıştır. Bunun doğurduğu kültürel gelişimler ve değişimler, kültürel devamlılığın bir sonucu olarak İslâm’dan önceki mirasa yönelmeyi zaruri kılmıştır. Diğer taraftan Araplar arasında bulunan Yahudiler ve Hristiyanların da sahadaki etkileri dikkate değerdir. Bunlar vasıtasıyla Musevilik ve Hristiyanlık tarihine dair rivayetler yayılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber devrinde Mekke’de İran şehnâme geleneğine ait bazı kitapların da dolaştığına yönelik rivayetler vardır.²⁶

21 Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî ve ‘âdâbi’s-sâmi’*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü’l-Me’ârif, 1403), 2/195; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî eş-Şâmî, *Sübûlü’l-hüdâ ve’r-reşâd fi sîreti hayri’l-ibâd*, thk. ‘Âdil Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414), 4/10.

22 Dûrî, *İslam Tarih Yazıcılığı*, 64; Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, 45-50.

23 Dûrî, *İslam Tarih Yazıcılığı*, 125.

24 Ahmet İğdi, “İslâm Tarih Yazıcılığına Etkisi Bakımından Hz. Ömer Dönemi”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 128-137.

25 Sezgin, *GAS*, 1/248.

26 Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 17.

İslâm'ın çok kısa sürede fetihlerle o zamanki medeni dünyanın büyük kısmına yayılması bu geniş coğrafyadan pek çok ismin tarih yazıcılığına katkı sunmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, ilmi ve fikri büyük bir hareketi ortaya çıkaran önemli bir etken olmuştur. Bu hareketin öne çıkan bir örneği olarak Şuûbiyye taraftarlarının yaptığı tartışmalar farklı medeniyetlerle ilgili düşünce ve fikirlerin birbiriyle karşılaşması ve etkileşimi olarak görülebilir. Bundan dolayı Arap olmayan Müslümanlar, milli hislerini canlı tutmak amacıyla dünya tarihi yazmaya yönelmişlerdir. Diğer taraftan yabancı kültürler ile etkileşim zihinsel dönüşümün de yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu arada diğer din mensuplarıyla özellikle nübüvvet mevzusunda girilen tartışmalar da hem siyer hem de genel tarih yazımına etki etmiştir.²⁷

Müslümanlarda tarih yazıcılığının teşekkül sürecinde dikkatten kaçırılmaması gereken bir husus da Urve b. Zübeyr -İbn Şihâb ez-Zührî, Vâkıdî-İbn Sa'd, Hişâm el-Kelbî-İbnü'l-Kelbî örneklerinde olduğu gibi hoca-talebe ilişkisi içerisinde müşterek ürün verme geleneğinin ortaya çıkmasıdır. Burada şahısların çalışmaları, gerek mensubu olduğu ekollerin bir parçası gerekse de hocalarının birikimini nakletme şeklinde ortaya çıkmıştır. İlmi nakleden her bir fert kendi çalışmalarını ve araştırmalarını bu iki durumu dikkate alarak gerçekleştirmiştir. Böylece hem mensubu olduğu ekolün birikimini muhafaza etmiş hem de kendisine ulaşan bilgileri bu birikime eklemiştir. Örneğin Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) megâziye dair rivayetlerini sonraki nesilden olan Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm (ö. 120/738), Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/738) ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) geliştirmiş ve daha da zenginleştirmiştir. İbn İshak (ö. 151/768) ise kendisinden önceki bu zenginliği dikkate alarak ancak yeni bir yöntem geliştirerek hem tarihyazımında hem tarih düşüncesinde hem de tarih yönteminde özgün bir alan inşa etmiştir.²⁸

Müslümanlarda tarih yazıcılığının ortaya çıkışında ve Araplarda tarih düşüncesinin gelişmesinde İslâm'ın siyasi ve iktisadi büyümesini ve bunun doğurduğu sonuç olarak okuma ve yazmanın yaygınlaşmasını dikkatlerden kaçırmamak lazımdır. Bu yaygınlaşmanın bir yansıması olarak dilcilerin dışında, tarihi rivayetleri toplayanların hepsinin hadisçiler olması dikkate şayandır. Bu süreçte İslâm ilmi olması bakımından tarih, insanları idare eden ilahi planın bir görüntüsü olarak telakki edilmiştir. Eski nesillerin tarih görüşü peygamberle zirveye ulaşmış fakat tarih sona ermemiştir. Müslümanlara göre arz üzerindeki ilahi plan Müslüman toplumunda yürümektedir. Bu ümmetin tarihinin incelenmesi Kur'ân-ı Kerim ve hadisteki ilahi vahyin incelenmesinin bir devamıdır ve lüzumludur.²⁹

3. Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Döneminde Ekoller

Müslümanlarda tarihçiliğinin ortaya çıkışında bölgesel ekol tasnifi anlayışına göre iki ekolden bahsedebiliriz. Bunlar hadisle uğraşanlar tarafından meydana getirilen Medine Tarih Ekolü ile hadis, şiir, dil ve haber (ahbâr) araştırmacıları tarafından meydana getirilen

27 Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 16-17; Cahit Külekçi, "Genel Tarih Eserleri", *İslam Tarihi Kaynakları*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 171-173.

28 Dürî, *İslam Tarih Yazıcılığı*, 54-60.

29 Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 42-43, dipnot 57; Hamilton A. R. Gibb, "Tarih", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 11/786; Aydın Usta, "Tevâif-i Mülûk (820-1040) ve Sâmânîler (819-1005) Dönemlerine İlişkin Kaynaklar", *İran'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Serhan Afacan vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 30-31.

Irak Tarih Ekolü'dür.³⁰

Medine Tarih Ekolü İslâmi yönelimlerin hissedilir olduğu ekoldür. Bu ekolde Hz. Peygamberin sünnetine, ümmetin ve tecrübelerinin önemi ve gelişmesine, yine ümmetin alimlerinin görüşlerine, hükümlerine ve tarihin seyrini belirleyen büyük olaylara merkezî bir yer verilir. Bu ekolü meydana getirenler genellikle fıkıh, tefsir ve hadis sahalarında çalışan, Mekke-Medine şehirlerinde oturan İslâm alimleridir. Bunların bir kısmı Emevîler zamanında Dımaşk'ta da oturmuşlardır. İslâm tarihinde gerçek anlamda kronolojiye ve coğrafyaya dayanan, yazılan malzemelerin tenkit sürecinden geçirildiği tarih ilmi Medine'de hadis ve tefsir ile uğraşan İslâm alimleri arasında ortaya çıkmıştır. Bunlar önceleri Hz. Peygamberin hayatından ve savaşlarından bahseden siyer ve megâzî sahasındaki araştırmalarla çalışmaya başladılar. Bir asır kadar devam eden bu çalışmalar sonunda, topladıkları malzemeleri kronoloji ve coğrafi mekan içine yerleştirerek düzenli eserler yazmaya koyuldular. Bunun temsil gücü yüksek örnekleri olarak İbn Şihâb ez-Zührî ve İbn İshak'ı verebiliriz. Bunlar siyer, megâzî ve İslâm tarihi sahaslarında ilmi tasnife uygun eserler yazmaya başlamışlardır. Vâkıdî (ö. 207/823) ile bu ekol gerçek bir tarih ekolü haline gelmiştir. Medine tarih ekolünün diğer meşhur isimleri; Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Urve b. Zübeyir, Vehb b. Münebbih, Şurahbil b. Saîd (ö. 123/740), Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm, Mûsâ b. Ukke (ö. 141/758), Vâkıdî'nin talebesi İbn Sa'd'dır (ö. 230/845).³¹

Irak Tarih Ekolü ise kabilevi yönelimlerin hissedilir olduğu ekoldür. Bu ekolde ise ensâb, eyyâm ve şiire ilgi duyma merkezî bir yer teşkil eder. Bu ekole mensup tarihçiler hadis yanında şiir, dil, folklor, ahbâr araştırmacılığı ile uğraşan ve Basra ve Kûfe'de oturan alimlerdir. Irak tarih ekolünün en meşhur isimleri; Şa'bî (ö. 104/722), Avâne b. Hakem (ö. 148/764), Ebû Mihnef (ö. 157/774), Seyf b. Ömer (ö. 180/796), Ebû'l-Mu'temir Süleymân (ö. 143/761), Ebû Ma'şer es-Sindî, Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), Heysem b. Adî (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824), Nasr b. Müzâhim (ö. 212/827) ve Medâinî'dir (ö. 228/843).³²

Bu ekollerden ilki, sahih olmayan bir rivayeti aktarmakla "ilmî tahrif"ten çekinerek İslâmî tecrübeye sadık kalmayı, ikincisi ise "İslâm'ın doğru bilgi aktarım ilkesi"ne sadık kalarak muhtelif tecrübeleri dikkate almayı öncelemektedir. Yani muktezây-ı hâle göre hareket etmektedir. Esasen bu iki ekolü birbirinin alternatifi veya sapması olarak görmekten, diğer bir ifadeyle sanki birisi diğerinin ayırt edici özelliğine sahip değilmiş gibi bir yaklaşımdan kaçınmak gerekmektedir. Nitekim Medine Tarih Ekolü alimleri çalışmalarında İslâmî yönelimlerine rağmen Irak Tarih Ekolü alimlerinin istifade ettiği ensâb, eyyâm ve şiirden beslenmişlerdir.

Medine Tarih Ekolü 2./8. yüzyılın başlarında Irak'ta Kûfe ve Basra'daki hadis, dil ve şiir çalışmaları sırasında Arap kabileleri arasında yazılı ve sözlü olarak dolaşan haberlerin toplanması ve tedvin edilmesi ile meydana gelen Irak Tarih Ekolü ile birleşmiştir. Bu iki eko-

30 Khalidî, *Arabic Historical Thought in The Classical Period*, 40-60. İki ekolün de beslendiği kaynak havuz olan rivayete dayalı disiplinlerde bölgesel ekol ayrımına gitmenin zorluğu ve ilk dönem İslam tarihi ve siyer yazıcılığında ekolleşmenin tasnifine eleştirel bir değerlendirme için bk. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 85-89.

31 Dûrî, *İslam Tarih Yazıcılığı*, 91-128; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 20.

32 Dûrî, *İslam Tarih Yazıcılığı*, 141-154.

lün gerçekleştirdiği çalışmaların neticesinde 1./7. yüzyılda tarih çalışmaları bölgesel bir haldedir. Burada Hz. Peygamber'in hayatı ve savaşları (siyer ve megâzi), Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, Kûfe ve Basra'da kabilelerin faaliyetleri ile fetihlerine yönelik ilgi vardır. Bu asrın sonunda siyerin ana planı yerleşmiş ve siyere dair temel rivayetler bir araya getirilmiştir. 2./8. yüzyılda; bazı şahıs, kabile veya milletlerin ensâbı, övünülecek (mefâhir) ve yerilecek (mesâlib) yönleri konusunda bilgi sahibi olan şeyhlerin ve ravilerin varlığı, bunun yanında ensâb, şiir ve bazı kabilelerin haberlerini muhtevî kitaplar yazılmıştır. 3./9. yüzyılda ise tarih çalışmalarında İslâm tarihinin birliği fikri ön plana çıkmış ve bir tarih geleneği husule gelmiştir. Bu asırda büyük tarihçiler ortaya çıkmış ve bunlar günümüze kadar gelen tarih eserlerini yazmışlardır. Bu eserlerde hilkat, peygamberler tarihi ve İslâm tarihi şeklinde üç safhalı bir tarihyazımı gerçekleştirilmiştir.

4. Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Döneminde Metin Türleri

Müslümanlarda tarih yazıcılığının teşekkül döneminin sonunda tarih ilahi ve insani gerçekliğin oluşturduğu tecrübeler manzumesinin toplamı olarak kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde tarih yazıcılığının planı ve yöntemi ortaya konmuştur. Açıkça görünen o ki, bu dönemde ortaya çıkan tarih metodolojisi ve tarih düşüncesinin üzerinde sonraki dönemlerde önemli yenilikler ve kayda değer değişiklikler olsa da teşekkül dönemi plan ve yöntemi ile ayrı düşünülmesi mümkün olmayan kopmaz ilişki sürdürülmüştür.³³ Bu gelenek içinde özellikle Müslümanların dünya tarihi yazma çabası, 3./9. yüzyıldan itibaren günümüze kadar aksamadan devam etmiştir. Bu yazım geleneği günümüzde tarih ilminin gayesiyle de açık bir şekilde örtüşmektedir. 3./9. yüzyılda İslâm tarihçiliği kendine has metodu ile konuları olan bir ilim dalı haline gelmiştir. Bu asırda tarih kitapları öyle çoğalmıştır ki siyasi tarih yanında tabakât, tercüme-i hal (biyografi), şehir/bölge tarihleri ortaya çıkmıştır. İslâm dünyasında 3./9. yüzyılın ortalarında; Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatından, çeşitli monografilerden ve tarihî hikâyelerden oluşan geniş malzemenin terkibine dayanan gelişmiş bir tarih yazıcılığının teşekkül ettiği görülmektedir. Tarih yazıcılığının kısa sürede daha da gelişerek kendine has bir ilim dalı haline gelmesi, İslâm coğrafyasında tarih ile ilgili eserlerin sayısının hızla artmasına sebep olmuştur. 4./10. yüzyıldan itibaren İslâm tarih yazıcılığı; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatını ve savaşlarını konu edinen "siyer ve megâzi", yaratılıştan müellifin zamanına kadar gelen "genel tarihler", kendilerine belli bir hanedanı ve hükümdarı konu edinen "hususî tarihler" ve muayyen bir coğrafyanın veya şehrin tarihini anlatan "şehir/bölge tarihleri" olmak üzere dört ana türde gelişim göstermiştir.³⁴

33 Dûrî, *İslam Tarih Yazıcılığı*, 50-51, 87-89.

34 Osman Gazi Özgüdenli, "Orta Çağ İslam Tarih Yazıcılığına Kısa Bir Bakış", *İslam'da Tarih Kaynakları ve Tarih Yazımı*, ed. Serhan Afacan vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 371-401. Kaynakların bu şekilde tasnif edilmesi bütünüyle yanlış değildir, ancak İslam tarihi kaynaklarına yönelik bu ve benzeri tasnifler başta bu alana yeni yönelenler olmak üzere araştırmacılar için bir ölçüde hatalı ve yanıltıcı olabilir. Bu nedenle alana dair yapılacak çalışmalarda öncelikle kaynak türlerine dair yapılan genel-geçer tarif ve tasniflerin ötesine geçilmesi, her bir metin incelenerek kaynak türleri hakkında sağlam bir tasavvura erişilmesi gerekmektedir. Bugün akademik seviyede tarihyazımının önemli alanlarından birini teşkil eden şehir tarihi ya da biyografi yazımı gibi türlerin örneklerini İslam tarihi yazım geleneği içinde aramak bir açıdan yapılması gereken bir akademik eylemdir (Harun Yılmaz, "Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 62-63.

4.1. Siyer ve Megâzî

Müslümanlarda tarih yazıcılığının hem ilk kaynağını hem de ilk örneğini oluşturması itibarıyla siyer ve megâzî yazıcılığı şüphesiz merkezi bir rol üstlenmiş ve hem genel hem de şehir/bölge tarihlerinden önce hadisle birlikte tedvin edilmiştir. Zira Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamberin (s.a.v.) sözlerinin vahye dayandığını ve onun hayatının Müslümanlar için takip edilmesi gereken bir örneklik teşkil ettiğini bildirdiği için Hz. Peygamberin (s.a.v.) sözlerinin ve davranışlarının araştırılması ve yazılması Müslümanlar tarafından ilk andan itibaren gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda siyer yazıcılığının ilk asrı “Başlangıç Dönemi”dir ki bu ilk asırda Hz. Peygamberin (s.a.v.) hayatıyla ilgili haberler derlenmiştir. İkinci asır (2./8. yüzyıl) Öz'ün tasnifiyle “Risaleler ve Cem Dönemi”dir. Tâbiîn dönemi olarak kabul edilen bu dönemde aynı zamanda muhaddis olan Urve b. Zübeyr, Eban b. Osman (ö. 105/723), Şürahbîl b. Saîd b. Sa'd (ö. 123/740), Âsım b. Ömer b. Katâde ve Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm gibi isimler siyer ve megâzî ye dair risaleler ve sahifeler kaleme almıştır. Bunları İbn Şihâb ez-Zühri *el-Megâzî'n-nebeviyye* adlı eseri ile bir araya getirmiştir. Üçüncü asır ise müstakil siyer ve megâzî eserlerinin yazıldığı “Tasnif/Telif Dönemi”dir. Bunlar arasında Mûsâ b. Ukbe'nin *Kitâbu'l-megâzî*; Ebû'l-Mu'temir Süleymân b. Tarhân et-Teymî'nin (ö. 143/761) *Kitâbu'l-megâzî*; İbn İshak'ın *Kitâbu'l-megâzî (el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî)*; Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Kitâbu'l-megâzî*; Ebû Ma'ser'in (ö. 170/787) *Kitâbu'l-megâzî*; Vâkıdî'nin *Kitâbu't-târih ve'l-megâzî ve'l-meb'as*'ı yer almaktadır. “Nakil ve Şerh Dönemi” denilen 3./9. yüzyılda da siyer ve megâzî alanında önemli eserler yazılmaya devam etmiştir. Bunlar arasında İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye*; Ebû İshâk İbrahim b. İshak el-Harbî'nin (ö. 285/899) *Kitâbu'l-megâzî* ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhâru'l-hülefâ* isimli eserleri dikkat çekmektedir.³⁵

4.2. Genel Tarihler

“Tarih ne zaman başlıyor?”, “Geçmiş anlatmaya nereden başlayacağız?” ve “İnsanlığı en fazla ilgilendiren, etkileyen en önemli olay nedir?” soruları, bir tarihçiyi aynı zamanda tarihi nereden yazmaya başlayacağını cevabına götürür. İslâm tarihyazımının teşekkülünde bu cevabın Kur'ân-ı Kerim'in tarih perspektifinin yansımaları olarak şekillendiğini ve yaratılıştan ahirete uzanan bütünlük üzere bir anlatıma (makro tarihçilik) dayandığını belirtmiştik. Bu tarihyazımının kendisini yakın zamandan ziyade uzak geçmişe dayalı olarak temellendirmesi dikkat çekmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in makro tarihçiliği üç temel soru üzerine kendini şekillendirmiştir: 1. “Nereden geldik?” sorusuna Kur'ân-ı Kerim'in verdiği cevap “yaratılış”tır (Hz. Adem'in yaratılışı). 2. “Neredeyiz?” sorusuna Kur'ân-ı Kerim'in verdiği cevap “dünya hayatı”dır (yakın tarih). 3. “Nereye gidiyoruz?” sorusuna Kur'ân-ı Kerim'in verdiği cevap ise “ahiret hayatı”dır (uzak tarih). Dolayısıyla İslâm tarihyazımı insanlığın geçmiş anlatımını yaratılıştan başlatmıştır.

Müslüman tarihçiler ilk dönemlerden itibaren insanlık tarihiyle ilgilenmiş ve bu sahada genel tarih türünde eserler vermiştir. Genel tarihler, yaratılışla başlatılıp tarihçinin yaşadığı döneme kadar geçen hadiseleri işleyen eserlerdir. Peygamber tarihlerine halifelerin tarihlerinin eklenmesi suretiyle genel tarih eserleri ortaya çıkmıştır. Zamanla bu eserler,

35 Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, 27-32, 115-139; Ömer Sabuncu, “Siyer Eserleri”, İslam Tarihi Kaynakları, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 17-23.

bütün insanlığı içine alan bir tarih eseri yani dünya tarihi haline dönüşmüş ve *yaratılışa dayalı dünya tarih yazarlığı* biçimini almıştır. Bu türün gelişiminde İslâm toplumlarının dünya tarihi içindeki konumlarını belirleme ve diğer milletler arasında kendilerini tanımlama sorumluluğunu üstlenme çabasının etkisi büyük olmuştur. Bu sorumluluk gereğince Müslümanlar kendilerinden önceki bilgi birikimini sonraki nesillere aktarmak noktasında bir köprü vazifesi görmüşlerdir.

Bu sayede Müslümanlar, dünya çapında, yaratılışa dayalı evrensel tarihler yani dünya tarihi yazmış ilk tarihçiler olarak görünmektedir. Bunun içerisinde zaman zaman komşu devletlere ve coğrafyalara dair bilgilerin de verildiği geniş bir giriş bölümü sonrasında, yazarın, Hz. Peygamber ile birlikte olayları kronolojik bir sıra ile kendi dönemine kadar getirdiği ana kısmı yani İslâm tarihinin yer aldığı bölümü yazma anlayışı hâkim olmuştur.³⁶

Yukarıdaki cümlelerde izah ettiğimiz üzere Medine ve Irak tarih ekollerinin çalışmaları genel tarihlerin yazılmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Külekçi'nin tasnifi üzerinden hareket edecek olursak genel tarihlerin oluşum aşamasını (768-845) İbn İshak ve sonrası; gelişim aşamasını (845-922) İbn Sa'd ve sonrası; gelişim ve genişlemenin devam ettiği aşamayı ise Taberî ve sonrası oluşturmaktadır.³⁷ Sözcüleri, erken dönem Müslüman tarihçilerden olan İbn İshak, *el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî* adlı hacimli eserinde siyer ve megâzîye kâinatın yaratılışını, Hz. Âdem'in hikâyesini ve devamında döneminin imkânları ölçüsünde kendisi tarafından bilinen bütün ırkların bahislerini eklemiştir. Elbette bu eser müellifin kendi zamanına kadar ulaşmayarak Hz. Peygamber döneminde sona ermektedir. Bu yönüyle İbn İshak'ın bu eseri tam bir genel tarih olarak nitelendirilemeye de genel tarihyazımına geçişin öncülü ve temsilcisi olarak değerlendirilebilir. İbn İshak'ın çağdaşı olan Ma'mer b. Râşid'in *Kitâbü'l-megâzî* adlı eseri de benzer bir genel tarih kitabıdır.³⁸ Gelişim döneminin temsilcisi olan İbn Sa'd *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* isimli eserinde tarihi hadiselerin hem kronolojik hem de konularına göre tasnifini yapmıştır. Bu aşamada Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) *et-Târîh*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-Ma'ârif*, Ebû Hanîfe ed-Dineverî'nin (ö. 282/895) *el-Ahbârü't-tvâl*, düzenli bir şekilde kaleme alınan ilk dünya tarihi eserinin sahibi olan Yak'ûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* adlı eserleri dikkatleri çekmektedir. Gelişim ve genişlemenin devam ettiği üçüncü aşamayı temsil eden Taberî de dünya tarihi perspektifini *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eserinde kemal seviyesinde devam ettirmiştir. İbn Haldun, bunları "Birinci Kuşak Tarihçiler" olarak nitelemekte ve bunların İslâm'dan önceki devletlerin ve milletlerin haberlerini toplayan evrensel tarihler yazmış tarihçiler olduklarını belirtmektedir. Ona göre bunlar arasında özellikle Mes'ûdî ve onun yolundan gidenler dikkat çekicidir.³⁹

Fark edileceği üzere Müslüman tarihçiler dünya tarihyazımının büyük öncülleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Woolf bunun sebepleri arasında Müslümanların yakın zamandan çok uzak geçmişe uzanan ilgilerinden bahsetmektedir. İslâm'ın öncesinde Herodotos (MÖ. 484-425) kendisinden bir kuşak öncesi hakkında sorular sorar ve Thukydides (MÖ. 472-400)

36 Usta, "Tevâif-i Mülûk (820-1040) ve Sâmânîler (819-1005) Dönemlerine İlişkin Kaynaklar", 30-31.

37 Külekçi, "Genel Tarih Eserleri", 173.

38 M. Fuat Sezgin, "Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in 'Câmi'i", *Türkiyat Mecmuası*, 12 (1955), 115-134.

39 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/5-6.

güncel olmayan herhangi bir geçmişi neredeyse reddederken teşekkül dönemi Müslüman tarihçileri en uzak geçmişten hareketle tarihi yazmış hatta güncel ya da yakın geçmişteki ama kaybolmamış tarihe yeterince ilgi göstermemişlerdir.⁴⁰ Müslüman tarihçilerin yaratılışa dayalı dünya tarihi tasarımlarına dikkatlerimizi çevirdiğimizde Nahide Bozkurt da şu hususların öne çıktığını belirtmektedir: Teolojik düşünceyi tarihin başlangıcı kabul etmek, dünya tarihine Allah'ın iradesinin müdahalesi olarak bakmak, dünya tarihini külli (ilahi gerçeklik) ve cüzi (insani gerçeklik) irade bütünlüğünde ve sınırlarında değerlendirmek, dünya tarihinde evren tasavvurunu da dikkate almak, Mes'ûdî'yi istisna tutacak olursak kitlelerden ziyade önemli kişilerin merkezde olduğu bir tarihyazımını benimsemek (melikler, krallar, peygamberler veya halifeler), uygarlıkları coğrafya ile birlikte okumak (Mes'ûdî, Ebû Hanîfe ed-Dineverî ve Sibt İbnü'l-Cevzî örneği), özellikle Arap ve İran merkezli milli bir tarihyazımını temel almak (örneğin; İbn Kuteybe Arap, Ebû Hanîfe ed-Dineverî ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) İran merkezli), Kur'ân-ı Kerim'in tarih düşüncesi üzerine tarihi hayat, hayatı da yakın (dünya) ve uzak (ahiret) bütünlüğü ile kaleme almak (örnek olarak Sibt İbnü'l-Cevzî ve başlangıç, süreç ve son tasnifi üzerine tarihi yazan İbn Kesîr), döngüsellik ve çizgisellik bütünlüğünü yakalamak.⁴¹

4.3. Hususi Tarihler

Kendilerine belli bir hanedanı ve hükümdarı konu edinen hususi tarihler kategorisinde soy ilmine ait kitaplar (ensâb), biyografiler (tabakât) ve bibliyografiler yer almaktadır. Makro tarihçiliğin aksine mikro tarihçilik örnekleri olan bu kategori Müslümanlarda tarih yazıcılığının teşekkül döneminde önemli bir alanı oluşturmuştur. İslâm bilim geleneğinde milletlerin neseplerinin ve tabakâtının tasnifi ve buna dayalı oluşan literatür İslâm tarihçiliğinin hususi tarihlerinin önemli bir kolu olarak bu dönemde gelişimini sürdürmüştür. Biyografik eserlere, türlerine ve kapsamlarına göre farklı isimler verilmektedir. Tabakât ve terâcim daha çok kullanılan isimlerdir. Ayrıca vefeyât, ravza, riyâz, güzlâr, gülşen, hadîka, devha, sefine, tuhfe gibi isimler de kullanılmıştır.⁴² Hususi tarihler içerisinde menâkib, fezâil, sîret, ahbâr ve meşayih şeklinde ifade edilen eserler de kaleme alınmıştır.

Bu eserlerin neden ve nasıl ortaya çıktığı ile ilgili belli başlı görüşler serdedilmiştir. Bunlar arasında özellikle Hz. Peygamberin varisi olan alimlerin hayatları tarihçilerin gözünde İslâm ümmetinin tarihinin önemli bir alanını temsil ettiği için teveccüh görmüştür. Buradan hareketle genellikle hadisçiler, dilciler, şairler, edibler, fakihler, felsefeciler ve tabiplerin hayatlarından bahseden veya tek bir alimin veya bir şehirde yaşayan alimlerin ve siyasi şahsiyetlerin hayatlarından bahseden kitaplar yazma ihtiyacı duyulmuştur. Diğer taraftan biyografi geleneğinin gelişiminde hadis tenkidine vurgu yapanlar olduğu gibi tarihle eş zamanlı ortaya çıktığını ve asıl amacının siyasi olmayıp, İslâm toplumunu gerçek anlamda temsil yeteneğine sahip kişi ve kesimlerin örnek davranışlarının kaydedip gelecek kuşaklara ulaştırmak amacının öne çıktığı da söylenmiştir. Ayrıca önceki satırlarda değindiğimiz

40 Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, 119, 127.

41 Nahide Bozkurt, *Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarih Tasarımları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 31-128.

42 Abdulkadir Özcan, "Tabakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/299.

üzere Araplardaki ensâb kültürünün etkili olduğu da ifade edilmiştir.⁴³

Bu biyografi kitapları arasında genellikle hadisçilerin yazdığı kitaplarda isnad geleneği korunmuştur. Büyük çoğunda şahıs adları, kronolojik unsurlar, bilhassa vefat tarihleri son derece büyük bir titizlikle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu eserlerde kişilerin hayatlarında geçen belli başlı olaylar nakledilmiş, şairlerinin şiirlerinden, hakîmlerin hikmetli sözlerinden örnekler verilmiş, kişilerin ilmî edebi şahsiyetleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha geniş hâl tercümelerinde ise şahsın hayatıyla ilgili bazı anekdot ve hikayelere yer verilmiştir. Zaman zaman kısa notlar halinde siyasi olaylara değinilmiştir. Bu yüzden siyasi tarih kitapları biyografi, biyografi kitapları siyasi tarih bakımından önemli hale gelmiştir. Siyasi tarihlerde ihmal edilen birçok bilgiyi bilhassa kültür ve medeniyet tarihiyle ilgili bilgilerin çoğunu biyografi kitaplarında bulmak mümkündür. Bu yüzden biyografi kitapları siyasi tarih kitaplarının eksik noktalarını tamamlamada önemli bir katkıda bulunmaktadır.⁴⁴

Biyografi türü ilk eserler İslâm tarih yazıcılığının ikinci asrında görülmekle birlikte bu alanda önemli atılım ve açılım hicri üçüncü asırda başlamıştır. 2./8. yüzyılda yapılan ilk çalışmalar olarak Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) *Tabakâtü ehli'l-ilm ve'l-cehl* ve İsmail b. Muhammed el-Yezidi'nin (ö. 200/815) *Tabakâtü's-suarâ* adlı eserleri örnek gösterilebilir. 3./9. yüzyılda ise çalışmalar dikkat çekici bir şekilde artmıştır. Bunlar arasında Vâkîdî'nin *Kitâbu't-Tabakât*; İbn Sa'd'ın *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*; Müslim b. Haccac'ın (ö. 261/875) *et-Tabakât*; Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin (ö. 281/894) *el-Tabakât* ve Berdicî'nin (ö. 301/914) *Tabakâtü'l-esmâ'il-müfredde* adlı eserleri genel biyografiler arasında zikredilebilir. Heysem b. Adî'nin *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*; Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Tesmiyetü eshâbi Resûlillâh*; Ebü'l-Kâsım el-Begavî'nin (ö. 317/929) *Mu'cemü's-sahâbe* ve Ebû Arûbe'nin (ö. 318/931) *et-Tabakât* adlı eserleri sahabe biyografisidir. Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) *Kitâbu't-tabakât*; el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Tarîhu'l-kebîr ve Nesâî'nin (ö. 303/915) et-Tabakât ve Tesmiyetü's-şüyüh* adlı eserleri hadisle ilgili alimlerin biyografileridir. Medâinî'nin (ö. 228/843) *Kütüb fi ahbârî's-suarâ*; İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve's-su'arâ* ve İbn Ebû Tâhir Tayfûr'un (ö. 280/893) *Kitâbu's-su'arâ* adlı eserleri şairler ve edipler hakkındadır. Muhammed b. Âsım b. Yahya'nın (ö. 289/911) *Tabakâtü'l-evliyâ'sı* zahid ve sufilerin hayat hikayelerini anlatmaktadır. Muhammed b. Hâlid'in (ö. 220/835) *Tabakâtü'l-fukahâ* ve İbn Habib es-Sülemî'nin (ö. 238/853) *Tabakâtü'l-fukahâ'sı* fakihlerle ilgilidir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 208/824) *Kudâtu Basra*; Ebû Bişr ed-Dûlâbî'nin (ö. 310/923) *Ahbâru'l-hulefâ* ve Ebû Abdullah Muhammed b. Davûd b. Cerrâh'ın (ö. 295/908) *Kitâbu'l-vüzerâ isimli eserleri yönetici tabaka olan halifeler, vezirler ve kadılar hakkındadır. Duhaym'ın (ö. 244/859) ve Ebû Zür'a ed-Dimeşkî'nin Tabakâtü's-Şâmiyyîn*; İbn Ebû Hayseme'nin (ö. 279/892) *Ahbâru'l-Mekkiyyîn* ve Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 297/910) *Tabakâtü ehli'l-Kûfe'si* şehirlere göre tasnif edilmiş tabakât kitaplarındandır. Bir şahıs hakkında yazılmış biyografik eser olarak el-Âcurrî'nin (ö. 259/970) *Ahbâru Ömer b. Abdilazîz*; otobiyografi olarak Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *en-Nesâihu'd-dîniyye*; vefeyât olarak Ebü'l-Kasım el-Begavî'nin (ö. 317/929) *Tarîhu vefâti's-şüyüh*⁴⁵ adlı eseri zikredilebilir.

43 Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakât Literatürü: Histografik Bir İnceleme", İslam Araştırmaları Dergisi 31 (Eylül 2014), 35.

44 Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 82-83.

45 Adnan Demircan, "Biyografik Eserler", İslam Tarihi Kaynakları, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 65-141.

Nesep ilmine dair bilgi sunan kaynaklar da bu türün önemli bir alanını teşkil etmektedir. Ensâb çalışmaları İslâm tarih yazıcılığına hem muhteva hem de yazım metodu açısından önemli bir katkı sağlamıştır. Atıyyelerin düzenlenmesi, kabilelerin şehirlerde (*emsâr*) iskan edilmesi gibi bazı idari ihtiyaçlar, kabilelerin aralarındaki düşmanlıklar, siyasi şartların kabilelerin konumları üzerindeki etkisi, İslâm toplumunda yeni bir üst tabakanın ortaya çıkışı ve içtimai unsurlar ensâb çalışmalarını teşvik eden sebeplerdir.⁴⁶ Bu hususta ilk andan itibaren Râşid Halifeler, Ebû Cehm b. Huzeife (ö. 70/690), Cübeyr b. Mut'im (ö. 59/678-679), Mahreme b. Nevfel (ö. 54/674) ve Akîl b. Ebû Tâlib (ö. 60/680) gibi sahabi nesep bilgisi ile temeyyüz etmiştir. Bu bilgilere dayalı olarak hicri ilk asırda Ubeyd b. Şeriy'e'nin (ö. 67/686) *Kitâbu'l-Mülûk ve ahbârî'l-mâzin* ve Mencûr b. Gaylan'ın (ö. 85/705) *Kitâbu'n-Nesep/el-Kitâb fi'n-nesep* adlı eserleri kaleme aldıkları görülmektedir. 2./8. yüzyılda Hammâd er-Râviye (ö. 160/776-77) nesep bilgilerini toplamış, Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) neseble ilgili notlar, Ebû'l-Yakzân (ö. 190/805) *en-Nessâbe ahbâru Temîm, Kitâbu nesebi Hindif*; Muerric es-Sedûsî de (ö. 195/810) *Kitâbu Hafz min nesebi Kureys* adlı eserler kaleme almıştır. 3./9. yüzyıla geldiğimizde ise ensâb ilmine dair klasik eserler gün yüzüne çıkmıştır. Bunlar arasında; İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819) *Cemheretü'n-nesep ve Nesebü me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*; Heysem b. Adî'nin *Târihu'l-eşrâfi'l-kebîr*; Ebu Ubeyd'in (ö. 224/838) *Kitâbu'n-nesep*; Mus'ab b. ez-Zübeyr'in (ö. 236/850) *en-Nesebü'l-kebîr ve Nesebü Kureys*; Zübeyr b. Bekkâr'ın (ö. 256/870) *Cemheretü nesebi Kureys ve ahbâruhû*; el-Akîkî'nin (ö. 278/891) *el-Mu'akkibîn ve Müberred'in* (ö. 288/900) *Nesebü Adnân ve Kahtân* adlı kitapları dikkate şayandır.⁴⁷

4.4. Şehir/Bölge Tarihleri

Müslümanlarda tarih yazıcılığının siyasî tarihten bağımsız olmadığını belirtmiştik. Siyasî tarihin oluşumunu sağlayan hadiseler Müslümanlar tarafından bu dönemde şehirlere, bölgelere ve coğrafyaya dair eserlerin yazılmasını zaruri kılmıştır. Hz. Peygamber'den henüz bir asır geçmeden Atlas Okyanusu'ndan Çin sınırlarına, Hint Kıtası'ndan Anadolu içlerine geniş bir coğrafya üzerinde kurulan siyasî hakimiyet bu geniş coğrafyanın her yönüyle bilinmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu bağlamda **şehir/bölge** tarihleri, seyahatnameler ve coğrafya kitapları kaleme alınmıştır. Bu hususta bu tür eserlerin kaleme alınmasında şu dört ihtiyaç daha çok ön plana çıkmaktadır: Müslümanların ömürlerinde bir defa gerçekleştirmeleri gereken Hac ibadeti için yol güzergahlarının belirlenmesi ve geniş fetih coğrafyasını sağlıklı yönetebilmek için düzenli vergi gelirlerinin toplanması, iklimi, gelir kaynakları, madenleri ve geçim şekillerinin bilinmesi. Ayrıca bu fetih coğrafyası İpek ve Baharat Yolu şeklinde isimlendirilen dünya küresel ticaretinin kuzey-güney ve doğu-batı hattında kavşak noktasında yer almaktadır. Yani Müslümanlar dünya ticaret merkezinin çekirdeğinde konumlanmıştır. Bu bağlamda ticaret yollarının tespiti, güvenliklerinin sağlanması ve ticarî mal, eşya ve ürünlerin aktarılması gibi ihtiyaçlar ortadadır. Dahası özellikle hadis alimlerinin ilim yolculukları mezkur coğrafyalarda hareketlilikler oluşturmuştur.⁴⁸ Tüm bu sebeplerden hareketle İslâm tarih yazıcılığının teşekkül döneminde bu tür bünyesinde şehir/

46 Dûrî, *İslam Tarih Yazıcılığı*, 70-71.

47 Ömer Aras, "Ensâb Eserleri", *İslam Tarihi Kaynakları*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 143-169.

48 Mehmet Azimli, "Klasik Dönem Müslüman Seyyah ve Coğrafyacıları", *İslam Tarihi Kaynakları*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 231-242.

bölge tarihleri, seyahatnameler ve coğrafya eserleri üretilmiştir.

Şehir/bölge tarihlerinin şehirlerin ve bölgelerin Müslümanlar tarafından fethine, fazilet ve harikuladeliklerine, güzelliklerine, siyasi, idari ve ilmi önemli kişilerine, doğal, dini ve tarihi mekanlarının anlatımına odaklandığını görmekteyiz. Dahası bu tür eserlerde şehrin yapılışı, mahalleleri, mimari ve doğal yapıları, dönemin eğitim ve ilmi yapısına dair malumatlar da ele alınmıştır. Hasan el-Basrî'nin (ö. 728) *Fezâilü Mekke'si*, bilinen ilk şehir tarihi eseri kabul edilmiştir. Bu türün mezkur dönemde dikkat çeken belli başlı eserleri Ebû Mihnef'in *Fütûhu's-Şam ve Fütûhu Irâk*; el-Mevsilî'nin (ö. 184/800) *Târîhu'l-Mevsil*; İbn Zebâle'nin (ö. 199/814) *Ahbâru'l-Mekke*; Vâkîdî'nin *Ahbâru Mekke ve Fütûhu's-Şam*; Osman es-Sâc'ın (ö. 223/837) *Târîhu Mekke*; Medâinî'nin *Kitâbu Kudâtu ehli'l-Medîne*; Saîd b. Ufeyr'in (ö. 226/840) *Târîhu fethi Dimaşk*; Sülemî'nin (ö. 231/845) *Kitâbu asmâi cibâli Tihâme ve cibâli Mekketi'l-mükkerreme*; Ezrakî'nin (ö. 250/864) *Ahbâru'l-Mekketi'l-müşerreffe*; İbn Abdülhakem'in (ö. 257/870) *Fütûhu Mısır ve ahbâruhâ*; Nümeyrî'nin (ö. 263/876) *Târîhu Basra*; Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) *Fütûhu'l-buldân*; İbn A'sem el-Kûfî'nin (ö. 320/932'den sonra) *Kitâbu'l-fütûh*; Ebu Zekeriyya Yezîd b. Muhammed el-Ezdi'nin (ö. 334/945) *Târîhu'l-Mevsil*; Nerşâhî'nin (ö. 348/959) *Târîhu Buhârâ*'dır.⁴⁹

Bu türün diğer bir alanını coğrafya sahasında yazılmış kitaplar oluşturmaktadır. Bu kitapların sahipleri coğrafyaya dair eski Yunan ve Hint bilgilerinden faydalandıkları gibi İslâm dünyasında yetişen astronomların malumatından da çok şeyler eklemiştirler. Genellikle İslâm dünyasından bahseden coğrafyacıların yanında İbn Hurdâzbih (ö. 300/912-13) ve Mes'ûdî gibi Doğu Asya, Batı Avrupa, Ekvator'un güneyindeki Afrika ülkelerinden bahseden coğrafyacılar ve seyahatname yazarları olmuştur. Bu süreçte İbnü'l-Fakîh (ö. 330/942) gibi yerçekiminden ya da İbn Rüste (ö. 300/913) gibi güneşin hareket etmeyip alemin merkezi olduğundan bahseden müellifler çıkmıştır. Diğer taraftan teşekkül döneminin önde gelen coğrafyacıları ve eserleri arasında şunları sayabiliriz: Hârizmî'nin (ö. 236/850) *Zîcu'l-Hârizmî'si*; Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866) Batlamyus tercümesi; İbnü'l-Fakîh'in *Kitâbu'l-buldân*'ı; Ya'kûbî'nin (ö. 292/905) *Kitâbu'l-buldân*; İbn Hurdâzbih'in *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*; İbn Rüste'nin *A'lâku'n-nefîse'si*; Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948) *Kitâbu'l-harâc*'ı; İstahrî'nin (ö. 340/952) *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*'i; Hemdânî'nin (ö. 956) *Sıfatü Cezîretü'l-Arab*'ı; Mes'ûdî'nin *Mürûcü'z-zeheb ve et-Tenbîh ve'l-İsrâf*'ı; İbn Havkal'ın (ö. 367/977) *Sûretü'l-arz*.

Müslümanlarda ilmi anlamda coğrafya disiplinine önce tercüme ile başlanmış daha sonra bu konuda orijinal eserler yazılmıştır. Mes'ûdî'nin belirttiğine göre bu konuda ilk tercüme edilen eser Kuteybe b. Müslim tarafından Horasan'da bulunup Haccâc'a gönderilen İran coğrafyasına dair bir eserdir. Bu eseri Haccâc'ın divânü'l-mal başkanı Zâdenferûh b. Pîrî Arapçaya tercüme etmiştir. Bundan sonra İran ve Hint eserlerinden coğrafi konularda daha çok bilgi edinilmiştir. *Sindhanta* gibi astronomi kitapları vasıtasıyla astronomik coğrafyaya dair bilgiler girmiştir. Dünyanın yarı küresini yedi iklime ayırma düşüncesi bu yollarla İslâm alemine geçmiş olmalıdır. Yine Abbasiler zamanında Me'mûn döneminde Batlamyus'un *Coğrafya* kitabı Arapçaya tercüme edilmiş, bir dünya haritası meydana getirilmiştir.

49 İbrahim Barca, "Şehir Tarihi Eserleri", İslam Tarihi Kaynakları, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 208-227; Adem Apak, "Fütühât Eserleri", İslam Tarihi Kaynakları, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 187-198.

Bu kitabı tercüme edenler arasında Hârizmî, İbn Hurdâzbih, Kindî ve Sâbit b. Kurre el-Har-rânî (ö. 288/901) vardır.

İslâm tarihinde birçok coğrafyacı aynı zamanda seyahatlere çıkarak incelemelerde bulunmuştur. Bu türün ilk örnekleri olarak Süleyman et-Tâcir'in (ö. 237/851) *Ahbâr es-Sin ve'l-Hind*; İbn Fadlân'ın (ö. 310/905) *er-Rihle*; İbn Dülef'in (ö. 332/943) *Rihle fî vasati Asya*; Mes'ûdî'nin *Mürûcû'z-zeheb*; İbn Havkal'ın *Sûretu'l-arz* ve Makdisî'nin (ö. 390/1000) *Ahse-nü't-tekâsim* adlı eserleri gösterilebilir. Bu eserlerde verdikleri bilgilerin önemli bir kısmı gözleme dayalıdır. Bu coğrafya kitaplarının bir kısmı o zaman bilinen bütün dünyadan, bir kısmı İslâm dünyası ve komşularından bahsetmektedir. Bu coğrafya kitapları ve seyahat-nameler önemli tarih kaynakları hüviyetindedir. Zira tarihçilerin ihmal ettiği sosyal ve iktisadi hayat açısından son derece önemli bilgiler ihtiva etmektedirler. Coğrafya ilminin gelişmesinde ilmî etkenlerden başka İslâm devletinin Atlas okyanusundan Çin'e kadar genişlemesinin, ticaretin ve astronomi ilminin gelişmesinin de büyük yardımı olmuştur. Bu sayede İslâm coğrafya edebiyatı ve külliyyatı 8. yüzyılda başlamış 9. ve 10. yüzyıllarda en parlak devrini yaşamıştır.⁵⁰

İslâm tarihinin teşekkül döneminde üretilen ve bugün kategorik olarak "şehir tarihi" olarak değerlendirdiğimiz eserlerin bütünü aynı muhtevayı taşımadığı gibi aynı metodolojik yaklaşımın ürünleri de olmadığını belirtmeliyiz. Zira bugün şehir tarihi denildiğinde konusu, kaynakları ve metodu ile başlı başına müstakil bir akademik çalışma alanı kastedilirken⁵¹ İslâm tarihi kaynakları arasında şehir tarihi başlığı altında değerlendirilen eserler metodik farklar bir yana muhtevaları itibariyle büyük ölçüde biyografik malumâtla örülü metinlerdir.⁵²

Sonuç

İslâm tarih yazıcılığı doğduğu Hicaz'da yerelde, genişlediği Arabistan havzasında bölgeselde ve Yunan, Roma, Pers, Sasânî, Hint ve Çin gibi havzalarda küreselde tarih çalışmalarına büyük bir etkide bulunmuştur. İslâm öncesi Arap toplumunda büyük oranda sözlü geleneğe dayalı ve hususi tarihler şeklinde ifade edebileceğimiz kabile merkezli aktarılan bir tarihçilik söz konusudur. Bu çerçevede öncelikle kabilelerin savaşlarının anlatıldığı Eyyâmü'l-Arab, hikayelerinin anlatıldığı kıssa, soylarının anlatıldığı neseb ve duyularının dile getirdiği şiir şeklinde ifade edilen edebi türler ortaya çıkmıştır. İslâm ile birlikte büyük oranda yazılı geleneğe dayalı ve hususi tarihlerin yanı sıra umumi tarihler şeklinde ifade edebileceğimiz insanlık merkezli aktarılan bir tarihçilik gelişmiştir. Bu tarihçilikte hususi tarihler kendi münhasır özelliğinin yanı sıra umumi tarihlerin içinde anlamını tesis etmeye başlamıştır. Dahası **şehir/bölge** tarihleri olan eserler de tür olarak kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamberin savaşlarının ve hayatının anlatıldığı siyer ve megâzî, Müslüman toplumların ve kişilerin anlatıldığı tabakât ve terâcim, fethedilen ve yeni kurulan yerlerin anlatıldığı **şehir/bölge** tarihleri, Hz. Adem'den itibaren peygamberlerin anlatıldığı peygamberler tarihi ve Hz. Muhammed'den sonrasının anlatıldığı genel İslâm tarihi şeklinde

50 Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 95-96.

51 Yunus Uğur, "Şehir Tarihi ve Türkiye'de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/6 (2005), 9-26.

52 Yılmaz, "Zengî ve Eyyübî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları", 62-63.

ifade edilen genel tarihler ortaya çıkarılmıştır. Bunlar Müslümanlarda tarih yazıcılığının Arap toplumunda var olan türleri ne kadar büyük bir oranda dönüştürdüğüne ve geliştirdiğinin numune-i imtisalleridir. Bu gelişim sadece tür olarak değil aynı zamanda tarih yazıcılığı usul ve ilkeleri açısından da benzer noktada gerçekleşmiştir. Nitekim daha önce kabilelere dayalı mikro bir tarih yazıcılığı varken İslâm ile birlikte tüm insanlığı kuşatan makro bir tarih yazıcılığına geçilmiştir. Bu makro tarihyazımı sadece Arap toplumunun genel insanlık tarihi içinde anlaşılması şeklinde değil Hz. Muhammed'in de peygamberler tarihi içinde anlaşılması şeklinde bir anlatının ürünüdür. Bu tarih yazıcılığına evrensellik ve devamlılık perspektifinin katılması anlamına gelmektedir. Tarihin üç ana aktörü olan Allah, alem ve insana dayalı anlayışı Cahiliye tarih yazıcılığında putperestliğin etkisi ile tahrif olmuştu. Buna göre alemi yaratan Allah alemin ve insanın tarihi sürecine müdahil değil aracı varlıklar olan putlar ile tarihte var olmaya çalışmaktaydı. Ancak Müslümanlarda tarih yazıcılığında Allah alemi ve insanı hem yaratması ve yaratmaya devam etmesi hem de önceki peygamberlerde olduğu gibi Hz. Muhammed'i göndermesi ile tarihe müdahil olarak tarihte ana aktör olmuştur. Bu müdahil olma durumu İslâm tarih yazıcılığının makro tarihçilik olarak ifade ettiğimiz şekilde gerçekleşmesinin zeminini teşkil etmiştir. Bu sayede Müslümanlar tarih yazıcılığında tarihin aktörlerini netleştirmiştir.

Diğer taraftan İslâm, dönemin diğer bilinen coğrafyalarındaki tarih çalışmalarından istifade ettiği gibi Arap toplumunda oluşturduğu modellği taşıyarak onlara da çağ atlatmıştır. Bu toplumlar arasında tarih çalışmaları ile dikkat çeken iki kesim Yahudiler ve Hristiyanlardır. Yahudiler insanlık tarihini kabilevî yaklaşımla anlatırken Hristiyanlar insanlık tarihini Hz. İsa merkezli öncesi ve sonrası şeklinde bölümlendirmektedir. Müslümanlar ise geniş çerçeveli ve evrensel bir tarih anlayışına sahip olarak insanlık tarihini kaleme almışlardır. Bu yüzden Müslümanlar tarihi Peygamberler tarihiyle bir bütün olarak anlamaya ve anlatmaya çalışırken diğer peygamberleri birer yabancı olarak değil, Allah'ın farklı zamanlarda gönderdiği İslâm'ın peygamberleri olarak takdim etmişlerdir.

Müslümanlarda tarih yazıcılığı geçirdiği üç asırlık teşekkül döneminde tüm bu birikimi dikkate almakla yetinmemiş siyer ve megâzî, genel, hususi ve **şehir/bölge** tarihleri ve alt kategorileri ile bu birikime katkı sunarak bu birikime de çağ atlatmıştır. Bu konuda Müslümanlarda tarih yazıcılığının teşekkül döneminde Sind bölgesinden Anadolu içlerine, Çin sınırlarından Atlas okyanusuna kadar olan coğrafyada politik sınırlar, hanedanlar arasında hâkimiyet alanlarını genişletme mücadeleleri, savaşlar olsa da tarihçilerin hareketliliğinin bizleri şaşırtacak kadar yoğun olduğunu söyleyebiliriz. Bu hareket bazen tarihçinin bir ayet veya hadisin belirttiği vakıayı tespit veya açıklama bazen ilmini artırmak amaçlı yaptığı yolculuklar bazen yöneticilerin seferlerinden sonra oradaki tarihçileri kendi merkezlerine götürmeleri yoluyla ve bazen de tarihçileri taltif ederek kendi merkezlerine cezbetmek şeklinde olmuştur. Müslümanlarda tarih yazıcılığının mevzubahis ettiğimiz ilkeleri ve tecrübeleriyle bağlantılı olarak insanlık tarihindeki merkezi konumunu ve vasatını doğru bir şekilde anlamamız ve anlatmamız gerekmektedir. Bu doğrultuda bugün tarihyazım anlayışımızı yeniden ıslah çabasına girmemiz elzemdir. Bunun için tarih yazıcılığında İslâm'ın ortaya koyduğu evrensel, bütüncül ve geniş perspektifi dikkate almamız zaruridir. Şüphe yok ki insanlık tarihini bu şekilde kavrar ve yazarsak modernitenin daraltıcı, indirgemeci, seçkinci ve ilerlemeci tahrifatına dayalı tarih düşüncesi bizim için sıradanlaşacak ve Avru-

pamerkezci yaklaşım, insanlık tarihyazımının merkezinden taşrasına dönecektir. Böylece insanlık tarihinin hangi dinamiklerden beslendiği ve hangi mecraya doğru aktığı daha net yazılabilecek ve bu ferasetle modern daralma içinde bulunan insanlığın ufku açılacaktır.

Extended Abstract

The mainstream approach to modern historical thought, grounded in humanist, rationalist, secularist, and progressive ideologies, has been characterized by a tendency to fragment the whole, magnify individual parts, centralize the European continent, and elevate European societies while imbuing them with a sense of superiority. In line with these characteristics, historiography has been shaped as neo-human-centered and Eurocentric, devoid of acknowledgment of divine influence or prophethood, and focused solely on the European experience. Consequently, societies outside of Europe have been marginalized in historical narratives and minimized in historiography. The undocumented sources of these cultures have been disregarded as historical evidence, and similarly, their written sources have been overlooked in historical studies, often relegated to a fictionalized role. Islamic historiography has undeniably fallen victim to this treatment. Western historiography has increasingly marginalized Islamic historiography, making it challenging to recognize its impact and influence. The influence of Western perspectives on Muslim societies has exceeded initial expectations, particularly in the context of their declining political, economic, and scientific independence over the past two centuries. This has led to a diminished capacity to actively shape historical developments. Consequently, there exists a prevailing sense of defeatism in Muslim communities, with a belief that they are unable to make meaningful contributions to human history, both presently and in the future. Addressing this challenge requires a comprehensive evaluation of historiographical processes in both Muslim and other societies, considering not only their recent history but also their distant past. Exploring the first three centuries, recognized as the formative period of Islamic historical writing, reveals significant contributions made by Muslim historians. These include preserving information through the *isnad* (chain of transmission) system, restructuring the calendar and diversifying historical genres into four main categories: *sirah* and *maghazi*, general, specific and city/regional histories. This period marked a watershed moment in the development of historiography within global history.

Because of all these, Muslims have clarified the actors in the construction of history by perceiving history as a process constructed together by human(s) (and the societies they bring together), the creator, and the prophets chosen among humans. Moreover, Islamic historiography has established from the very beginning, in a realistic and authentic way, the construction of history in which God, the universe and human beings are taken into account together. Since Islam is an uninterrupted, continuous and universal religion, its understanding of history is endless. As you may remember, the two main sources of Islamic historiography are the Holy Quran and hadiths. The most obvious issues that these two sources introduce to historical studies are the perspectives of “universality and continuity”. We have stated that Muslims collected the history of the age they lived in - all aspects of life. We should also point out that among the contributions of Muslims to the science of history is the development of different branches of history. In this regard, we have mentioned

above the importance of compiling the Holy Quran and compiling the Hadiths. Muslims pioneered the expansion of historiography by adding general histories, genealogical books, books on the history of cities, biographies, travel books, encyclopedias and geography books. In fact, if we take Said el-Endülüsî's *Tabakatü'l-Ümem* and İbn Haldun's *el-İber* books as examples, Muslims have been the pioneers of today's modern perspective on sciences such as not only the philosophy of history but also sociology.

Over the subsequent seven centuries, this contribution continued to evolve and diversify across different regions and dynasties. Research into historical writings predating Islam sheds light on the depiction of other societies and Arabs, while also elucidating the distinct reasons and features underlying the evolution of historical writing within the Islamic tradition. It becomes increasingly evident that Islamic historiography evolved with a unique emphasis on integrating previous knowledge, reflecting the framework of the Islamic faith. The Medina and Kufa schools are suggested to have spearheaded this development, outlining the framework for Islamic historiography. These examples not only identify the categories within the formative era but also elucidate the methods and fundamentals of historiography. This study demonstrates the significant contribution of Islamic civilization and Muslims to history and historiography, transcending debates on their role in human history. However, translations and copyrighted works on the early development of Islamic historiography often narrowly focus on specific aspects, neglect the broader context, excessively analyze individual components, or fail to address contemporary issues and propose innovative approaches to historiography. The aim is to dispel the prevailing defeatist mind-set among Muslims and challenge the misconception that they have had no impact or contribution to historical writing by reconnecting them to the roots of their own historical tradition. This approach will enable Muslims to transcend both Western historical narratives and fiction, as well as the limiting and oversimplified perspectives they entail. It is the historiographical principles, experiences, and knowledge of Islam that will provide an avenue for liberation from contemporary constraints.

Kaynakça | References

Abbot, Nabia. *Studies Arabic Literary Papyri I: Historical Texts*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Afacan, Serhan vd. (ed.). *İran'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Apak, Adem. "Fütûhât Eserleri". *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Aras, Ömer. "Ensâb Eserleri". *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Aydın, Ahmet. *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Azimli, Mehmet. "Klasik Dönem Müslüman Seyyah ve Coğrafyacıları". *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Barca, İbrahim. "Şehir Tarihi Eserleri". *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Bozkurt, Nahide. *Müslüman Tarihçilerin Dünya Tarih Tasarımları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Demircan, Adnan. "Biyografik Eserler". *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Deniz, Şefaattin vd. (ed.). *Hint Alt Kıtası'nda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.

Donner, Fred McGraw. *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, 1998.

Dûrî, Abdülazîz. *İslam Tarih Yazıcılığı Müslümanlarda Tarih İlminin Doğuşu*. çev. Halil İbrahim Hançabay vd. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Lucneti't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1934.

Erol, Halil İbrahim vd. (ed.). *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.

Fârûk Ömer Fevzî, *et-Tedvînü't-târîhî inde'l-Müslimîn* (el-Ayn: Merkezi Zayed li't-Türâs ve't-Târîh, 1425/2004).

Hacısalihoğlu, Mehmet vd. (ed.). *Balkanlarda Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.

Hamidullah, Muhammed. *İlk İslâm Devleti*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Tarihine Giriş*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Hamidullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Hamza el-İsfahânî. *Târîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ*². nşr. Cevâd el-Îrânî et-Tebrîzî. Beyrut, 1961.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve 'âdâbi's-sâmi'*. 2 Cilt. thk. Mahmûd et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403.

Huizinga, Johan. *Philosophy and History: Essays Presented to Earnist Cassirer*. New York. Oxford University Press, 1936.

Humphreys, R. Stephen. *İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. çev. Murtaza Bedir-Fuad Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

İbn Hişâm. *Sîret-i İbn Hişâm İslam Tarihi*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.

İbn İshak. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. haz. Muhammed Hamidullah. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

İğdi, Ahmet. "İslâm Tarih Yazıcılığına Etkisi Bakımından Hz. Ömer Dönemi". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 128-137.

İLEM, İلمي Etüdler Derneği. "Medeniyet Havzalarında Tarih ve Tarihçilik (MHTT) Projesi". Erişim 18 Mart 2024. <https://www.ilem.org.tr/proje/medeniyet-havzalarinda-tarih-ve-tarihcilik-projesi-mhht->

Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakât Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (Eylül 2014), 33-65.

Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in The Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Küleççi, Cahit. "Genel Tarih Eserleri". *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Melibârî, Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeyniddîn b. Ali el-Ma'berî. *Tuhfetü'l-mücâhidîn fi bâ'di ahbârî'l-Burtugâliyyîn*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1985.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2008.

Özcan, Abdulkadir. "Tabakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/299-301. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Orta Çağ İslam Tarihi Yazıcılığına Kısa Bir Bakış". *İslam'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Serhan Afacan vd. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Robinson, Chase F. *Islamic historiography*. Cambridge: Cambridge University, 2003.

Rosental, Franz. *A history of Muslim Historiography*. Lieden: Brill, 1952.

Sabuncu, Ömer. “Siyer Eserleri”. *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.

Sezgin, M. Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*. Lieden: Brill, 1967.

Sezgin, M. Fuat. “Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma’mer b. Râşid’in ‘Câmi’i”. *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), 115-134.

Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî. *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd fî sîreti hayri’l-‘ibâd*. 4 Cilt. thk. ‘Âdil Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İstanbul Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma (İSAR) Vakfı Yayınları, 1998.

Uğur, Yunus. “Şehir Tarihi ve Türkiye’de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3/6 (2005), 9-26.

Usta, Aydın. “Tevâif-i Mülûk (820-1040) ve Sâmânîler (819-1005) Dönemlerine İlişkin Kaynaklar”. *İran’da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Serhan Afacan vd. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Wolf, Daniel. *Tarihin Küresel Tarihi*. çev. Mehmet Moralı. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014.

Yılmaz, Harun. “Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları”. *Mısır’da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. ed. Halil İbrahim Erol vd. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.

II. Abdülhamid Dönemi Irak'ında Şîliğin Yayılma Dinamikleri

Ümit Erkan | 0000-0001-6583-0767 | umit.erkana@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
Rize, Türkiye

ROR ID: 0468j1635

Öz

Irak'ta Şîî varlığı, tarih boyunca bir dizi önemli hadise ile bağlantılıdır. Emevîler, Abbasîler, Büveyhîler, Selçuklular, Moğollar ve Safevîler dönemleri, bölgenin dinî ve politik yapısını şekillendirmiştir. Özellikle Safevîlerin, Şîîliği resmi mezhep olarak benimsemesi ve mezhebi yayma çabaları, bölgedeki mezhepsel yapının dönüşümünde etkili olmuştur. Osmanlı döneminde ise II. Abdülhamid'in politikaları, İslamî birliği ve Osmanlı halifeliğinin otoritesini pekiştirme amacını taşımıştır. Ancak Şîî nüfusun varlığı ve etkinliği, bu politikaların Irak'ta uygulanmasında bazı zorluklara yol açmıştır. Irak'taki Şîîliğin yayılmasının sebepleri arasında demografik değişimler, Safevîlerin ardından Kaçarların etkisi ve bölgesel dinî dinamikler bulunmaktadır. Ayrıca bölgedeki eğitim eksiklikleri ve Osmanlı yönetiminin bazı politikaları da Şîîliğin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, II. Abdülhamid döneminde Irak'ta Şîîliğin yayılmasını engellemeye yönelik teşebbüsler, Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgedeki dinî ve mezhebî yapıyı yönlendirme çabalarını kavramak açısından önemli bir yer tutmakta, bu durumun detaylı bir şekilde incelenmesi ise araştırmanın temel gayesini oluşturmaktadır. Araştırmanın kapsamı II. Abdülhamid'in tahtta olduğu dönemi (1876-1909) içermekte ve özellikle Irak'taki demografik, sosyal ve dinî değişimlere odaklanmaktadır. Araştırma, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan birincil kaynaklardan ve Şîîlikle ilgili çağdaş literatürden faydalanmaktadır. Metodoloji olarak, belge analizi ve tarihsel yorumlama teknikleri kullanılmıştır. Sonuç olarak, araştırma, Osmanlı'nın bölgedeki dinî çeşitliliği yönetme çabalarını gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, Şîîlik, Osmanlı, Irak, II. Abdülhamid.

Atıf Bilgisi

Erkan, Ümit. "II. Abdülhamid Dönemi Irak'ında Şîîliğin Yayılma Dinamikleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 121-145.

<https://doi.org/10.33718/tid.1452923>

Geliş Tarihi : 14.03.2024

Kabul Tarihi : 30.04.2024

Yayın Tarihi : 30.06.2024

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Dynamics of the Spread of Shiism in Iraq under Abd al-Hamid II

Ümit Erkan | 0000-0001-6583-0767 | umit.erkana@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects,
Rize, Türkiye

ROR ID: 0468j1635

Abstract

The Shiite presence in Iraq is linked to a series of important events throughout history. Periods such as the Umayyads, Abbasids, the Buwayhids, the Seljuks, the Mongols and the Safavids shaped the religious and political structure of the region. In particular, the Safavids' adoption of Shi'ism as the official sect and their efforts to spread this sect were influential in the transformation of the sectarian structure in the region. During the Ottoman period, the policies of Abd al-Hamid II aimed to consolidate Islamic unity and the authority of the Ottoman caliphate. However, the presence and influence of the Shiite population caused some difficulties in the implementation of these policies in Iraq. The reasons for the spread of Shi'ism in Iraq include demographic changes, the influence of the Safavids, Qajars and regional religious dynamics. In addition, the lack of education in the region and some policies of the Ottoman administration also paved the way for the spread of Shi'ism. In this context, the attempts to prevent the spread of Shi'ism in Iraq during the reign of Abd al-Hamid II have an important place in understanding the Ottoman Empire's efforts to direct the religious and sectarian structure in the region, and a detailed examination of this situation constitutes the main purpose of our research. The scope of the research covers the period of Abd al-Hamid II's reign (1876-1909) and focuses specifically on the demographic, social and religious changes in Iraq. The research utilizes primary sources from the Prime Ministry Ottoman Archives and contemporary literature on Shi'ism. The methodology is based on document analysis and historical interpretation. Overall, the study reveals Ottoman efforts to manage religious diversity in the region.

Keywords

History of Islamic Sects, Shi'ism, Ottoman, Iraq, Abd al-Hamid II.

Citation

Erkan, Ümit. "The Dynamics of the Spread of Shiism in Iraq under Abd al-Hamid II". *Trabzon İlahiyat Journal* 11/1 (June 2024), 121-145.

<https://doi.org/10.33718/tid.1452923>

Date of Submission : 14.03.2024

Date of Acceptance : 30.04.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

- Ethical Statement** : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
- Plagiarism Checks** : Yes - iThenticate
- Conflicts of Interest** : The author(s) has no conflict of interest to declare.
- Grant Support** : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
- Copyright & License** : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Tanzimat dönemi reformlarının ardından Osmanlı Devleti'nde yaşanan krizler, II. Abdülhamid'in tahta geçişiyle birlikte, özellikle Irak'ta sosyal ve ekonomik değişimlerle birleşerek, reformların genişletilmesi sürecini belirginleştirmiştir. II. Abdülhamid (1876-1909), Osmanlı Devleti'nin geleceğini, Müslüman tebaanın birlik ve refahında görmekteydi ve bu inancını politikalarına yansıtmıştır. Devletin İslamî kimliğini, Müslüman tebaanın birliğini ve kendisinin sultanlık yanında halifelik makamını da önemle vurgulamıştır. Bu duruşunun altında, özellikle Araplar gibi etnik grupların devlete olan bağlılıklarını sağlama almakla ilgili endişeler yatmaktadır. Mısır ve Hicaz'da, II. Abdülhamid'in dinî meşruiyetine meydan okuyabilecek alternatif bir Arap Hilafetinin oluşturulabilme ihtimali, önemli bir problem olarak kabul edilmektedir. Özellikle 1881-1882 yıllarında Mısır'da meydana gelen Urabi Hareketi ve 1883-1885 yılları arasında Sudan'da gerçekleşen Mehdi İsyanı, bu tür endişelerin yerinde olduğunu göstermiştir. Irak, bu tür endişelerin ortaya çıkabileceği bir bölge olmasa da bölgede önemli bir Şîî Müslüman nüfusunun bulunması, mevcut kaygıları daha da artırmıştır.¹

Irak'ta Şîî varlığı erken dönemlere kadar uzanmaktadır. Hz. Ali'nin halifeliği sürecinde meydana gelen Siffin savaşı (37/657), Hz. Ali'nin şehadeti (40/661), Kerbela olayı (61/680), Tevvâbün Hareketi (65/685) ve Muhtâr es-Sakafî'nin isyanı (66/685) gibi çeşitli tarihi vakalar, Şîliğin oluşum sürecinde Irak'la bağlantılı önemli hadiselerdir. Öte yandan, Muğîre b. Saîd (119-120/737-738), Ebû Mansûr el-İclî (121-127/738-744), Abdullah b. Muâviye (127/744), Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye (145/762) hareketleri gibi Irak'la irtibatlı ilk Şîî faaliyetler, bölgenin erken dönemlerden itibaren mezhepsel ve ideolojik ayrılıkların kesişme noktasında önemli bir rol oynadığını göstermektedir.²

Şîî asrı olarak nitelen 10-11.yüzyıllar³, İslam dünyasında dinî ve siyasi dönüşümlerin yaşandığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde Bağdat, Şîî Büveyhîlerin kontrolü altına girmiştir. Bu dönem, aynı zamanda Şîliğin temel dinî ritüellerini ve inançlarını açık bir şekilde ifade etme ve uygulama fırsatı bulduğu bir zaman olarak öne çıkmaktadır. Büveyhîler, sebbû's-sahâbe, Âşûrâ Matemi, Gadîr-i Hum Bayramı ve ezanın "hayye alâ hayri'l-amel" gibi bazı ilaveler yapılmak suretiyle okunması gibi Şîî inanç pratiklerini teşvik etmiş ve desteklemiştir.⁴ Bu dönemde, İmâmîyye Şiâsi'nin dinî liderlerinden biri olarak kabul edilen Şeyh Müfid (öl. 413/1022), Bağdat'taki Şîîler arasındaki dinî ve sosyal ilişkileri güçlendiren önemli bir figür olarak ortaya çıkmıştır. Aynı dönemde Bağdat'ta, Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın yönetimi altında, Şîilik lehine propaganda faaliyetleri yürütülmüştür.

1 Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, çev. Zehra Savan (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 42-46.

2 Ethem Ruhi Fırlalı, "İlk Şîî Olaylar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 335-352; Sıddık Korkmaz, *Şiâ'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasilîği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 137-141; Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîillîği* (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2016), 29-131.

3 G. S. Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Alp Eker - Mutlu Bozkurt (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/512-517.

4 Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîilik* (Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003), 103 vd.; Cemil Hakyemez, *Şiâ'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 147-150; Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname* 17/2 (2009), 131-132; Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela / Aşure, Gadîr Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010), 1/328-333.

Bu faaliyetler, özellikle Fâtımîlerin dâîleri aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.⁵ Büveyhîlerin yönetimi Selçukluların bölgeye hakimiyetiyle (447/1055) sona ermiştir. Tuğrul Bey'in talimatıyla Bağdat'taki Şîîler "sebbü's-sahâbe" uygulamasından vazgeçmişler ve sahabeyi öven kasideler okumuşlardır.⁶ Moğol İlhanlı Devleti'nde Hülâgû Han'ın hükümdarlığı (1256-1265) döneminde Şîîler ile İlhanlılar arasında bir köprü vazifesi gördüğü bilinmektedir. Bu dönemde Nasîrüddin et-Tûsî'nin Moğol desteğini arkasına alarak On İki İmam Şîîliği'ni etkili bir konuma taşıdığı belirtilmektedir.⁷

Erken dönemlerden itibaren Irak'ta Şîî varlığı söz konusu olsa da Osmanlı'nın Irak'a hâkim olduğu ilk dönemlerde, bölgede yoğun bir Şîî nüfusun varlığından söz edilmemektedir.⁸ Ancak, 16. yüzyılda Şîîliği resmi mezhep olarak benimseyen Safevî Devleti'nin, Irak'ı kutsal mekânlar listesine dahil etmesi ve bu çerçevede Şîîliği yaymaya çalışması, bölgenin mezhepsel yapısında dönüşüme yol açmıştır. 1722 yılında yaşanan bir başka önemli gelişme, Afganların İsfahan'ı ve Safevî topraklarının bir kısmını işgal etmesiyle sonuçlanmıştır. Ayrıca Nâdir Şah'ın (1736-1747) Safevî Hanedanı'nı sona erdirerek iktidara gelmesiyle birlikte, Şîî ulemânın sorgulanması, ulemâya ait vakıf gelirlerini denetim altına alma çabaları ve bunun ardından Sünnî-Şîî takrip faaliyetlerini desteklemesi bölgedeki demografik hareketlilikleri tetikleyerek, Irak'a Şîî göçünün hız kazanmasına sebep olmuştur.⁹

Safevî Devleti, 17 Mayıs 1639 tarihinde Kasrîşîrin Antlaşması'nı imzalayarak Irak'ın Osmanlı Devleti'nin bir toprağı olduğunu resmen tanımış olsa da bölgede "atebât-ı mukaddese" ve "atebât-ı âliye" olarak adlandırılan, Neced, Kerbelâ, Kâzîmiyye ve Sâmerâ'yı içeren kutsal Şîî mekânlarını elde etmeye yönelik sürekli bir arzu içerisinde olmuştur. 19. yüzyılın ortalarından başlayarak, Osmanlı-İran ilişkilerinde gözlemlenen olumlu gelişmeler, İran'ın 1886 yılına kadar Irak'ta daha serbest bir şekilde hareket etmesine olanak sağlamıştır. Bu dönemde yaşanan diplomatik istikrar, İran şahının bölgedeki etkisini artırma ve yerel nüfusun Şîîlik mezhebini daha geniş bir ölçüde benimsemesine katkıda bulunma imkânı da vermiştir.¹⁰

Safevîler sonrası Şîî Usûlî ulemânın güçlenmesi ve 19. yüzyılın ortalarından itibaren de merci-i taklîd müessesinin ortaya çıkması İmâmîyye'ye ciddi bir dinamizm kazandırmıştır.¹¹ Safevî Devleti'nin yönetim kadrolarında Usûlî alimleri görevlendirme stratejisi, müçtehitlerin otoritesinde önemli bir yükselişe sebep olmuştur.¹² Ancak, imamlara atfedilen yetkilerin büyük bir kısmının ulemâ sınıfı tarafından kullanılmaya başlanması ve kendilerini İmam'ın naibi olarak görmeleri Ahbârîliğe mensup Şîî gruplar arasında rahatsızlık yaratmıştır. Bu süreç, 17. ve 18. yüzyıllarda Şîî düşüncesinde Ahbârîliğin yaygınlaşmasını tetik-

5 Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Seyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 189-190.

6 Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgası* (İz Yayıncılık, 2009), 156.

7 Hanîfî Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 91,131,132,196,198.

8 Yitzhak Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şîîler*, çev. Metin Saltoğlu (İstanbul: Elips Kitap, 2005), 25.

9 Yitzhak Nakash, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism", *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994), 445; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 78-79; Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şîîler*, 27-28; Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şîî Varlığı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 393-394.

10 Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, 128.

11 Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, 22.

12 Ayrıntılı bilgi için bk. Habip Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 125-159.

leyen faktörlerden biri haline gelmiştir. Nâdir Şah'ın (1736-1747) Safevî hânedanını sona erdirmesiyle birlikte durum değişmiş, Şîî ulemânın otoritesi sorgulanmaya başlamıştır. Ulemânın vakıf gelirlerinin kullanım alanlarının belirlenmesi, Sünnî-Şîî yaklaşma çabalarının teşvik edilmesi gibi politikalar, Irak'daki Şîî ulemânın Irak'a göç etmelerine önemli bir neden oluşturmuştur.¹³

Kaçar Hânedanlığı'nın (1794-1925) iktidara gelmesi, devlet ile ulemâ arasındaki ilişkilerde kritik bir dönemeç teşkil etmiştir. Ulemâ, devletin yetersiz yönetiminden kaçış arayan bireyler için bağımsız bir güç merkezi haline gelmiştir. Merce'iyet kurumunun oluşum süreciyle birlikte, ulemâ siyasi otoritenin etkisinden bağımsız bir hiyerarşi geliştirmiştir. Şîî ulemânın zekât, humus ve diğer yollarla müntesiplerinden topladıkları dinî vergiler, Şîî hiyerarşisinin oluşumunda belirgin bir rol oynamıştır. Ulemâ, Şah'ın adaletli yönetim sergilemediği dönemlerde, devlet politikalarına müdahaleyi bir görev saymıştır. Feth Ali Şah döneminde (1797-1834), Şîî ulemânın sempatisini kazanmak amacıyla, Irak'taki kutsal türbelerin onarımı gerçekleştirilmiştir. İlaveten, Irak'ta atebât bölgesindeki önde gelen ulemâ, İran ile Osmanlılar ve Irak'taki yöneticiler arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda, çeşitli başarılı arabuluculuk rolleri üstlenerek otoritelerini öne çıkarmışlardır.¹⁴ Şeyh Müfid'in soyuna mensup olduğu varsayılan ve Ahbârîliğin Şîî düşüncesindeki üstünlüğüne dair tartışmalara son vererek, Şîî düşüncedeki mevcut tıkanıklığı aşan ve Usûlî düşüncenin¹⁵ Şîî-İmâmî geleneği içerisinde hâkim bir konuma gelmesini sağlayan Vahîd Behbehânî (öl. 1205/1790) ve onun öğrencisi Kâşîfî'l-Gitâ (öl. 1227/1812) gibi âlimler, Kerbelâ ve Necef'te önde gelen âlimler arasında değerlendirilmektedir.¹⁶

Nâsirüddîn Şah (1848-1896) döneminde, Irak'ta Şîî ulemânın etkinliği ve nüfuzunda kayda değer bir artış gözlenmiştir. Bu dönemde, ilk taklit mercii olan Necef'li Usûlî alimlerden Şeyh Hasan en-Necefî'nin (öl. 1266/1850) faaliyetleri, Irak'ta derin bir iz bırakmıştır. Onun vefatının ardından, Şeyh Murtaza Ensârî (öl. 1280/1864) yegâne ve tek taklid mercii olarak merci-i taklîd-i mutlâk pozisyonuna yükselmiş ve imamın genel temsilcisi (nâibü'l-imam) olarak geniş çapta tanınmaya başlamıştır. Ensârî'nin elde ettiği otoriteyle, Irak, Şîîlik için bir çekim merkezine dönüşmüştür. Ensârî'nin ölümünün ardından, talebesi ve Sâmerrâ'da ikamet eden Mirza Hasan eş-Şîrâzî'nin merci-i taklîd-i mutlâk olarak yükselişi, Şîîliğin bölgedeki yayılmasında belirgin bir etkiye sahip olmuştur. Sâmerrâ, On ikinci imam'ın gaybete girdiği yer olması sebebiyle tarihsel ve dinî açıdan büyük öneme sahip olmuş; Şîrâzî'nin burada medreseler açması, dinî lider olarak nüfuzunu pekiştirmesi ve İran Şahı'na karşı etkili bir pozisyon almasıyla, bölge Şîî öğrenimi ve siyasi aktivizmin önemli bir merkezi haline gelmiştir.¹⁷ Ayrıca Şîîlere göre gaip on ikinci imam Muhammed el-Mehdi'nin tekrar dönüşüne kadar kurulacak olan hiçbir devletin meşruiyeti bulunmamaktadır. Bu inançları-

13 İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu 13-15 Şubat 1993* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1993), 97-98; Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şîiler*, 15; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, 61-70.

14 Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 179-188.

15 Bk. Bulut, Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid, 212-321; Habip Kartaloğlu, "İmamîyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 193-216; a. mlf., "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.

16 Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 188, 211; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, 85.

17 Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 196-199; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, 85-89.

nı destekledikleri konulardan biri de takiyye meselesidir. Nitekim takiyye on ikinci imamın gaybetiyle ilişkilendirilerek takiyyenin uygulanma süresi imamın dönüş zamanı olan kıyamet gününe kadar uzatılmıştır. Dolayısıyla kurulacak olan siyasi yönetimin ileri bir tarihe atılarak dünyanın sonuna doğru gerçekleşeceği anlamına gelmektedir. Şîîler bu nedenle Humeyni'nin 1979 İran İslam Devrimi ile başlattığı yeni döneme kadar Osmanlı da dahil olmak üzere hiçbir yönetimi meşru saymamışlardır.¹⁸

Bu araştırmanın temel amacı, II. Abdülhamid dönemi boyunca Irak'ta Şîîliğin nasıl ve hangi olanaklarla yayıldığını, ayrıca alınan önlemlerin yeterliliğini tespit etmektir. Osmanlı Devleti'nin Sünnî yönetiminin, bölgede egemenliğini pekiştirmeye çalışırken Şîî tebaasıyla olan ilişkisini ve bu süreçte Şîîliğin mezhepsel etkinliğindeki artışı arasındaki bağlantıyı incelemek, bu çalışmayı önemli kılan faktörlerdendir. Başkanlık Osmanlı Arşivi'nden belge taraması yoluyla elde edilen II. Abdülhamid dönemine ait birincil kaynak olarak kabul edilen Osmanlı arşiv belgeleri, araştırmanın temel literatürünü oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, İslam Mezhepleri Tarihi ve diğer ilim dallarına ait araştırmalar da kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Irak'ta Şîîliğin yayılması ile ilgili literatüre baktığımızda bir kısmı tarihsel süreci dikkate alarak günümüze kadar genel bir değerlendirme yapmaktadır.¹⁹ Özellikle II. Abdülhamid dönemini konu alan bazı araştırmalarda ise ya askerî ve siyasi konulara ağırlık verilmekte²⁰ veya Şîîliğe dâir tespitler belirli Osmanlı layihaları üzerinden incelenmektedir.²¹ Diğer taraftan bazı araştırmacıların çalışmalarında ise Irak bölgesi Şîîliğine sınırlı ölçüde temas edilmektedir.²² Araştırmanın literatürdeki diğer çalışmalara göre özgünlüğü, İslam Mezhepleri Tarihi perspektifinden farklı arşiv belgelerine de dayanarak konuyu ele alması ve daha önce değinilmemiş noktalara da ışık tutmasıdır.

1. Irak'ta Şîîliğin Yayılmasının Dinamikleri

Irak'taki demografik yapıdaki değişim, Arapça konuşan önemli bir Şîî nüfusun varlığını açığa çıkarmıştır. Ancak, Osmanlı döneminde detaylı bir nüfus sayımı gerçekleştirilmemiş olması, Irak'ta yaşayan Şîîlerin kesin nüfus sayısının bilinmemesine sebep olmuştur. Bağdat ve Basra şehirlerinde nüfusun çoğunluğunu Şîîlerin oluşturduğu özellikle bilinen bir gerçektir. 19. yüzyıl boyunca, Şîî nüfusun, Sünnîlere kıyasla oransal bir artış gösterdiği gözlemlenmiştir.²³

II. Abdülhamid döneminde Şîîliğin Irak'ta hızla yayıldığı ve nüfusun büyük bir kısmının bu mezhebe yönelmeye başladığı Basra valisinin mütalaasında belirtilmektedir. Valinin ra-

18 Ayrıntılı bilgi için bk. Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*, 151-245.

19 Mazlum Uyar, "Irak ve İran Şîîliği", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 151 (2004), 227-238; Akoğlu, "Irak'ta Şîî Varlığı", 391-428.

20 Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 219-237.

21 Mustafa Oğuz, *II. Abdülhamid'e Sunulan Layihalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 39-143; Ebubekir Ceylan, "Abdurrahman Nureddin Paşa'nın Osmanlı Irak'ına Dair 1880 Tarihli Lâyihası Üzerine", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 85-115; Ragıp Çiçek, *II. Abdülhamid Döneminde Şîîlik* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 67-84; Habip Kartaloğlu, "Osmanlı Irak'ına Dâir II. Abdülhamid Dönemi Lâyihaslarında Şîîlik", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (2023), 577-600.

22 Faruk Yaşlıçimen, *Sunnism versus shi'ism? Rise of the shi'i politics and of the ottoman apprehension in late Nineteenth Century Iraq* (Ankara: Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 15-168.

23 Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 215.

porunda, “*Basra ile köylerde sakin ahalinin üçte ikisi ve mülhakatında olan kurâ ve aşâirin cümlesi Râfîzîdir...*” ifadesiyle, bölgedeki köylerin ve aşiretlerin mezhebi durumu açıkça öne çıkarılmaktadır.²⁴ Bağdat, Basra ve Musul bölgesinde Sünnî, Vehhâbî, Şîî-İmâmî, Aliilâhî, Yezîdî ve Bâbî fırka mensuplarının yaşadığı, Sünnîlerin çoğunun Şafî ve Hanefî mezhebine tabi oldukları, Şîî-İmâmîlerin ise Usûlî, Şeyhî ve Ahbârî gibi ekollere ayrıldığı belirtilmektedir. Musul’un çoğunluğu Sünnîlerden oluşurken, Basra’nın çoğunluğunu İmâmîyye’nin Usûlî ekolü oluşturmaktadır.²⁵ 1909 yılına geldiğimizde ise Irak’ın %40’ının Şîî olduğu belirtilmektedir.²⁶ Bu durum, esasen Sünnî bir yapıya sahip olan Osmanlı Devleti için potansiyel bir sorun teşkil etmiştir. Şîî tebaanın devlete olan bağlılığının giderek sorgulanır hale gelmesi, devletin iç siyasi dengeleri açısından endişe kaynağı oluşturmuştur. Nitekim Şîîler, II. Abdülhamid’in devlete dinî meşruiyet kazandırmak için kullandığı Osmanlı Hilafetini inançları gereği, kabul etmemişlerdir.²⁷

1.1. Tarihi Kökenler ve Etkileşimler

Yusuf Rıza Paşa’ya atfedilen imzasız bir raporda, Şiîliğin, Irak’ta yaygınlık kazandığına dikkat çekilmektedir. Raporda, İmâmîyye’nin temel doktrinlerinden biri olan imâmet anlayışının, yalnızca Hz. Ali ve onun soyundan gelen on bir imama özgü olduğu ve bu on iki imam dışındaki her türlü halifelik iddiasının kesin bir dille reddedildiği vurgulanmakta ne Osmanlı halifesini ne de İran şahını siyasi bir otorite olarak tanımadıklarına işaret edilmektedir.²⁸ Bu durum Osmanlı Devleti’nin kendi tebaası olan Şîîlerin sadakatinden emin olamamasının önemli nedenleri arasındadır. Ahmet Cevdet Paşa²⁹ tarafından hazırlanan bir raporda, Sünnî ve Şîîler arasındaki derin tarihi çatışmaların varlığına rağmen, açık bir düşmanlığın bulunmadığı belirtilmektedir. Ancak, belirli siyasi durumlar nedeniyle bu iki grup arasında yoğun düşmanlık ve kinin tetiklendiğine dikkat çekilmektedir.³⁰ 1327/1909 tarihli isimsiz bir belgede, Arap tarihlerine yapılan atıfla, 450/1058 yılında Fâtımîler adına Besâsîrî isimli bir kişinin Bağdat’a gelerek Şîîlerin yardımıyla Abbasi Halifesi el-Kâim Biemrillâh’ı halifelikten uzaklaştırdığı, şehri yağmaladığı ve ezana “hayye alâ hayri’l-amel” ifadesini eklettiği anlatılmaktadır. Râfîzîlik ve ilhadın bu kişi aracılığıyla resmen yüceltilmesinden bahsedilmektedir.³¹ Bu ifadeler, bölgedeki Şiîliğin varlığının ve etkisinin tarihsel kökenlerine ışık tutmakta ve özellikle İran ve Şîâ etkisinin uzun bir geçmişe dayandığını göstermektedir. Mezhepsel aidiyetlerin siyasi bir tehdit olarak algılanması, dış ülkelerin iç işlere müdahale

24 Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*, No. 43, Gömlek No. 117, 27 L. 1307 (16 Haziran 1890).

25 BOA, *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*, No. 9, Gömlek No. 34, 09 N. 1309 (07 Nisan 1892); Ayrıca bk. BOA, *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı [Y.A.HUS]*, No. 260, Gömlek No. 130, 28 N. 1309 (26 Nisan 1892).

26 BOA, *Y.EE*, No. 7, Gömlek No. 17, 6 R. 1327 (27 Nisan 1909); Ayrıca bk. Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnet’in Şîî Akidesine Tenkidleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007), 12-13.

27 Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak’ta Osmanlı İdaresi*, 215-216.

28 BOA, *Y.EE*, No. 12, Gömlek No. 12, 6 R. 1327 (27 Nisan 1909); BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*, No. 3, Gömlek No. 37, 29 Z. 1296 (14 Aralık 1879).

29 Yusuf Halaçoğlu - Mehmet Zeki Aydın, “Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/443-450. Ahmet Cevdet Paşa’nın İslam Mezhepleri ile ilgili görüşleri için bk. Sayın Dalkıran, “Tarih-i Cevdet’te İslam Mezhepleri I”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2002), 219-252; a. mlf., “Tarih-i Cevdet’te İslam Mezhepleri II (Dürzîlik ve Nusayrîlik)”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 10/21 (2003), 201-217.

30 BOA, *Y.EE*, No. 38, Gömlek No. 118, 6 R. 1327 (27 Nisan 1909).

31 BOA, *Y.EE*, No. 12, Gömlek No. 11, (Lef, 1; 2) 6 R. 1327 (27 Nisan 1909).

aracı olarak değerlendirilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

1.2. Kutsal Atebât'ın Rolü

Irak'ta Şiîlerce Atebât-ı âliye diye anılan kutsal ziyaret bölgelerini ziyarete gelen Şiîlerin bölgenin yarısından fazlasını Şiî yapmayı başardığı vurgulanmaktadır. Bağdat Defterdarı Mehmet Rifat Efendi tarafından hazırlanan raporda Atebâta gelen Şiî müçtehitlerin Sün-nîlere karşı iftiralar attıkları, bölge halkını yanılttıkları ifade edilmektedir.³² Nitekim İranlı Şiîlerin Osmanlı-Safevî mücadelesinin sonucunda Amasya Antlaşması ile Bağdat, Kerbelâ ve Nefes'teki kutsal mekânları ziyaret etme izni aldıkları ve bu vesileyle İranlı alimlerin bu-ralara yerleşerek Irak'ın dinî yapısını etkiledikleri belirtilmektedir.³³ Şiîliğin o derece yayıl-dığı görülmüştür ki, on yıl öncesine kadar çoğunlukla Hanefî olan bölge Caferî mezhebine geçmiş durumdadır.³⁴ Bu durum Şiîliğin 1890'lı yıllardan itibaren giderek arttığını göster-miştir. Ayrıca İran'da eğitim görmüş genç talebelerin dinî icazetlerini alabilmek amacıyla bölgeye gelmeleri, sürece önemli katkı sağlamıştır.³⁵ İran'dan gelen bu nüfus göz önünde bulundurulduğunda, çoğunluğun Şiîliği benimseme olasılığının arttığı anlaşılmaktadır. Ay-rıca Şiîlerin, Atebât'a olan bağlılıkları, ölümlerinden sonra da devam etmiştir. Zira, Şiîler, Atebât'ta defnedilme suretiyle, kıyamet gününde bu bölgelerde medfun olan imamlardan şefaate kavuşacaklarına olan inançlarını sürdürmektedirler.³⁶

1.3. Medrese ve Ulemâ

Şiîler, mezhebi düşüncelerini yaymada bölgede daha çok dinî eğitim veren kurumlar kurmaya ağırlık vermişlerdir.³⁷ Nefes vaizinin hazırladığı raporda, bölgede yeni Şiî med-reselerinin tesis edilmesine ve bunun sonucunda Şiîliğin bölgede giderek daha fazla yayıl-ması konularına değinilmektedir.³⁸ Bir raporda Irak'taki Şiî medreselerde öğrenim gören öğrencilere yönelik talimat ve yardımların, kabile ve aşiretlerin Şiîleştirilmesine katkıda bulunduğu belirtilmektedir. Bu süreçte, aşiretler Şiî öğrencilerin etkisiyle, Osmanlı'yı dinî ve mezhebi temellerde muhalif bir güç olarak algılamaya başlamıştır.³⁹ Şiî müçtehitlerin, dinî eğitim gören talebelere sağladıkları destekler göz önünde bulundurulduğunda, aşiret mensupları için Şiîliğin çekici bir alternatif olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Irak'ta Sünnî halkı eğitecek yeterli kimse bulunmayınca, boşluğu Şiî ulemâ doldurmuş-tur.⁴⁰ Bölgede birkaç medresede eğitim faaliyetlerinin sürdürüldüğü, bu medreselere de-vam eden öğrencilerin düzenli bir katılım sağlamadıkları vurgulanmaktadır.⁴¹ Bölgedeki bir

32 BOA, *İrade Meclis-i Mahsus [İ.MMS]*, No. 129, Gömlek No. 5537, 24 Ş. 1309 (24 Mart 1892).

33 BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Müfettişlikler ve Komiserlikler Tahrirâtı [Y.PRK.MK]*, No. 4, Gömlek No. 80, 27 L. 1306 (26 Haziran 1889).

34 BOA, *Maliye Nezâreti Maruzâtı [Y.PRK.MF]*, No. 2, Gömlek No. 36, 13 Za. 1311 (9 Haziran 1892).

35 BOA, *Y.EE*, No. 7, Gömlek No. 17.

36 İsmail Safa Üstün, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şiî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006), 101-118.

37 BOA, *Yıldız Sadaret Resmî Maruzat Evrakı [Y.A.RES]*, No. 55, Gömlek No. 9, 27 L. 1308 (31 Mayıs 1891).

38 BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Sadaret Maruzatı [Y.PRK.A]*, No. 11, Gömlek No. 58, 4 M. 1315 (5 Haziran 1897); BOA, *BEO*, No. 1534, Gömlek No. 114991, 18 R. 1318 (15 Ağustos 1900).

39 BOA, *Y.EE*, No. 12, Gömlek No. 8, 29 Z. 1296 (14 Aralık 1879). Ayrıca bk. BOA, *Y.EE*, No. 7, Gömlek No. 16, 6 R. 1327 (27 Nisan 1909).

40 BOA, *Y.MTV*, No. 43, Gömlek No. 117; BOA, *Y.EE*, No. 9, Gömlek No. 34.

41 BOA, *Y.EE*, No. 9, Gömlek No. 14, 6 R. 1327 (27 Nisan 1909).

memur, Sünnî medrese hocalarını görevlerini yapmaya çağırma veya zorlasa türlü iftiralara maruz kalacağı bildirilmektedir.⁴² Ancak, ilgili belgede bu iftiraların mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bu durum hem Osmanlı yönetimine hem de Sünniliğe karşı derin bir tepki oluşturmuştur.⁴³ Bölgedeki Sünnî vaiz ve müderrislerin aşırı muhafazakâr Şîilere yoğun bir nefret duygusu uyandırdığı ifade edilmektedir. Bunların görevlerine son verilmesi ve bu kişilere ödenen aylıkların, yeni atanacak müderrislere tahsis edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁴⁴ Sâmerâ kazasında Şîi okullara gitmek zorunda kalan birçok Sünnî'den bahsedilmektedir.⁴⁵ Osmanlı idarecilerinin eksikliği giderici bir çözüm dahi geliştirmedikleri belgelerde vurgulanmaktadır.⁴⁶ Birçok Sünnî müftü ve müderris yeterli ödenek gelmediği için görevli oldukları yerleri terk etmek zorunda kalmakta, pek azı vazifesini yerine getirmektedir.⁴⁷ Aylık 400 kuruş maaşla Bağdat'ta müderrislik yapmak için görevlendirilen Seyyid Şehâbeddin Efendi dört yıldır maaşlarının ödenmediğini bildirmektedir.⁴⁸ Bölgedeki Sünnî müderrislerden Şeyh Hüseyin Efendi'nin, iki yıl süresince maaşının ödenmemesi sonucunda eğitim faaliyetlerine ara vermek zorunda kaldığı kaydedilmektedir.⁴⁹ Ayrıca, Şîilerin Sünnî alimlere yönelik asılsız ithamları, bölgedeki dinî dinamikleri olumsuz yönde etkilemiştir. Özellikle, Sâmerâ'ya müftü olarak atanmış olan İbrahim Efendi'nin, Şîilerin asılsız şikayetleri neticesinde hem müftülük hem de müderrislik görevlerinden alınması, bu durumun somut bir örneğini teşkil etmektedir.⁵⁰ Süleyman Hilmi Paşa'nın raporunda, Irak'taki Usûlî müçtehitlerin, üstün bir yetkiye sahip oldukları ve bu yetkiyle kendi takdirlerine göre belirli şeyleri helal veya haram ilan edebildiklerine dair gözlemler yer almaktadır.⁵¹ Şîi müçtehitler İmam'ın nâibi olarak tanındığından, nüfuzları İran Şahı'nın nüfuzundan daha fazla etkili olmaktadır. Feth Ali Şah'ın, Nefes, Kerbelâ, Bağdat gibi yerlerde yaşayan Şîi ulemâya yakınlaşmak adına dinî mekânların bakım ve onarımına büyük yatırımlar yapması⁵² Şah'ın dini otoritelerle siyasi bir denge kurma çabasının bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Şîi müçtehitlerin sahib-i zaman olarak adlandırdıkları on ikinci imam mehdinin temsilcisi olmaları bakımından ciddi etkileri olduğu dile getirilmektedir. Ayrıca Sâmerâ'da yaşayan Şîi Usûlîlerin merci-i taklîd kabul ettikleri Mirza Hasan eş-Şîrâzî'nin, İran Şahı'ndan bile daha fazla etkiye sahip olduğu, İran ve Hindistan'dan önemli miktarlarda para yardımı aldığı⁵³, Sâmerâ'daki Şîi medreselerde beş yüzden fazla öğrenci ve ahund bulundurup Şîiliği teşvik ettiği bildirilmekte⁵⁴, Sâmerâ'nın Şîi müçtehitlerin karargâhına dönüşmesinden

42 BOA, Y.A.RES, No. 55, Gömlek No. 9.

43 BOA, İ.MMS, No. 129, Gömlek No. 5537.

44 BOA, *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*, No. 1050, Gömlek No. 7, 24 Ra. 1326 (26 Nisan 1908).

45 BOA, Y.MTV, No. 90, Gömlek No. 76, 13 Ş. 1311 (19 Şubat 1894).

46 BOA, Y.EE, No. 11, Gömlek No. 3, 6 R. 1327 (27 Nisan 1909).

47 BOA, Y.A.RES, No. 55, Gömlek No. 9.

48 BOA, *Babiali Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No. 1700, Gömlek No. 127485, 21 R. 1317 (7 Ağustos 1901).

49 BOA, Y.MTV, No. 245, Gömlek No. 87, 11 Ra. 1321 (7 Haziran 1903).

50 BOA, Y.A.RES, No. 55, Gömlek No. 9.

51 BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 34.

52 BOA, Y.EE, No. 12, Gömlek No. 12; BOA, Y.PRK.AZJ, No. 3, Gömlek No. 37.

53 BOA, Y.A.HUS, No. 260, Gömlek No. 130; BOA, *İrade Hususi [İ.HUS]*, No. 24, Gömlek No. 116, 01 Za. 1311 (6 Mayıs 1894).

54 BOA, Y.MTV, No. 73, Gömlek No. 71, 06 C. 1310 (29 Aralık 1892).

endişe duyulmaktadır.⁵⁵ Şîî alimler bölgeden topladıkları humuslarla maişetlerini karşılamakta ciddi servet elde etmektedirler.⁵⁶ Mirza Hasan eş-Şîrâzî'nin bu tür gelirlerle yıllık gelirin 40 bin lira olduğu belirtilmektedir.⁵⁷ Toplanan humuslar Şîîliğin yayılmasında kullanılmaktadır.⁵⁸ Hazırlanan bir raporda, İngiltere'nin bölgedeki konsolosları, kendilerini Şîî veya Vehhâbî olarak tanıtarak, bölge halkının desteğini kazanmayı hedeflemektedirler. Konsolosların haftalık izinlerini dahi kullanmadan halkla iç içe oldukları vurgulanmaktadır.⁵⁹ Bölgeye Hindistan Şîîlerinden gelen nakdî yardımların bir kısmı Şîî müçtehit Mirza Hasan eş-Şîrâzî'ye gönderilmekte, ulemâ ve talebenin geçim sıkıntısı çekmesine engel olunmaktadır.⁶⁰ Diğer taraftan Şîî müçtehitler tarafından yetiştirilen Ahundlar, aşiret ve kabileler arasında gezerek eğitim imkânlarından mahrum kitleleri etkileyip Şîîliğe yönlendirmektedirler.⁶¹ Şîî ulemanın kontrolündeki propaganda faaliyetlerinin etkinliği ve Osmanlı Devleti'nin ulemanın işlerine fazla müdahale etmemesinin sağladığı avantajlar, ulemanın bölgedeki otoritelerini tesis etmelerine olanak tanımıştır. Bu durum, ulemanın neredeyse özerk bir konumda olduğunu dağınık grupları da bir araya getirdiklerini göstermektedir. Ayrıca Irak'ta Şîîliğin yükselişte olduğu bölgelerde, mezhepsel farklılıkları ayırt etme bilgisine sahip olmayan yerel halkın, çoğunlukla yalnızca Şîî ulemâyî gözlemlenmeleri nedeniyle, Şîîliği İslam'ın tek temsili olarak algılamaları kaçınılmazdır. Bu algı, bölgedeki Sünnî medreselerin geri kalmış ve âtıl durumda olduğuna Sünnî din eğitiminin zayıflığına işaret etmektedir.

1.4. Osmanlı Bürokrasisi

Şîîliğin yayılışında etkili olan faktörlerden biri de bölgede hizmet veren devlet görevlilerinin tutumlarıdır. Bölgede görevli Osmanlı memurları, kişisel servetlerini büyütme peşinde olduklarına dair eleştirilere maruz kalmaktadırlar. Bu davranışlarıyla halkın yönetimden soğumasına neden oldukları, İngiltere gibi yabancı devletlerden gelen yardımlarla bölgenin Şîîleştiğini fark edemedikleri belirtilmektedir.⁶² İngiltere'den ve İngiliz sömürgesi Hindistan'daki Şîîlerden gelen yardımlar, dolaylı yoldan İngiliz nüfuzunu artırma potansiyeline sahip olmuştur. Bu durum, İngiltere'nin Atebât'taki müçtehitleri İran politikalarında bir etken olarak gördüğünü ve böylece İngiltere'nin bölgesel politik manevralarında dini liderleri stratejik bir araç olarak kullanabileceğini göstermektedir. Ayrıca, bu durum merkezî idare ile yerel yönetimler arasında Şîîliği bir sorun olarak algılama konusunda farklılıklar olduğunu da göstermektedir. Osmanlı memurlarının da Şîîliğin artan etkisini ve yayılışını idrak edememeleri ve bu duruma yönelik gerekli tedbirleri alma konusunda yetersiz kalmaları⁶³ bunu teyit etmekte, İran'ın Şîîlik üzerinden bölgeyi etkisini altına aldığını fark edemedikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra bürokrasideki bazı yetkililerin Şîîler ile Sünnîler arasında büyük kargaşa ve fitneye yol açacak iftira ve açıklamaları kutuplaşmaları

55 BOA, Y.PRK.AZJ, No. 31, Gömlek No. 8, 20 Za. 1312 (15 Mayıs 1895).

56 BOA, Y.MTV, No. 43, Gömlek No. 117; BOA, Y.EE, No. 7, Gömlek No. 17.

57 BOA, Y.A.RES, No. 55, Gömlek No. 9.

58 BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 34.

59 BOA, Y.EE, No. 11, Gömlek No. 3.

60 BOA, Y.A.RES, No. 55, Gömlek No. 9.

61 BOA, Y.EE, No. 8, Gömlek No. 9, 17 B. 1325 (26 Ağustos 1907); BOA, Y.EE, No. 12, Gömlek No. 11.

62 BOA, Y.EE, No. 12, Gömlek No. 8; BOA, Y.EE, No. 7, Gömlek No. 16.

63 BOA, Y.EE, No. 7, Gömlek No. 17.

daha artırarak Şîliğin etkisini güçlendirmiştir.⁶⁴ Âlûsizâde Şâkir Efendi⁶⁵ raporunda Şîilerin Bağdat bölgesinde uzun zamandır ilimle meşgul olduklarını Şîliği yayma niyetiyle bu kadar ileri gidilebileceğini öngöremediklerini itiraf etmektedir.⁶⁶ Bazı devlet yetkilileri de Sünnî ve Şîî nüfusu birbirinden ayırmak ve aralarında ayırım yaratmak amacıyla, Şîileri kâfir olarak nitelendiren bildirimler yayınlamıştır.⁶⁷ Bu tür faaliyetler, Osmanlı Devleti'nin egemenliği altında yaşayan yerleşik ve göçebe toplulukları içeren bölgenin sosyal dokusuna ciddi zarar vermiştir.

2. Irak'ta Şîliğin Yayılmasına Karşı Stratejiler

19. yüzyılda Osmanlı Devleti ile Şîiler arasındaki ilişkiler, toplumsal ve siyasi hayatın her boyutuna derinden nüfuz etmiş durumdadır. Osmanlı idaresi, bölgedeki Şîî etkinliğinin sebeplerine ve önüne geçebilmek adına çeşitli stratejik kararlar almıştır. Bağdat bölgesinde, özellikle İran sınırına yakın köy ve nahiyelerde, toprakların büyük bir kısmının İranlıların ve dolayısıyla Şîilerin eline geçtiği gözlenmiştir. Bu durum, Osmanlı yönetiminin daha fazla toprak alımını engelleyici tedbirler almasına neden olmuştur. Bu bağlamda Şîliğin daha geniş alanlara yayılmasını önlemek amacıyla çeşitli tedbirlerin alınması gerektiği vurgulanmaktadır.⁶⁸ Sultan II. Abdülhamid'e sunulan 1885 yılı öncesine ait Irak ile ilgili arşiv belgeleri incelendiğinde, Şîî sorunuyla ilgili meselelere nadiren değinildiği gözlemlenmektedir. Buna karşılık, 1885 yılından sonra hazırlanan raporlarda, Irak'ta Şîliğin yayılmasına yönelik artan bir ilgi ve endişe belirgin bir şekilde ortaya konmaktadır. Bu dönemin en dikkat çekici olaylarından biri, Şîliği teşvik ettiği iddia edilen ve 1885 yılında İstanbul'da dolaşıma giren *Hüsniye Risâlesi*'dir.⁶⁹ Bu risalenin yayılması, Şîliğin genişlemesi konusundaki endişeleri daha da artırmış ve Irak'taki dinî ve mezhepsel meselelere olan ilgiyi yoğunlaştırmıştır.⁷⁰ Bu bağlamda Padişah'ın talebiyle hazırlatılan Irak ile ilgili raporda yirmi sene öncesine kadar Ehl-i Sünnet'in çoğunlukta olduğu Irak'ta, Şîliğin yayılarak Sünniliğin önüne geçtiği belirtilmektedir.⁷¹ Bu tarihlerden sonraki bir belgede "...mezheb-i Şîâ'nın men'-i intişârı lüzûmu emr-i bedîhî olmakla..." denilerek, Şîilik meselesinin çözüme kavuşturulmasının açık ve net bir gereklilik olduğu ifade edilmektedir.⁷² Irak'taki Şîî varlığının erken dönemlere kadar uzandığı göz önüne alındığında, Osmanlı Devleti'nin Şîliğin yayılmasına bir ölçüde tolerans gösterdiği anlaşılabilir. Şîliğin potansiyelinin farkında olan Osmanlı yönetiminin bu konuda bilgisiz olması düşünülemez. Irak'ta Şîliğe karşı izlenen yeni politikaların, İran'ın bölgedeki siyasi hâkimiyetini sınırlamak amacıyla alınan tedbirler olarak değerlendirilmelidir.

64 BOA, *İ.HUS*, No. 1, Gömlek No. 65, 07 M. 1310 (01 Ağustos 1892).

65 Âlûsizâde Şâkir Efendi hakkında bk. Ali Karaca, "Şâkir Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/307-308.

66 BOA, *Y.EE*, No. 8, Gömlek No. 9.

67 BOA, *Y.EE*, No. 11, Gömlek No. 3.

68 BOA, *Sadaret Mektubi Kalemî Umum Vilâyet Evrakı [A.MKT.UM]*, No. 549, Gömlek No. 27, 22 L. 1278 (22 Nisan 1862).

69 "Hüsniye" adlı eser, Şîliğe ait birtakım inançları, Hüsniye isimli bir cariye'nin perspektifinden, bu inançlara muhalif olanlara karşı bir savunma şeklinde sunan bir metindir. 16. yüzyıldan itibaren Anadolu'daki Alevîleri Şîileştirmek amacıyla yazıldığı iddia edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Murat Han Aksoy, *Şîî Paradigmanın Oluşum Sürecinde "Hüsniye"nin Yeri ve Önemi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 5-15.

70 Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 220.

71 BOA, *İrade Dahiliyye [İ.DH]*, No. 958, Gömlek No. 75763, 27 L 1302 (9 Ağustos 1885).

72 BOA, *Y.MTV*, No. 54, Gömlek No. 82, 22 S. 1309 (27 Eylül 1891).

2.1. Kutsal Mekânların Yönetimi

Sünnî-Şîî ilişkilerindeki yakınlaşmayı teşvik etmek ve aradaki düşmanlıkları hafifletmek adına atılması gereken adımların başında, tarihsel ve dinî öneme sahip mekânların korunması ve onarılması gelmektedir. Bu bağlamda, Bağdat'ın Sâmerâ kazasındaki cami, medrese ve dergâhların⁷³, Kubbe-i Ehl-i Beyt olarak bilinen türbelerin bakım ve onarımının öncelikli önlemler arasında olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁴ Bu tür onarım faaliyetlerine Şîî vatandaşların ve Şîî ulemânın olumlu tavırlarının etkisiyle Şîîliğin daha da yayılmasının engellenebileceği belirtilmektedir.⁷⁵ Nitekim Şîî ulemânın Irak ve İran'da sahip olduğu etkili pozisyon göz önüne alındığında, II. Abdülhamid'in Iraklı Şîî müçtehitlere yakınlaşarak, bu ilişkiyi İran Şahı'na karşı kendi siyasi nüfuzunu artırmak için bir fırsat olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Şîîliğin yayılmasını engellemek için İranlı ziyaretçilerin, Irak'taki kutsal mekân ziyaretlerine özel zamanların belirlenmesi, bunun dışında başka yerlere gitmelerine izin verilmemesi gerektiği belgelerde vurgulanmaktadır. Eğitim ve öğretim faaliyetleri kapsamında Atebât-ı Âliye bölgesinde bulunan ahundların ve İranlı öğrencilerin ikametlerinin kademeli olarak kısıtlanması ve bu olanakların yalnızca Osmanlı vatandaşlarına sunulması gerektiği ifade edilmektedir.⁷⁶ Alınan tedbirlerin etkin bir şekilde uygulanabilmesi için, Şîîler ve Sünnîler arasındaki evlenme kısıtlamalarının sürdürülmesi gerektiği belirtilmektedir. Özellikle Muharrem ayının onuncu gününde, Sünnî kadın ve erkeklerin Şîîlerle bir araya gelmelerinin önlenmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Bu, aynı zamanda, Osmanlı tebaası olan Şîîlerin matem törenlerinde gerçekleştirdikleri, Şîîlik tarafından olumsuz görülen taklit ve tesbihat uygulamalarının yasaklanmasını da içermektedir.⁷⁷ Bu tür kısıtlamalar, farklı dinî ve etnik grupların entegrasyonunu zorlaştırırken, toplum içinde sürekli bir gerginlik ve hoşnutsuzluk durumu yaratması da kaçınılmazdır.

2.2. Eğitim Politikaları

Şîîliğin yayılmasını engellemek amacıyla aşiret çocuklarının eğitimsiz bırakılmaması gerektiği öne sürülmektedir.⁷⁸ Özellikle Bağdat'ta, öğretmen yetiştiren okullardan yetişecek kişilerin, Bağdat, Musul ve Basra vilayetlerinde eğitim faaliyetlerinde bulunmaları Şîîliğin yayılmasının engellenmesinde büyük önem taşımaktadır.⁷⁹ Bahsi geçen okullardan mezun olan aşiret çocukları arasından askerliğe alınacak olanların, kendi bölgelerinde görev yapmaları sağlanmalıdır.⁸⁰ Bu durum aşiretlerin kendi içlerinde güçlü bir Sünnî yapı oluşturarak, Şîî etkileşimini minimize etme çabası olarak görülmelidir. Öte yandan açılacak olan yeni okullarda, dinin temel prensiplerinin öğretilmesi, böylece bireylerin dinî bilgilerini artırarak cehaletin üstesinden gelmeleri hedeflenmektedir.⁸¹ Sünnîliğin yaygınlaştırılması

73 BOA, *İ.HUS*, No. 41, Gömlek No. 3, 04 Ra. 1313 (25 Ağustos 1895).

74 BOA, *Y.EE*, No. 38, Gömlek No. 118; BOA, *Y.EE*, No. 12, Gömlek No. 12; BOA, *Y.PRK.AZJ*, No. 3, Gömlek No. 37.

75 BOA, *Y.PRK.AZJ*, No. 3, Gömlek No. 37; BOA, Sadaret Divan Mukavelenameler [*A.DVN.MKL*], No. 56, Gömlek No. 29, 21 M. 1332 (20 Aralık 1913).

76 BOA, *Y.EE*, No. 10, Gömlek No. 69.

77 BOA, *Y.EE*, No. 8, Gömlek No. 9.

78 BOA, *Y.MTV*, No. 43, Gömlek No. 117.

79 BOA, *Y.EE*, No. 9, Gömlek No. 34.

80 BOA, *Y.EE*, No. 8, Gömlek No. 9.

81 BOA, *Y.EE*, No. 7, Gömlek No. 17.

için mekâtib-i ibtidâiye açılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.⁸² Bunun için Sünnî müallimler belirleyip gerekli masrafların Atebât civarında defnedilenlerin yakınlarından alınan vergilerden karşılanması uygun görülmektedir.⁸³ Şîî vaiz ve müderrislerin engellenmesi yerine yeni okulların açılmasının daha etkili olacağı belirtilmektedir.⁸⁴ Cuma günleri ve diğer tatil günlerinde köy ve kasabalarda vaaz verebilecek nitelikli öğretmenlerin atanması, Sünnîliğin yayılmasında ve cemaat ile bağların güçlendirilmesinde önemli görülmektedir.⁸⁵ Ayrıca dinî eğitim veren medreselere ağırlık verilmesi, Bağdat'taki medreselerin canlandırılması, eğitim programlarının düzenlenerek desteklenmesi gerekmektedir.⁸⁶

Şiîliğin yayılmasına karşı aşiretlerin eğitimi için Sünnî müderris ve vaizlerin arttırılması elzem görülmüştür.⁸⁷ İlgili müderris ve vaizlerin Sünnîliğin detaylarına vakıf olması önem arz etmektedir.⁸⁸ Bu bağlamda Sâmerâ'ya birçok müderris vazifelendirilmiş⁸⁹ ve onlara ek harcırahlar çıkarılmıştır.⁹⁰ Sünnî vaizlerin naib, müftü, nakîbüleşraf ve bölge medreselerinde görevli hocalar arasından seçilmesi önerilmiştir.⁹¹ Görevlendirilecek alimlerin seçim sürecinde Suriye, Halep ve Haremeyn ahalisinden seçilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir. İlgili kişilerin Sünnîliğe bağlılıkları ve yeterlikleri gerektiğinde sınavla test edilmeleri gerekmektedir.⁹² Bölgedeki Sünnî okul öğretmenlerinin seçimi konusunda ise, Dârülfünûn ve Muallimîn-i Şâhâne mezunları arasından, ikna kabiliyeti yüksek kişilerin tercih edildiği görülmektedir.⁹³ Nusret Paşa'nın hazırladığı raporda görevlendirilecek eğitimcilerin, Osmanlı Devleti'nin şeriatı bağlı bir İslam devleti olduğunu vurgulamaları gerekmektedir.⁹⁴ Bu yaklaşımla bölgedeki Şîî nüfusun inançlarının olumlu yönde etkilenmesi ve Osmanlı Devleti ile olan bağların güçlenmesi beklenmektedir.

Alimlerden oluşan bir grubun, yeterli maaşlarla Irak'a gönderilmesi planlanmaktadır. Bu alimler, aşiretler arasında ve Bağdat, Kerbelâ, Hille ve Basra gibi şehirlerde bulunacaklardır. Görevleri, Ehl-i Sünnet inançlarını öğretmek ve yaymak, halka vaazlar ve nasihatler vermek, muhalif görüşleri reddetmek ve Ehl-i Sünnet'in doğruluğunu pekiştirmek olacaktır.⁹⁵ Görevliler, vaaz ve nasihatlerinin halk tarafından iyi karşılanmadığını hissedersen, yalnızca tebliğ etmekle yetinmeleri ve "Sen onların üzerinde bir zorba değilsin"⁹⁶ ilahi hükmüne uyarak, insanlara herhangi bir zorlama yapmaktan kaçınmaları gerekmektedir.⁹⁷ Güç kullanmanın İslam dünyasında yansımalarının kötü olacağı, Hıristiyan devletlerinin bunu

82 BOA, Y.MTV, No. 43, Gömlek No. 114, 23 L. 1307 (12 Haziran 1890).

83 BOA, İ.MMS, No. 129, Gömlek No. 5537.

84 BOA, MEMKT, No. 481, Gömlek No. 1, 18 Ş. 1317 (22 Aralık 1899); BOA, MEMKT, No. 1050, Gömlek No. 7.

85 BOA, Y.EE, No. 8, Gömlek No. 9.

86 BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 14.

87 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Umumi [Y.PRK.UM], No. 3, Gömlek No. 36, 24 L. 1297 (29 Eylül 1880).

88 BOA, Y.MTV, No. 43, Gömlek No. 117.

89 BOA, Y.A.RES, No. 55, Gömlek No. 9; BOA, İ.MMS, No. 129, Gömlek No. 5537; BOA, Y.MTV, No. 73, Gömlek No. 71.

90 BOA, İrade Maliye [İ.ML], No. 25, Gömlek No. 21, 26 N. 1315 (18 Şubat 1898).

91 BOA, Y.EE, No. 8, Gömlek No. 9.

92 BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 14.

93 BOA, Y.EE, No. 7, Gömlek No. 17.

94 BOA, Y.EE, No. 11, Gömlek No. 3.

95 BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 14; BOA, Y.PRK.AZJ, No. 31, Gömlek No. 8.

96 Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Gaşiye 88/22.

97 BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 14.

kendi lehlerinde kullanacağı ön görülmektedir.⁹⁸ Şîî alimlerle karşılaştıklarında, dinî açıdan zararlı olduklarını düşündükleri kişileri gizlice vilayet yönetimine bildirmeleri istenmektedir. Buldukları yerlerde seyahat ederken devlet tarafından görevlendirildiklerinden kesinlikle bahsetmemeleri gerekmektedir.⁹⁹ Şîîlik propagandasına karşı Nakşibendi tarikatının önde gelen şeyhlerinden de yararlanılmıştır. Bağdat'taki Nakşibendi şeyhlerinden Şeyh Muhammed Said Efendi, bölgeye baş müderris olarak atanmıştır.¹⁰⁰ Özellikle Rifâî ailesinden gelen Seyyid Said Efendi'nin, bölgedeki aşiretlerin inançlarının düzeltilmesi konusunda önemli bir katkı sağlayabileceği ifade edilmektedir. Alûsî ailesi de Bağdat bölgesinde Şîîlikle mücadele etmiş ve Sünnîliğin yayılmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Bağdat ulemâsından Edhemizâde Cafer Efendi, Basra'dan Rifâîyye tarikatının postnişini Seyyid Ahmed Efendi ve Basra'lı Antakî Mustafa Efendi gibi Osmanlı Devleti'nden maaş desteği alan ve Şîîlikle mücadele eden nüfuzlu ailelerin varlığından da bahsedilmektedir. Bu âlim ve sey-yidler Sünnîliğin yayılmasını teşvik edeceklerdir.¹⁰¹ Bu belgeler, devletin bölgede etkin olan Seyyid ailelerinin nüfuzundan faydalandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Bağdat ve çevresinden Şîîliğe yönelmiş kişilerin inançlarını düzeltmek amacıyla, içlerinden seçilmiş on iki gencin İstanbul'a getirilerek yetenekli hocalara emanet edildiği ifade edilmektedir.¹⁰² İlgili öğrencilerin beklentileri karşılamadığı, 1,5 yıl sonra altı öğrencinin eğitimlerini yarıda bırakıp Irak'a geri dönmeleriyle açıkça anlaşılmaktadır. Öte yandan Medreselerin yetersiz kalması ve yeterli miktarda Sünnî öğrencinin bulunmaması gibi sorunlar, alınacak tedbirlerin etkinliğini de sınırlamaktadır. Bu amaçla Sünnî öğrencilerin askerlik hizmetinden muaf tutularak onların Şîîliğe karşı daha aktif bir şekilde kullanılması hedeflenmektedir.¹⁰³ Öğrencilerin, üç aylık tatil dönemlerinde aşiretler ve kabileler arasında faaliyetlerde bulunmalarının zorunlu kılınması gerektiği üzerinde durulmuştur.¹⁰⁴ Özellikle Şîî nüfusun yoğun olduğu Necef, Kerbelâ ve Sâmerrâ gibi şehirler başta olmak üzere İmâm-ı Âzam, Abdülkadir Geylânî, Seyyid Sultan Ali, Sandal ve Münevvere Hatun gibi önemli Sünnî medreselerin öğrenci kapasitelerinin artırılması önerilmektedir. Ayrıca ilgili medreselerdeki eğitim programlarına, Şîîliğin yayılmasına karşı argümanlar içeren reddiyelerin dahil edilmesi gerekmektedir.¹⁰⁵ Hille müftüsü Mustafa Efendi'nin evinde verdiği *Bu-harî-i Şerîf* dersi gibi dinî dersler sayesinde bölgedeki Şîî alimlerin etkisinin azalarak bölgeyi terk etmek zorunda kaldıkları ifade edilmiştir. Ayrıca Kerbelâ'da Erbilî Şeyh Taha Efendi tarafından Hanefîliğe mahsus şer'î ilimler okutulması Şîîliğe karşı önemli etkisi olmuştur.¹⁰⁶ Süleyman Hilmi Paşa hazırlamış olduğu bir raporda Şîîlerin itikadlarını düzeltmek için Ehl-i

98 BOA, Y.EE, No. 7, Gömlek No. 17.

99 BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 14.

100 BOA, Y.MTV, No. 73, Gömlek No. 71.

101 BOA, Y.EE, No. 12, Gömlek No. 11; Seyyidlerin bölgedeki destekleri için bk. Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-Eşrâfîk Müessesesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 286-307.

102 BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK]*, No. 24, Gömlek No. 66, 21 Ca. 1309 (23 Aralık 1891); BOA, *Y.PRK.BŞK*, No. 22, Gömlek No. 62, 15 Z. 1308 (22 Temmuz 1891).

103 BOA, *BEO*, No. 2139, Gömlek No. 160390, 19 Ca. 1321 (13 Ağustos 1903); BOA, *BEO*, No. 678, Gömlek No. 50846, 17 Ra. 1313 (7 Eylül 1895); BOA, *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, No. 427, Gömlek No. 53, 24 Ra. 1313 (14 Eylül 1895).

104 BOA, *İ.ML*, No. 15, Gömlek No. 34, 10 Ra. 1313 (31 Ağustos 1895).

105 BOA, Y.EE, No. 8, Gömlek No. 9.

106 BOA, Y.A.RES, No. 55, Gömlek No. 9.

Sünnetten bahseden bir *Kitâbu'l-Akâid'in* yazılması gerektiği ifade edilmektedir. Kitapta, ayrıca Şîlik başta olmak üzere, Nusayrî, Yezîdî, İsmâîlî, Bâbî, Vehhâbî, İbâzî, Dürzî gibi fırkalar ayrı başlıklarda ele alınmalıdır. Ayrıca Gulâm Halim el-Hindî'nin *Tuhfe-i İснаşeriyye'si*, Hindî Haydar Ali'nin *Mebâhîsu'l-Harameyn'i* özellikle Şîf Usûlîlerin akidelerini reddetmede istifade edilmesi gereken kaynaklar arasında zikredilmektedir.¹⁰⁷

2.3. Şîf Ulemâ ve Öğrenciler

Döneme ait kayıtlarda, bölge halkını Osmanlı'ya ısındırmak ve Şîliğin yayılmasını önlemek için Şîf gruplarla iyi geçinilmesi, Şîf halkın, müçtehit imamlara karşı son derece titiz olduğu, bu nedenle sadakatiyle öne çıkan Şîf müçtehitlere ikramda bulunulması ve onlarla iyi geçinilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır.¹⁰⁸ İtiraz eden müçtehitlere bu yaklaşımın nedenlerinin detaylı bir şekilde açıklanması gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁰⁹ Bu çerçevede Şîliğin yayılmasını engellemek için Şîf Nefes ulemâsından Şeyh Caferzâde Şeyh Ali Efendi ile görüşmeler sürdürülmüştür. Fakat amelde İmâm-ı Âzam'a tâbî itikatta Şîâ'nın Mu-faddıla¹¹⁰ fırkasından olması ve bölgedeki aşiretler arasında ilmî yetkinliğiyle bilinen bir zat olmaması sebebiyle Sünnîliğe faydasının olamayacağı kanaati hasıl olmuştur.¹¹¹ Ahmet Cevdet Paşa'nın raporunda Hristiyan devletlerin üstünlük ve baskılarına karşı, Şîlilere yakınlaşarak İslam topluluklarının kelime-i tevhîd etrafında ortak bir duruş sergilemelerinin dinî bir yükümlülük olduğu dile getirilmektedir. Ayrıca Sünnîliğe göre, hilafetin koruyucusu olan İslam'ın lideri, devletin yetkililerini gerekli tedbirleri almakla görevlendirebilir. Bununla birlikte, İmâmiyye mezhebine mensup olanlarda, İran şahının din ve mezhep açısından herhangi bir üstünlüğü olmadığı için, onun siyasi girişimleriyle amaçlara ulaşılması mümkün görülmemektedir. Bu nedenle, İmâmiyye müçtehitlerinin çabalarına ve gayretlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu müçtehitlerin birçoğu, Osmanlı tebaası oldukları için, onların kazanılması daha kolaydır. Dolayısıyla, her iki taraf arasındaki düşmanlık ortadan kalkmasa bile, azaltılması Osmanlı otoritesinin eliyle yerine getirilmesi gereken bir görevdir.¹¹² Şîf ulemanın İran'ın iç politikalarına müdahale etme potansiyeli, Osmanlı Devleti'ni ulema ile ilgili meselelere daha ciddi bir yaklaşım benimsemeye teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, dinî otoritelerin siyasi alanda etkili olabileceği öngörüsü ile Osmanlı yönetiminin, dinî liderlerle olan ilişkilerini yeniden değerlendirme ihtiyacını artırmıştır. Ayrıca İki mezhebin mensuplarının birbirlerine muhalif olmalarının, siyasi şartlara indirgenebileceği ve asıl amacın, Hristiyan devletlerin hâkimiyetine karşı birleşmenin zaruriyetine inanılması olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, mezhep çatışmalarının temelinde yatan siyasi dinamiklerin ve dış tehditlere karşı koyma ihtiyacının, birlik çağrısının önemini vurgulamaktadır.

Atebât-ı âliyyede eğitim gören binlerce İran talebesinin oldukça zor koşullar altında öğrenimlerine devam ettikleri belirtilmektedir. Bu öğrencilerin temel ihtiyaçları karşılanırsa,

107 BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 34; BOA, Y.A.HUS, No. 260, Gömlek No. 130.

108 BOA, Y.PRK.AZJ, No. 3, Gömlek No. 37; BOA, Y.EE, No. 10, Gömlek No. 69.

109 BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Serkurenalık Evrakı* [Y.PRK.SRN], No. 4, Gömlek No. 68, 26 M. 1312 (30 Temmuz 1894).

110 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 56, 74; Mustafa Öz, "Sâbbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/336-337.

111 BOA, Y.MTV, No. 66, Gömlek No. 12, 02 S. 1310 (26 Ağustos 1892).

112 BOA, Y.EE, No. 38, Gömlek No. 118.

İran ulemâsı tarafından bu yardımların hayır duasıyla anılacağı beklenmektedir.¹¹³ Bu sayede İran ulemâsının eğitimi de denetim ve kontrol altına alınmış olacaktır. Bununla birlikte Şîî öğrencilerin ihtiyaçlarının İran cenazeleri için alınan vergilerden karşılanması düşünülmektedir. Tedbirlerin uygulanması halinde, Şîî ve Sünnî mezhepleri arasındaki ayrılıkların ortadan kalkacağı ve şu anda Uzak Doğu Müslümanları ile merkezi Hilafet arasında engel teşkil eden Şîîliğin, kısa süre içerisinde bu rolünü yitireceği öngörülmektedir. Bu sayede Sultan Selim'in kılıç zoruyla üstesinden gelememiş olduğu bu sorunun, padişah tarafından başarıyla çözüleceği ifade edilmektedir.¹¹⁴

2.4. Ordu ve Bürokrasi

İrak'taki Altıncı Ordu'da yer alan askerlerin %90'ının Şîî olmalarından dolayı tabur imamlarının öncülüğünde dinî eğitim verilmesinin zarureti belirtilmektedir. Öğle namazı sonrası akaid ve feraiz derslerinden oluşan eğitimin, askerlerin itikadî dönüşümüne katkı sağlayacağı öngörülmektedir.¹¹⁵ Ayrıca buradaki Şîî askerlerin hakiki manada Şîîliği bilmedikleri, taburlara Sünnî vaizler atanırsa Sünnîliğe dönecekleri umulmaktadır.¹¹⁶ Sünnî olarak kendi memleketlerine dönen askerlere maaş bağlanması gerektiği de öne çıkmaktadır. Bu sayede, onların hemcinsleri arasında Sünnîliğin öğretilmesi ve yayılması faaliyetleriyle meşgul olmaları sağlanacaktır.¹¹⁷ Altıncı orduda Şîîlerin sayısının çoğalması önemli bir sorun olarak görülmektedir. Tedbir olarak Şîî askerlerin dördüncü ve beşinci ordulardaki askerlerle yerlerinin değiştirilmesi¹¹⁸ ve orduya yakın yerlerdeki Sünnî aşiretlerin maaş tahsisi veya rütbe ve nişanla taltif edilmesi¹¹⁹ gerektiği ifade edilmektedir. Aksi halde bir savaş durumunda bu askerlerden fayda yerine zarar gelecektir.¹²⁰ Altıncı Ordu'nun çoğunluğunun Şîî olması, Osmanlı Devleti'nin bu bölgedeki doğal düşmanının İran olduğu göz önünde bulundurulduğunda ciddi endişelere yol açacak yeterli bir sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Altıncı Orduyu oluşturan tabur ve alaylardaki azınlık durumunda olan Sünnî kesimin Şîîleşmesi normal karşılanmakta, bu konuda çaresiz kalındığı fırsatın değerlendirilemediği itiraf edilmektedir.¹²¹ Şîîliğin yayılmasının Osmanlı Devleti'ni, dinî yönlerinden ziyade siyasi sonuçları nedeniyle rahatsız etmeye başlaması¹²², devletin mezhepsel farklılıklara karşı tutumunun temelde siyasi kaygılarla şekillendiğini göstermektedir. Nitekim Şîîlik, sadece bir mezhep olmanın ötesinde, İran'a olan bağlılığın bir göstergesi haline gelmeye başladığı vurgulanmaktadır.¹²³ Osmanlı Devleti'nin, farklı mezheplerden kişileri devletin çeşitli kademelerinde görevlendirmesi, mezhepsel bir çeşitliliğe hoşgörüsüyle baktığının ve asıl meselesinin dinî-mezhebi farklılıklar değil, siyasi istikrar ve birlik olduğunun bir göstergesidir.

113 Cenazelerden alınan ücretler için bk. Üstün, "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şîî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)", 101-118.

114 BOA, Y.EE, No. 7, Gömlek No. 17.

115 BOA, Y.MTV, No. 43, Gömlek No. 117; BOA, Y.EE, No. 9, Gömlek No. 34.

116 BOA, İ.MMS, No. 129, Gömlek No. 5537.

117 BOA, Y.MTV, No. 54, Gömlek No. 82.

118 BOA, Y.PRK.MK, No. 4, Gömlek No. 80; BOA, Y.MTV, No. 43, Gömlek No. 114.

119 BOA, Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A.MKT.MHM], No. 500, Gömlek No. 33, 2 B. 1307 (22 Şubat 1890).

120 BOA, İ.MMS, No. 129, Gömlek No. 5537.

121 BOA, Y.A.RES, No. 55, Gömlek No. 9.

122 BOA, Y.MTV, No. 54, Gömlek No. 82.

123 BOA, MF.MKT, No. 1050, Gömlek No. 7.

Örneğin, Suriye'nin Belkâ Sancağı'nın mutasarrıfının Şîî mezhebine mensup olması¹²⁴ veya Bağdat'ın Kâzimiyye kaymakamı Resul Efendi'nin Şîî olması¹²⁵ bu anlayışın somut örneklerindedir.

Diğer taraftan Bağdat'taki nâiblerin hukuki meselelerden elde edecekleri harçların yarısının kendilerine verilmesi Şîliğin yayılmasını engellemeyi teşvik edeceği düşünülmektedir.¹²⁶ Bu görüşün temelinde, bürokrasinin, Şîliğin yayılmasının önlenmesindeki rolünü kavrayabilmesinin teşvik edilmesi yatmaktadır. Ancak 1328/1910 tarihli bir belgede dördüncü ordu bölgesinde her geçen gün Şîliğin arttığının ifade edilmesi, alınan tedbirlerin yeterli gelmediğini de göstermiştir.¹²⁷

Sonuç

Mezhepsel ayrılıkların başladığı erken dönemden itibaren Irak, Şîlik açısından önemli bir konumda yer almıştır. Ancak Osmanlı'nın Irak'a hâkim olduğu ilk dönemlerde, bölgede yoğun Şîî nüfusun mevcudiyetine dair herhangi bir belirti gözlemlenmemiştir. Şîlik sorunu, 1860'lı yılların ardından Bâbiâli'nin ilgisini çekmeye başlamıştır. Bununla birlikte, muhtemel iç ve dış krizlerin ortaya çıkması sonucu, bu konu kısa sürede gündemden düşmüştür. Takriben 15 yıl süresince, Şîlik meselesi neredeyse hiç ele alınmamıştır. Ancak, 1885 yılından itibaren, yeniden ön plana çıkmıştır. II. Abdülhamid döneminde, Şîliğin sadece bir mezhep olarak değil, aynı zamanda İran gibi ülkelerin bölgesel siyasi hedeflerine hizmet eden bir araç olarak kullanılmasından duyulan endişe, Osmanlı Devleti'nin yönetim çevrelerinde ciddi bir kaygı kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Şîlik, Râfizlik ile eş tutulup olumsuz bir nitelendirme olarak kullanılmasına rağmen kendi tebaasından olan Şîîlere aynı olumsuz yaklaşım sergilenmemiştir. Osmanlı tebaası Şîîlerin, İran ile artan yakınlaşmasının, mezhep aracılığıyla gerçekleşmesi, devletin yönetim gücünün zayıflamasına yol açabilecek bir risk olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Osmanlı yönetiminde Şîliğin sadece dinî bir mesele olmanın ötesinde, siyasi bir müdahale aracı olarak kullanılmasının önüne geçme ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Tanzimat reformları sonrasında uygulanan merkezîyetçilik politikası, kabileler ve göçebe topluluklar üzerindeki baskıyı artırmıştır. Bu durum dinî, siyasi veya mezhepsel farklılıklara sahip kimlikler arasındaki etkileşimi de hızlandırdığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Şîî ulemâ Osmanlı Devleti'nin merkezîyetçi politikalarına karşı çıkan kabile ve aşiret yapılarını mobilize ederek, bu politikalara önemli bir direnç sergilemiş, onları yanına çekmede etkili olmuştur. Usûlîliğin öne çıkışıyla, kendilerini hem dinî hem de dünyevi otorite olarak konumlandıran Şîî ulemâ, Osmanlı İmparatorluğu'nun bölgedeki etkisini yavaşlatma kapasitesine kavuşmuştur. Bu durum, Şîî ulemâsının sosyal ve siyasi arenada daha etkin roller üstlenmesine ve Osmanlı yönetimine karşı bir güç merkezi olarak ortaya çıkmasına olanak tanımıştır. Osmanlı Devleti, Şîliğin yayılmasına karşı alınan önlemler kapsamında, ulemâ, seyyid ve medrese öğrencileri gibi topluluklarla sürekli bir iş birliği içinde olmaya çalışmıştır. Bu iş birliği, devletin sürdürülebilirliği ve bölgede Şîî etkisinin azaltılabilmesi adına kritik öneme sahiptir. İlgili aktörler, Osmanlı Devleti'nin bölgedeki otoritesini pekiştirmek ve Sünnî ulemâ aracılığıyla nüfuzunu artırmak gibi hayati

124 BOA, Y.A.RES, No. 30, Gömlek No. 52, 14 Z. 1312 (8 Haziran 1895).

125 BOA, DH.MKT, No. 2112, Gömlek No. 32, 15 Ca. 1316 (1 Ekim 1898)

126 BOA, BEO, No. 2210, Gömlek No. 165698, 12 Ş. 1321 (3 Kasım 1903).

127 BOA, BEO, No. 3749, Gömlek No. 281155, 5 Ca. 1328 (15 Mayıs 1910).

görevler üstlenmiştir. Medrese hocalarının maaşlarıyla ilgili yaşanan sorunlar, eğitim süreçlerinde aksamalara neden olmuş olsa da genel olarak bölge halkının eğitim seviyesi Sünnî ideoloji doğrultusunda yönlendirilmiştir. Buradaki Sünnî düşünceye dayalı eğitim propagandası teolojik bir tartışmadan ziyade siyasi egemenliğin gerekliliği olarak görülmelidir. Nitekim Şiîliğin kabul edilmesi Osmanlı iktidarına olan bağlılığı zayıflatma açısından tehlikeli görülmüştür. Şiîliğin, Sünnî halka karşı düşmanca söylemler yerine iktidarın otoritesine karşıtlığını dile getirmesi Sünnî grupları etkileyebilmesinin önemli sebeplerinden biri olmuştur. Osmanlı devlet memurlarının Şiîliğin yayılmasını ciddiye almayışları tedbirlerin işlevselliğine ciddi zarar vermiştir. Netice olarak Şiîliğin bölgede yayılması siyasi açıdan endişe verici olarak görülse de alınan tedbirlerin yeterli olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Extended Abstract

The presence of Shi'ism in Iraq has been witnessed for many periods throughout history. From the Umayyads to the Safavids, these eras have influenced the religious and political structure of the region. Especially during the Safavids, the official recognition of Shi'ism as a doctrine significantly transformed the sectarian structure. The Ottoman period is notable for Abd al-Hamid II's policies aimed at reinforcing Islamic unity and the caliphate. Due to the presence and influence of the Shiite population in Iraq, these policies encountered certain challenges. This research focuses on the demographic, social, and religious changes of the period, employing document analysis and historical interpretation techniques. During the reign of Abd al-Hamid II, Shi'ism rapidly spread in Iraq, with the governor of Basra noting that a large part of the population was turning to this sect. An unsigned report attributed to Yusuf Rıza Pasha highlights the prevalence of Shi'ism in Iraq. The report notes that due to the doctrine of Imamate, a fundamental concept of Imamiyyah, the Shiites in Iraq neither recognized the Ottoman caliph nor the Shah of Iran as political authorities. It is stated that Shiites visiting the sacred pilgrimage areas in Iraq, known as Atebât, succeeded in converting more than half of the region to Shi'ism. Shiites have focused on establishing religious educational institutions to spread their sectarian beliefs. A report prepared by a preacher from Najaf discusses the establishment of new Shiite seminaries in the region, contributing to the further spread of Shi'ism. The attitudes of government officials serving in the region have been influential in the spread of Shi'ism. It is mentioned that Ottoman officials in the region failed to notice the Shi'ization of the area, assisted by foreign states like England. In the 19th century, the relationship between the Ottoman Empire and the Shiites deeply permeated every aspect of social and political life. The Ottoman administration took various measures to understand the reasons behind the Shiite activity in the region and to counteract it. Promoting reconciliation between Sunnis and Shiites and alleviating hostilities were priorities, including the protection and repair of historically and religiously significant sites. In this context, it is emphasized that the maintenance and repair of mosques, madrasahs, and tombs in the Samarra district of Baghdad are among the priority measures. In Baghdad, individuals trained at teacher training schools, playing a crucial role in preventing the spread of Shi'ism through educational activities in Baghdad, Mosul, and Basra provinces. Historical records highlight the importance of good relations with Shiite groups and the reverence of the Shiite population towards mujtahid imams. Thousands of

Iranian students studying in Atebât under harsh conditions were expected to praise the aid provided to them if their basic needs were met. The necessity of providing Sunni religious education led by battalion imams in the Sixth Army in Iraq, where 90% of the soldiers were Shiites, is noted. Initially, there were no indications of a significant Shiite population in the region during the early periods of Ottoman rule in Iraq. However, during the reign of Abd al-Hamîd II, Shi'ism was not only a sect but also a tool serving the regional political goals of countries like Iran, which concerned the Ottoman State. Shiite clergy mobilized tribal and clan structures opposing the centralist policies of the Ottoman State, showing significant resistance and successfully attracting them to their side. With the rise of Usulism, Shiite clergy positioned themselves as both religious and worldly authorities, gaining the capacity to slow down the Ottoman influence in the region. This situation allowed Shiite clergy to take on more active roles in the social and political arenas and emerge as a power center against the Ottoman administration. The Ottoman State tried to collaborate continuously with communities such as clergy, sayyids, and madrasah students as part of the measures against the spread of Shi'ism. This collaboration was critical for the sustainability of the state and reducing Shiite influence in the region. While problems related to the salaries of madrasah teachers caused disruptions in educational processes, the general education level of the region's population was directed towards Sunni ideology. The Sunni-based educational propaganda in the region should be seen as a political necessity rather than a theological debate. Indeed, the acceptance of Shi'ism was considered dangerous in terms of weakening allegiance to Ottoman rule. The spread of Shi'ism, expressing opposition to authority rather than hostile rhetoric towards Sunni people, was a significant reason for its influence on Sunni groups. The failure of Ottoman state officials to take the spread of Shi'ism seriously undermined the effectiveness of the measures. Overall, while the political spread of Shi'ism in the region was concerning, the sufficiency of the measures taken is debatable.

Kaynakça | References

Aka, İsmail. "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîilik". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu 13-15 Şubat 1993*. 69-103. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1993.

Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine". *Bilimname* 17/2 (2009), 123-138.

Akoğlu, Muharrem. "İrak'ta Şîi Varlığı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 391-428.

Aksoy, Murat Han. *Şii Paradigmanın Oluşum Sürecinde "Hüsniye"nin Yeri ve Önemi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*. çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Babialı Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 1534, Gömlek No. 114991.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Babialı Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 1700, Gömlek No. 127485.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Babialı Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 2139, Gömlek No. 160390.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Babialı Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 2210, Gömlek No. 165698.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Babialı Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 3749, Gömlek No. 281155.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Babialı Evrak Odası Evrakı [BEO]*. No. 678, Gömlek No. 50846.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. No. 427, Gömlek No. 53.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*. No. 2112, Gömlek No. 32.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliyye [İ.DH]*. No. 958, Gömlek No. 75763.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi [İ.HUS]*. No. 1, Gömlek No. 65.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi [İ.HUS]*. No. 24, Gömlek No. 116.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi [İ.HUS]*. No. 41, Gömlek No. 3.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Maliye [İ.ML]*. No. 15, Gömlek No. 34.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Maliye [İ.ML]*. No. 25, Gömlek No. 21.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Mahsus [İ.MMS]*. No. 129, Gömlek No. 5537.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No. 1050, Gömlek No. 7.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT]*. No. 481, Gömlek No. 1.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezâreti Maruzâtı [Y.PRK.MF]*. No. 2, Gömlek No. 36.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Divan Mukavelemeler [A.DVN.MKL]*. No. 56, Gömlek No. 29.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Kalemi Umum Vilayat Evrakı [A.MKT.UM]*. No. 549, Gömlek No. 27.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A.MKT.MHM]*. No. 500, Gömlek No. 33.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 10, Gömlek No. 69.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 11, Gömlek No. 3.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 12, Gömlek No. 8.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 12, Gömlek No. 11.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 12, Gömlek No. 12.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 38, Gömlek No. 118.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 7, Gömlek No. 17.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 7, Gömlek No. 16.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 8, Gömlek No. 9.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 9, Gömlek No. 34.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y.EE]*. No. 9, Gömlek No. 14.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 43, Gömlek No. 117.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 90, Gömlek No. 76.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 245, Gömlek No. 87.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 73, Gömlek No. 71.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 43, Gömlek No. 114.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 66, Gömlek No. 12.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*. No. 54, Gömlek No. 82.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*. No. 3, Gömlek No. 37.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*. No. 31, Gömlek No. 8.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK]*. No. 24, Gömlek No. 66.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK]*. No. 22, Gömlek No. 62.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Müfettişlikler Komiserlikler Tahriratı [Y.PRK.MK]*. No. 4, Gömlek No. 80.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Sadaret Maruzatı [Y.PRK.A]*. No. 11, Gömlek No. 58.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Serkurenalık Evrakı [Y.PRK.SRN]*. No. 4, Gömlek No. 68.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumi [Y.PRK.UM]*. No. 3, Gömlek No. 36.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı [Y.A.HUS]*. No. 260, Gömlek No. 130.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı [Y.A.RES]*. No. 55, Gömlek No. 9.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı [Y.A.RES]*. No. 30, Gömlek No. 52.

Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şîlik*. Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003.

Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Ceylan, Ebubekir. "Abdurrahman Nureddin Paşa'nın Osmanlı Irak'ına Dair 1880 Tarihli Lâyihası Üzerine". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 85-115.

Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*. çev. Zehra Savan. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Çiçek, Ragıp. *II. Abdülhamid Döneminde Şîlik*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dalkıran, Sayın. *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şii Akidesine Tenkidleri*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.

Dalkıran, Sayın. "Târih-i Cevdet'te İslam Mezhepleri I". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2002), 219-252.

Dalkıran, Sayın. "Târih-i Cevdet'te İslam Mezhepleri II (Dürzîlik ve Nusayrîlik)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 10/21 (2003), 201-217.

Fırlalı, Ethem Ruhi. "İlk Şîî Olaylar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 335-352.

Güner, Ahmet. "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela / Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şîî Uygulamaları". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*. ed. Alim Yıldız. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010.

Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

Halaçoğlu, Yusuf - Aydın, Mehmet Zeki. "Cevdet Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/443-450. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Hodgson, G. S. Marshall. *İslam'ın Serüveni*. çev. Alp Eker - Mutlu Bozkurt. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Işık, Ayhan. *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-Eşrâfîlik Müessesesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgası*. İz Yayıncılık, 2009.

Karaca, Ali. "Şakir Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kartaloğlu, Habip. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 193-216.

Kartaloğlu, Habip. "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülahazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.

Kartaloğlu, Habip. "Osmanlı Irak'ına Dâir II. Abdülhamid Dönemi Lâyihalarında Şiîlik". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (2023), 577-600.

Kartaloğlu, Habip. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Nakash, Yitzhak. *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şîiler*. çev. Metin Saltoğlu. İstanbul: Elips Kitap, 2005.

Nakash, Yitzhak. "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism". *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994), 443-463.

Oğuz, Mustafa. *II. Abdülhamid'e Sunulan Layihalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

Öz, Mustafa. "Sâbbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.

Uyar, Mazlum. "Irak ve İran Şiîliği". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 151 (2004), 227-238.

Uyar, Mazlum. *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Üstün, İsmail Safa. "Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şîî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006), 101-118.

Yaslıçimen, Faruk. *Sunnism Versus Shi'ism? Rise of the Shi'i Politics and of the Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*. Ankara: Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Ahmed Naim'in Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler Bağlamında Hadis Yorumculuğu -Tecrîd-i Sarîh Özelinde-

Ethem Karabulut | 0000-0002-7838-1750 | ekarabulut_76@yahoo.com

Diyanet İşleri Başkanlığı, Erzurum İl Müftülüğü, Erzurum, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Öz

Toplumsal yapılar, sürekli bir değişim döngüsü içerisinde. Bu değişimden kaynaklı ihtiyaçlar, dinî metinlerin yorumlanmasında da etkili olmuştur. Yorumlama faaliyetleri, toplumsal değişim faktörlerine bağlı olarak değişkenlik arz etmiştir. Bu faktörlerden bir tanesi de bilimsel ve teknolojik gelişmelerdir. Hadislerin bilimsel ve teknolojik gelişmeler bağlamında yorumlanması, her dönem güncelliğini korumuştur. Özellikle son iki asırda bilimsel ve teknolojik gelişmeler, hadis yorumculuğunda belirgin bir faktör olarak öne çıkmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde "Batıcılık" merkezli toplumsal değişim süreci yaşanmıştır. Bunun sonucu olarak dinî alanda bir boşluk meydana gelmiş ve bilimsellik adı altında İslâm aleyhtarı bir söylem gelişmeye başlamıştır. Dinî hayatta oluşan bu boşluğu gidermek için "Kur'an ve Hadis Tercümesi Projesi" hayata geçirilmiştir. Hadis ile ilgili olarak, Zebîdî'nin kaleme aldığı *Tecrîd-i Sarîh*'in tercüme ve şerh edilmesi kararlaştırılmıştır. *Tecrîd-i Sarîh*'i tercüme ve şerh eden müelliflerden Ahmed Naim hem dinî ilimleri hem de Batı felsefesini iyi bilen bir âlimdir. Bu sebeple birçok konuyu, bilimsel ve teknolojik gelişmeler bağlamında yorumlamıştır. Bu makalede, Ahmed Naim'in metafizik konular olan "cin" ve "mi'rac" ile ilgili yorumladığı hadisler incelenmiştir. Amaç, felsefeci kimliğiyle ön plana çıkan Ahmed Naim'in din-bilim ilişkisini nasıl ele aldığını, bilimsellik adı altında İslâm'a karşı olanlara verdiği cevapları, kullandığı bilimsel örneklemeleri ve Cumhuriyet Dönemi'nde meydana gelen sosyal değişimi yorumlarına nasıl yansıttığını ortaya koymaktır. Ayrıca, farklı disiplinlerde uzman olan Ahmed Naim'in interdisipliner yaklaşımıyla ve toplumsal değişime paralel olarak dinamik hadis yorumculuğuyla dikkat çeken bir şahsiyet olduğuna vurgu yapmak gerekir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Hadis Yorumculuğu, Değişim, Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler, Tegrîd-i Sarîh.

Atıf Bilgisi

Karabulut, Ethem. "Ahmed Naim'in Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler Bağlamında Hadis Yorumculuğu -Tegrîd-i Sarîh Özelinde-". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 147-172.

<https://doi.org/10.33718/tid.1455413>

Geliş Tarihi : 19.03.2024

Kabul Tarihi : 06.06.2024

Yayın Tarihi : 30.06.2024

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışma Prof. Dr. Nihat YATKIN danışmanlığında 27.09.2023 tarihinde tamamladığımız Toplumsal Değişim Bağlamında Hadis Yorumculuğu -Tecd-i Sarîh Özelinde- başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye, 2023).
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ahmed Naim's Hadith Interpretation in the Context of Scientific and Technological Developments -Tajrīd-i Sarīh Specifically

Ethem Karabulut | 0000-0002-7838-1750 | ekarabulut_76@yahoo.com

Presidency of Religious Affairs, Erzurum Provincial Mufti, Erzurum, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Abstract

Social structures are in a continuous cycle of change. The needs arising from this change have also been effective in the interpretation of religious texts. Interpretation activities have varied depending on the factors of social change. One of these factors is scientific and technological developments. The interpretation of hadiths in the context of scientific and technological developments has maintained its topicality in every period. Especially in the last two centuries, scientific and technological developments have come to the fore as a significant factor in hadith interpretation. In the Republican Era, there was a process of social change centered on “Westernism”. As a result, a gap emerged in the religious sphere and an anti-Islamic discourse began to develop under the name of scientificism. In order to fill this gap in religious life, the “Qur'an and Hadith Translation Project” was launched. Regarding Hadith, it was decided to translate and comment on the *Tajrīd-i Sarīh* written by Zebidī. Ahmed Naim, one of the authors who translated and commented on *Tajrīd-i Sarīh*, was a scholar who was well versed in both religious sciences and Western philosophy. For this reason, he interpreted many issues in the context of scientific and technological developments. In this article, the hadiths interpreted by Ahmed Naim on the metaphysical issues of “jinn” and “mi'raj” are analyzed. The aim is to reveal how Ahmed Naim, who came to the forefront with his philosopher identity, handled the relationship between religion and science, his answers to those who opposed Islam under the name of scientificism, the scientific examples he used, and how he reflected the social change that occurred in the Republican Era in his interpretations. In addition, it should be emphasized that Ahmed Naim, who was an expert in different disciplines, was a remarkable figure with his interdisciplinary approach and dynamic hadith interpretation in parallel with social change.

Keywords

Hadith, Hadith Interpretation, Change, Scientific and Technological Developments, Tajrīd-i Sarīh.

Citation

Karabulut, Ethem. “Ahmed Naim's Hadith Interpretation in the Context of Scientific and Technological Developments -Tajrīd-i Sarīh Specifically”. *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 147-172.

<https://doi.org/10.33718/tid.1455413>

Date of Submission : 19.03.2024

Date of Acceptance : 06.06.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Hadith Interpretation in the Context of Social Change -Tajrîd-i Sarîh Specifically", supervised by Prof. Dr. Nihat YATKIN (Ph.D. Dissertation, Atatürk University, Erzurum/Türkiye, 2023).

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hadislerin, İslâm toplumunun oluşumunda önemli bir rolü olmuştur.¹ Bu sebeple hadislerin anlaşılması ve yorumlanması, her zaman güncelliğini korumuştur.² Nitekim hadis edebiyatının önemli bir alanını oluşturan hadis şerhçiliği bu konuda kayda değer veriler sunmaktadır. Bu veriler, hadis yorumculuğunun toplumsal değişimden kaynaklı ihtiyaçlara paralel bir şekilde geliştiğini göstermektedir.

Toplumsal değişim faktörlerinin çeşitliliği ve her dönemde farklı bir faktörün öne çıkması, ihtiyaç çeşitliliğini de farklılaştırmıştır.³ Dinî metinlerin toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerden kaynaklı ihtiyaçlara göre yorumlandığı görülmüştür.⁴ Bu sebeple her dönemin âlimleri, dinî metinleri oluşan ihtiyaca ve problemlere çözüm üretmek için yorumlamışlardır.⁵ Bu bağlamda hadisleri anlama ve yorumlama faaliyetinin amacı, meydana gelen değişim ve gelişmeleri dinî referanslar çerçevesinde anlamlandırmaktır.⁶ Bu da interdisipliner bir yorum anlayışını önemli hale getirmiştir.

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler, son iki asırda, toplumsal değişimde önemli bir etken olmuştur. Küreselleşmeyle birlikte bu etkileşim genel bir hal almıştır.⁷ Bu bağlamda meydana gelen zihinsel değişimler, özellikle dinlerle ilgili “problematik” bir sonuç oluşturmuştur. Bu problemin Cumhuriyet Dönemi’ne yansması, Batıcılık merkezli toplumsal değişimin dinî alanda oluşturduğu boşluk şeklinde olmuştur. Ayrıca bu dönemde pozitivist ve materyalistler, bilimsellik adı altında, din aleyhtarlığı söylemini geliştirmişlerdir. Dinî alanla ilgili bu problemi gidermek için dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması ihtiyacı gündeme gelmiştir. Bunun için de hadis alanında *Tecrîd-i Sarîh*’in tercüme ve şerh edilmesi kararlaştırılmıştır. Cumhuriyet Dönemi’nin ilk resmi çalışması olan bu eseri tercüme ve şerh etmek için görevlendirilen Ahmed Naim, ilk üç cildi tercüme ve şerh ettikten sonra vefat etmiştir. Bunun üzerine geriye kalan kısımları Kâmil Miras tamamlamıştır.

Müelliflerden Ahmed Naim, Doğu ve Batı kültürüne aşına, Batı felsefesine ve Fransızcaya hâkim olmasının yanı sıra özellikle hadis alanında ki yetkinliğiyle ön plana çıkmıştır. Ayrıca dönemin fikir ve düşünce akımlarında aktif bir şekilde yer almıştır. Onun bu çok yönlülüğü, tercüme ve şerh için görevlendirilmesinde en önemli faktör olmuştur. Nitekim onun bu özelliği, hadis yorumlarına bariz bir şekilde yansmıştır. Ahmed Naim, içinde bulunduğu zamanın şartlarına kayıtsız kalmadığı gibi, geleneksel usûle olan bağlılığı da korumuştur. Bu bağlılığını *Tecrîd-i Sarîh*’e yazmış olduğu “mukaddime” ile özgün bir metodolojik katkıyla

- 1 Salih Kesgin, “İslâm Medeniyeti’nin Hadis ve Sünnetteki Temelleri”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/44, (Haziran 2015), 27-57.
- 2 İbrahim Özcoşar (ed.), *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 35.
- 3 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 26-34.
- 4 Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, 174-175; Ethem Karabulut, “Tecrîd-i Sarîh Özeline: Ahmed Naîm’in Kûsûf/Husûf Hadislerini Yorumlamada Bilimsel/Astronomik Verileri Kullanma Metodu”, *Hadith*, 10 (Temmuz 2023), 33-63.
- 5 İlyas Çelebi (ed.), *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 20.
- 6 İbrahim Hatipoğlu, “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî’nin Dinamik Sünnet Yorumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2003), 36-37.
- 7 Osman Oruçan, “Hadislerin Anlaşılması ve Yorumunda Bilimsel Verilerin Kullanımı Üzerine”, *International Journal of Sport Culture and Science*, 2/1 (Mart 2016), 397-414.

ortaya koymuştur.

Bu makalede, Ahmed Naim'in metafizik ve tabiat konuları olan "cin" ve "mi'rac" ile ilgili hadisleri bilimsellik bağlamında nasıl yorumladığı incelenmiştir. Araştırma, Ahmed Naim'in din-bilim ilişkisini nasıl ele aldığını, bilime bakışını ve Cumhuriyet Dönemi'nde bilimsellik adı altında İslâm'a karşı olan materyalist ve pozitivistlere verdiği cevaplarını incelemek amacıyla kaleme alınmıştır. Müellifin, yorumlarında kullandığı interdisipliner metoda ve değişim sosyolojisinin temel faktörlerinden bilimsel ve teknik gelişmeleri nasıl kullandığına dikkat çekilmiştir.

Toplumsal değişimin bilim ve teknolojik merkezli değiştiği ve geliştiği son zamanlarda, interdisipliner yorumculuk önemli bir hal almıştır. Bu sebeple ilgili eserde, Ahmed Naim'in bilimsel ve teknolojik merkezli hadis yorumculuğu ön plana çıkarılmıştır. Çalışmanın çağdaş hadis yorumculuğuna katkı sağlaması umulmaktadır.

1. Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler

Bilim, evrende dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerden oluşan herhangi bir bilgi sisteminin adıdır.⁸ Amacı, konu aldığı alanda, genel doğruların bilgisine ulaşmak ya da temel yasaların bilgisine ulaşmak olan bilgi kümesi; var olan şeylerin mahiyeti ve kaynağıyla aralarındaki ilişkileri konu alan akla dayalı bilgi; belli bir konusu olan, kabul edilmiş yöntemlere dayanılarak elde edilmiş organize ve rasyonel bilgiler bütünüdür.⁹ Dolayısıyla genel olarak bilim, genel gerçekleri veya temel yasaların işleyişini kapsayan bir bilgi arayışını içerir.¹⁰

Teknoloji ise "İnsanın maddî çevresini denetlemek ve değiştirmek amacıyla geliştirdiği araç gereçlerle bunlara ilişkin bilgilerin tümü"¹¹ ya da tabiatla ham bir şekilde bulunan doğal kaynakların insan ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir duruma getirilmesi için 'dönüştürme' faaliyetlerinin incelenmesi olarak ifade edilmektedir. Teknolojinin varlığı, insanlık tarihiyle paralel bir süreç arz etmektedir.¹² Bir başka ifadeyle teknoloji, bilimsel bilginin pratik hayatta uygulamaya aktarılmasıdır.¹³

İnsanın ihtiyaçları, sabit ve değişmez olmadığı için sürekli yenilenme döngüsü içerisindedir.¹⁴ Tarihî verilerden de anlaşılacağı üzere, teknik gelişmelerin temelinde, ihtiyaçların daha iyi nasıl giderileceği arayışı yatmaktadır. Bulunan tekniklerle, zor ve yorucu işler daha

8 Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 130-131; Britannica, "Science" (Erişim 3 Mart 2024); *Güncel Türkçe Sözlük*, "Bilim" (Erişim 3 Mart 2024).

9 Cevzici, *Felsefe Tarihi*, 131.

10 Britannica, "Science".

11 *Güncel Türkçe Sözlük*, "Teknoloji" (Erişim 3 Mart 2024); J. Bronowski (ed.), *Technology*, (New Jersey: Responsive Environments Corporation), 1963, 18; Ahmet Demir, *Çağdaş Teknolojik Gelişmeler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1981), 2.

12 V. G. Childe, "Early Forms of Society", *A History of Technology*, ed. Charles Singer, vd., (London: Oxford at the Clarendon Press 1956), 38.

13 Mehmet Sağlam, "Bilimsel ve Teknolojik Gelişmenin Sosyal ve Kültürel Boyutları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1, (1990), 233-241.

14 Childe, "Early Forms of Society", 38.

kolay bir şekilde giderilmiştir.¹⁵ Bu arayış, toplumsal bir özellik arz ettiği için teknik gelişmeler sadece doğduğu toplumun bir ürünü olarak kalmamış, zaman içinde bütün insanlığın ortak ürünü haline gelmiştir.¹⁶

Teknik gelişmeler, toplumlara göre değişkenlik arz eden farklı merhalelerden oluşmaktadır. Özellikle geleneksel toplumlarda doğaya uyum anlayışı hâkim olduğu için teknik gelişmeler ve değişim daha yavaş olmuştur.¹⁷ Bilimsel bilginin hâkim olduğu toplumlarda ise doğal uyum fikri yerine, mekanik düzen anlayışı hâkim olduğu için bu toplumlarda teknik gelişmeler daha hızlı olmuştur.¹⁸

Bilimsel ve teknik gelişmelerde birçok faktör etkileşim halinde olmuştur.¹⁹ Bu etkileşim, kültürel ve teknik gelişmeler arasında açık bir şekilde görülmektedir. Yani bir sahadaki gelişme başka bir sahayı da teknik olarak etkilemektedir.²⁰ Teknik gelişmelerin kısıtlı olduğu zamanlarda kültürel aktarım, nesilden nesile sözel ve dar bir çerçevede aktarılırken, teknik bir gelişme olan yazının icadıyla daha kalıcı ve geniş kitlelere aktarılmıştır. Bu sebeple kültürel olarak gelişmiş toplumlar, aynı zamanda teknik alanlarda da geliştikleri için diğer toplumlar üzerinde bir hakimiyet kurmuştur.²¹ Nitekim Batı egemenliğinin temel etmenlerinden birisi de teknik ilerlemedir.²² Özellikle ulaşım ve silah alanında meydana gelen teknik gelişmeler, toplumları çok boyutlu olarak etkilemiştir. Bu etkileşim teknik gücü elinde bulunduran ülkelerin, teknik gücü zayıf olan ülkeleri sömürmesi şeklinde tezahür etmiştir. İngiltere'nin, zamanında Hindistan, Avusturalya, Güney Amerika ve Afrika gibi pek çok bölgeyi sahip olduğu teknoloji ile sömürgeleştirmesi örnek olarak verilebilir.²³

Teknolojik gelişmeler, diğer birçok alanda gelişme ve değişmelere sebep olduğu gibi sanayileşmeyi hızlandıran ve üretimi arttıran temel bir faktör olmuştur. Bu da büyük toplumsal değişimlere sebep olmuştur.²⁴ Örnek olarak tarımda makineleşme, insan gücüne ihtiyacı azalttığı için tarımda çalışan nüfusun bir kısmının kentlere göç etmesine sebep olmuş ve demografik bir değişim etkisi yapmıştır. Sanayileşmeyle birlikte aile küçülerek çekirdek aileye dönüşmüştür. Ayrıca ihtiyaçların artması, kadınların da çalışma hayatına girmesine sebep olmuştur. Bütün bu gelişmeler, gelenek ve görenekleri de değişime uğratmıştır.²⁵

Teknolojik gelişmeler her dönem aynı olmamıştır. II. Dünya savaşından sonra meydana gelen teknolojik gelişmeler mahiyet, yapı ve hız olarak daha önceki dönemlere göre farklılık arz etmiştir.²⁶ Bu farklılığın oluşmasında birçok faktörün etkisi bulunmaktadır. Özellikle

15 Şerif Şimşek, *Teknolojik Değişim ve Yönetim Sorunları*, (Erzurum: A. Ü. İşletme Fakültesi Yayınları, 1978), 6.

16 Childe, "Early Forms of Society", 39.

17 W. W. Rostow, *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*, çev. Erol Güngör, (Ankara: Türkiye Ticaret Odaları Birliği Matbası, 1966), 4-5.

18 Sal Restivo, *The Social Relations of Physics, Mysticism and Mathematics*, (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1983), 56.

19 Önal Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, (İzmir: Erdem Kitapevi, 1985), 119.

20 Bryan S. Turner, *Klasik Sosyoloji*, çev. İdil Çetin, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 78.

21 Ahmet Demir, *Çağdaş Teknolojik Gelişmeler*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1981), 3.

22 Jean Gimpel, *Ortaçağ'da Endüstri Devrimi*, çev. Nazım Özüaydın, (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2004), 1.

23 Demir, *Çağdaş Teknolojik Gelişmeler*, 3.

24 Lütfi Sunar, *Değişim Sosyolojisi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 36.

25 İbrahim Arslanoğlu, *Genel Sosyoloji*, (Ankara: Gazi Kitapevi, 2015), 204.

26 Şimşek, *Teknolojik Değişim ve Yönetim Sorunları*, 6.

kültürel, bilimsel ve eğitim alanındaki gelişmeler ile artan askeri ihtiyaçlar ve şehirleşme gibi sosyal yapıdaki değişimler örnek olarak verilebilir.²⁷

2. Cinler ve Mi'rac ile İlgili Hadislerin Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler Bağlamında Yorumlanması

Osmanlı'dan Cumhuriyet Dönemi'ne geçiş sürecinde yaşanan toplumsal değişim, siyasi, sosyal ve kültürel krizlere sebep olduğu gibi toplumun manevi hayatında da ciddi boşluklar ve sorunlar oluşturmuştur. Batılılaşma hareketiyle birlikte dinden uzaklaşma ve dine karşı olumsuz bir tutum gelişmeye başlamıştır.²⁸ Müsteşriklerin İslâm'a yönelik iftira niteliğindeki eserlerinin Türkçeye tercüme edilmesi, toplumda ciddi tepkilere yol açmıştır.²⁹ Ayrıca dinî neşriyatta önemli bir boşluk olduğu için ehil olmayan kişilerin yaptığı hatalı tercüme toplumdaki rahatsızlık yaratmıştır.³⁰ Bütün bu gelişmeler, yeni toplumun dinamiklerine uygun dinî yayınların Türkçe yapılması gereğini gündeme getirmiştir.³¹ Sonuç olarak da Türkçe tefsir ve hadis tercüme ve şerhi projeleri uygulamaya sokulmuştur.

Bilimsel ve teknik gelişmeler, yeni sorgulamalar ve bakış açıları oluşturmuştur. Bu da din-bilim ilişkisinde problematik bir süreç başlatmıştır.³² Özellikle Cumhuriyet Dönemi'nde bilim adı altında din aleyhtarlığı gelişmeye başlayınca³³ dinî metinleri bilimsel ve teknik gelişmeler bağlamında yorumlama ihtiyacı hasıl olmuştur. Hadis tercüme ve şerh projesinde görevlendirilen Ahmed Naim, genel olarak hadisleri bilimsel ve teknik gelişmeler bağlamında yorumlamıştır.

2.1. Cinler ve Bilimsellik

Cin, “جِنّ، جَنَّ (c-n-n) örtmek, gizlemek³⁴ kökünden türeyen bir isim olup³⁵ sözlükte bir şeyin duyu organlarıyla algılanmaması,³⁶ gözden kaybolma, gizli olma, gizlenen, görünmeyen³⁷ manasına gelmektedir. Latince daha ziyade iyi ve kötü demeden bedensiz varlıklara verilen isimdir.³⁸ Modern dilde ise daha çok kötü varlıkların isimlendirilmesinde kullanılır.³⁹

Terim olarak “duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık

27 Demir, *Çağdaş Teknolojik Gelişmeler*, 3.

28 Hüseyin Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (Mayıs 2013), 367-405.

29 Mehmet Özdemir, “Dozy, Reinhart Pieter Anne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 513-514.

30 TBMM Zabıt Ceridesi, II. Devre, 14. Cilt, 2. İctima (13 Ekim 1922), 219.

31 TBMM Zabıt Ceridesi, II. Devre, 14. Cilt, 2. İctima (13 Ekim 1922), 213.

32 Nebi Mehdi, “Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Lan G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (Aralık 2002), 59-75.

33 Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 74.

34 Muhammed b. Mükerrer İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 701.

35 M. Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/5-8.

36 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el- İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliya*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 242.

37 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 703.

38 Ergün Arıkdal, *Ansiklopedik Metafizik Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989), 29.

39 Arıkdal, *Terimler Sözlüğü*, 30.

türü” anlamında kullanılmaktadır.⁴⁰ Tür bağlamında ele alındığında ise insanlık türünün karşısında olan ve görülmeyen ruhani varlıkların hepsi “cin” kavramının kapsamına girmektedir.⁴¹ Bu açıdan melekler ve şeytanlarda “cin” kavramı içinde değerlendirildiği için her melek aynı zamanda cindir ancak her cin melek değildir denmiştir.⁴²

Dinler tarihi açısından bakıldığında, tarih boyunca bütün kültürlerde cinler, periler ve şeytanlar gibi farklı isimler altında⁴³ ve farklı inançlar bağlamında, görünmeyen varlıklar hep var olagelmıştır.⁴⁴ İslâmiyet'ten önce eski Türk inancında da iyi ve kötü ruhlar ikileminde⁴⁵ bir görünmeyen varlık inancı bulunmaktaydı. Kötü ruhların ve cinlerin hastalıklara ve ölümlere sebep olduklarına inanılıyordu. Ayrıca tabiatın her tarafında bu ruhlar bulunduğu için “yer-su” ruhu bağlamında bir kült oluşmuş ve bu kültün en önemli temsilcisi ise “dağlar” olmuştur. Bu sebeple “dağ kültü” gök tanrı inancına bağlı bir kült haline dönüşmüştür. Önemli anlaşmalar bu dağların tepesine çıkılıp sunulduktan sonra onaylanırdı.⁴⁶

İslâm öncesi Araplarda cinlerle ilgili benzer inanışlar bulunmaktaydı. Cinleri, Allah'ın kızları olarak kabul ediyor ve onların tabiatla ilişkisinin çok yoğun olduğuna inanıyorlardı. Öyle ki uçsuz bucaksız çöllerde ve dağlarda yoğun bir şekilde bulduklarına ve insanlardan üstün ancak birtakım özel vasıtalarla onların yardımından istifade edebileceğine inanılıyordu. Onların saygısını kazanmak için de onlara ibadet edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı.⁴⁷ Ayrıca cinlerle evlenme, başta yılan olmak üzere bazı hayvanların şekline girdiklerine, kuytu ve تنها yerlerde yaşadıklarına dair kabulleri vardı.⁴⁸

Tarih boyunca, mitolojik ve dinî bağlamda varlığını devam ettiren cinler, görünmeyen varlıklar olarak özellikle 15. ve 18. yüzyıllarda Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi devrimi ile yaşanan çok boyutlu değişim sürecinden sonra farklı algılanmaya başlanmıştır. Çünkü yeni süreçte oluşan paradigma, aklı ve mantığı merkeze alan, sistematik gözlem ve deneye dayanan, pozitif bilgiyi önceleyerek metafiziği reddeden bir bakışa sahip olmuştur.⁴⁹ Yeni Pozitivizm anlayışının önde gelen temsilcilerinden Ernst Mach (ö. 1916), metafizikten tamamen bağımsız bir bilimsel altyapı oluşturma arayışındadır. Bu arayışın bir sonucu olarak da Ernst Mach, metafizik varlıklar gözlenebilir özellikte olmadığı için bilim ve felsefenin dışında tutmuştur.⁵⁰ Dolayısıyla pozitifleşmek, düşünmenin teolojik ve metafizik unsurlardan arındırılması demektir.⁵¹

40 Şahin, “Cin”, 8/5.

41 Tehânevî, “Cin”, *Kessâf fi Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l Ulum*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996), 585.

42 İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 703.

43 Şaban Ali Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelam Araştırmaları* 10/2 (Aralık 2012), 11-30.

44 Şahin, “Cin”, 8/5.

45 Abdulkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976), 27.

46 İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, 31; Bk. Abdulvehhab Gözü, *Cinlerle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021).

47 Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: Mars T. ve S.A.Ş Matbası, 1957), 99; Bk. Gözü, *Cinlerle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, 38.

48 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz el-Kinânî, *Kitabu'l-Heyavan*, thk. Abdusselam Harun, (y.y.: Mustafa el-Habî el-Halebî, 1965), 6/168-169.

49 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınay - Derya Kömürçü, (Ankara: Bilim ve Sanat, 1999), 588-599.

50 Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992), 20.

51 Veysel Sönmez, “Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik*

Cinlerin varlığı ya da yokluğu, tarihsel süreçte ontolojik ve epistemolojik bağlamda hep tartışılmalıdır. Genel olarak filozofların, cinlerin hakikatini inkâr ettikleri söylenmiştir.⁵² Nitekim cini “*farklı şekillere girebilen, şeffaf ve konuşan canlılar*” olarak tarif eden İbn Sînâ (ö. 428/1037), bu tarifi cinin gerçeklikteki şeklinin tarifi değil cin isminin tarifi olduğunu ifade etmiştir.⁵³ İbn Sînâ'nın bu tanımı, onun cinlerin dış dünyadaki varlığını inkâr ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁴ Ancak Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), İbn Sînâ'nın bu tarifinden cinlerin hakikatini inkâr ettiği manasının çıkmayacağını, bu tarifinin kavramsal olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

Ahmed Naim'in *Tecrîd-i Sarîh*'te cinlerle ilgili tercüme ve şerh ettiği hadis, şu şekildedir:

“Ebû Hüreyre radiyallahu anhtan: Şöyle demiştir: Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem (bir gün) buyurdu ki: Cin (taifesi)den bir ifrit dün gece namazımı bozdurmak için bana ansızın hücum etti. (Lâkin) Allah Teâlâ (beni galip getirip) ona istediğimi yapmaya fırsat verdi. Sabah olunca hepiniz onu gör(üp seyred)esiniz diye mescidin direklerinden birine bağlamak istedim. (Fakat) kardeşim Süleyman (b. Dâvûd aleyhime's-salâtü ve's-selâm)ın, “Yâ rab! Bana mağfiret et ve benden sonra kimseye olmayacak bir mülkü, bana bağışla demiş olduğu hatırıma geldi (de ifriti köpek gibi kovdum).”⁵⁶

Ahmed Naim, bu hadisi yorumlarken öncelikle varlık aleminin fizik ve metafizik ayırımına dikkat çekerek varlıkların çeşitliğine ontolojik olarak atıfta bulunmuştur. Metafizik varlıklar olarak da akıl sahibi olan ve çeşitli şekillere girme gücüne sahip melekler ve cinlerin yaratıldığını ifade etmiştir. Melekler ve cinlerin varlığı, Kur'an ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) bildirmesi ile kesinlik kazandığı için inkârı küfürdür diyerek inanç bağlamındaki hükümü açıkça ortaya koymuştur.⁵⁷ Daha sonra da konuyu bilimsel bağlamda değerlendirmeye geçmiştir.

Ahmed Naim, materyalist ve pozitivist bir bilimsellik bakışıyla İslâm inanç sisteminin temelini oluşturan metafizik varlıklara inanmayı reddeden anlayışta olanlara “*Fenn-i hâzırın, ulûm-ı sahîha-i müsbetenin bunlardan haberi yoktur. Biz nasıl tasdik edelim?*”⁵⁸ sorusunu gündeme getirerek din-bilim uyumsuzluğuna atıfta bulunanlara, “*Ulûm-ı müsbetenin, fennin bilmediği daha neler var?*”⁵⁹ sorusuyla cevap vermiştir. Bu soru, aslında bilimsellik adı altında bilimin hakikatlerine uymayan kişilere sorulmuş bir sorudur. Çünkü bilimin temel gayesi hakikatleri aramaktır.⁶⁰ Bu arayış da bir süreç dahilinde olabileceği için hali hazırda bilimin bildikleri bilmediklerinin yanında hiçbir şeydir diyerek çelişkiye düşülmemesi gerektiğini vurgulamıştır.⁶¹

Yüksekokulu Elektronik Dergisi 3/3 (2010), 161-163

52 Tehânevî, “Cin”, 583.

53 Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Tis'ü resâ'il*, (Kahire: Dâru'l-Arab, t.y.), 90.

54 Tehânevî, “Cin”, 583.

55 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 8/110.

56 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u ş-şâhih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırûnâsır, (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Salât”, 75.

57 Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2019), 2/334.

58 Naim, *Tecdîd-i Sarîh*, 2/334.

59 Naim, *Tecdîd-i Sarîh*, 2/334.

60 Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2003), 78.

61 Naim, *Tecdîd-i Sarîh*, 2/334.

Ahmed Naim, tutarsızlık sorgulamasını devam ettirerek bu sefer de bilim ve fennin kabul ettiklerini kabul, sükût ettiği konularda da susarım diyen âlim tavırlı kişiler olarak ifade ettiklerini de şu soruyla eleştirmiştir: “Acaba fennin sâkit olduğu şeylere itikad etmek, nâtik olduğu şeylere itikadı ihlâl mi ediyor ki, hükm-i tasdiki vermekten tehâşi ediliyor?” Bu şekilde sükût, inanç boyutuyla tasdik etmeye mâni olacağı için asıl itibarıyla Rasûlullâh'ı yalanlama yolu seçilmiş olur. Bilimin kabul ya da reddetmediği bir hususta, Rasûlullâh'ın haber verdiği sahih bilginin aslı neden araştırılmıyor? Oysa bilimsel gayenin gereği olarak hakikati arama adına araştırma yapılırsa doğru yol bulunur demiştir.⁶² Tarih boyunca, birçok önemli bilim insanı, inançları ile bilimsel çalışmalarını birleştirerek önemli keşifler yapmışlardır.⁶³

Ahmed Naim, bu çelişiklere dikkat çektikten sonra Amerika ve Avrupa'da metafizik varlıklarla ilgili yapılan araştırmalarda elde edilen çok önemli yeni delillerin zihinleri meşgul ettiğini ifade etmiştir. Bu hususu, örneklerle geniş bir şekilde izah etmiştir.⁶⁴ Böylece bilimsel gelişmeler sonucu ortaya çıkan verileri, cinlerin varlığıyla irtibatlandırmıştır. Bunu da bilimselliği temel referans kabul edenlere karşı bir delil olarak kullanmıştır.

Terminolojiye büyük bir önem veren Ahmed Naim, öncelikle ilgili alandaki terimlerin tam karşılığını bulmaya çalışmıştır.⁶⁵ Cincilik ve hüddâmcılık kavramlarına karşılık Batı'da kullanılan “*metapsişik (metapsychique)*”⁶⁶ ismini tercih etmiştir. Şaşırtıcı olayların çok ciddi olarak araştırıldığı bu sahada hileci ve aldatıcı olmayan bilimsel verilere taassup derecesinde bağlı maddeci kişileri bile hayrete düşüren sonuçlara ulaşıldığını ifade etmiş, bu sonuçların tetkik ve araştırmaları daha da arttırdığını söylemiştir.⁶⁷

Ahmed Naim, öncelikle metapsişik'in; telekinezi (telekinesie),⁶⁸ ektooplazm (ectoplasme),⁶⁹ tecessüd (materialisation) şeklinde kısımlara ayrıldığını ifade etmiş ve genel mahiyetlerini vurgulamıştır. Alışılan tabii olaylara benzemeyen ve bilimsel sahanın kapsamına girmemekle beraber, göz ardı edilmeyecek boyutta önem arz eden olayların incelendiğini belirtmiştir. Ayrıca sahanın içine girildikçe bugünkü ilmî nazariyeleri altüst edebilecek sonuçların olabileceğine dikkat çekmiş⁷⁰ ve bilim felsefesi bağlamında bir değerlendirme

62 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/334.

63 Bilim yapabilmek için inançlara, önyargılara, ön kabullere, dünya görüşüne ihtiyaç olduğunu savunan Kuhn, bu metafizik öğelerin sanılanın aksine bilişimsel etkinliğe olumlu katkılar yaptığını savunur. Çünkü ön yargı ve dünya görüşü, bilim adamına nelerin problem olacağını nelerin olmayacağını söyler. Tıpkı “Dünya evrenin merkezindedir” ön kabulünün ve inancının, astronomlara, fizikçilere yüzyıllarca nelerin problem olacağını nelerin olamayacağını söylediği gibi. Geniş bilgi için bk. Eyüp Erdoğan, *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011), 43.

64 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/334.

65 Kurtuluş Öztürk, “*Babanzade Ahmed Naim*”, *Türkiye'nin Birikimleri-I*, ed. Hüseyin Türkan - Hamdi Çilingir, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2013), 37.

66 Metapsişik: Charles Richet tarafından kullanılan bu kavram, ruhsal olayların ötesi olarak tanımlanır. Bilimsel metotlarla açıklanması mümkün olmayan bütün olaylara metapsişik veya parapsikoloji denmektedir. Metapsişik, mutad olmayan ruhsal olayları inceler. Kendine özgü metot ve araştırma teknikleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Arıkdal, *Terimler Sözlüğü*, 102.

67 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/334.

68 Telekinezi: Bilinen mekanik kuvvetlerden farklı bir kuvvet olup, belli şartlar içerisinde uzaktan dokunmadan eşya ve insan üzerinde etki gösterir. Geniş bilgi için bk. Arıkdal, *Terimler Sözlüğü*, 102.

69 Ektooplazm: Trans haline girmiş medyumların vücutlarından, özellikle ağız, burun, kulak gibi organlarından çıktığı, havada yayıldığı, bazen gözle görülebildiği ve elle dokunulabildiği ileri sürülen şekilsiz (amorfo) süptil maddelere verilen addır. Geniş bilgi için bk. Arıkdal, *Terimler Sözlüğü*, 58.

70 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/334.

yapmıştır.

Ahmed Naim, *telekinezinin*; yer çekimi, ısı ve elektrik gibi bilinen tabii kuvvetlerin etkisi olmadan bir cismin kendiliğinden hareketlenmesi olarak tanımlandığını ifade etmiştir. Ayrıca beş duyu dışında özel bir sezgiye sahibi olan Medyumlar⁷¹ aracılığıyla, sandalyeler ve oda içerisindeki diğer ağır eşyaların insan teması olmaksızın yerlerinden oynadığı, yerçekimi kuvvetine aykırı olarak havada yükselip dolaştığı ve bu olağanüstü hareketlerin hazır bulunanların isteklerine yanıt verdiği gözlemlenmiştir. Bu durum, akıl sahibi bedensiz bir varlığın olduğunu düşündürmektedir demıştır.⁷²

Ektoplazmı birtakım medyumların farklı organlarından sızan ve karanlıkta köpük suretinde görünebilen akıcı bir şeyin ismi olduğunu belirten Ahmed Naim “*Bu köpükler, fotoğraf levhası üzerine yansıma bıraktığı gibi bazen de insana vesaireye benzer hayat sahibi bir kişi suretine bile girebiliyor. Bu da “teccüd’ yani cisimleşmedir. İngiltere’nin en büyük fizik ve astronomi bilim insanından olan Kroks’un (Krookes) (ö. 1919) bu sahadaki araştırmalarından bahseden bir kitapta “keti king” isminde “akıcı kişi” hakkında geniş bilgi bulunur*”⁷³ şeklinde açıklama yapmıştır. Bu açıklamanın peşinden de “*Keti King*”ın birçok fotoğrafını gördüğünü ve bunların masal olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca bu tecrübesini fiziki aletlerle gerçekleştiren Kroks, araştırmasının sonucunu İngiliz Yüksek Krallık Heyetine haber verdiğinde; “*Aldanmıştır, gözü bağlanmış (fascine)dir*” diyen inkarcılara hitaben: “*Haydi benim aldanmış olduğumu, gözümün bağlanmış olduğunu teslim edeyim. Ya şu fizik âlâtının da aldanmış, gözü bağlanmış olduğunu nasıl teslim edeyim?*” demıştır.⁷⁴

Ahmed Naim, görünmeyen varlıkların laboratuvar ortamında tespitiyle ilgili ilmî çalışmaların henüz başlangıç seviyesinde olduğunu, Avrupa ve Amerika’da kurulan çeşitli kurumların çok ciddi araştırmaların ve yayınların olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu araştırma cemiyetlerine katılanların çoğunun üst düzey araştırmacı olması, özellikle de Birmingham Darülfünunu Emiri Sir Oliver Lodge⁷⁵(1851-1940) ile Charles Richet⁷⁶ (1850-1935) ve Lazareff gibi isimlerin fiziki alem dışında ruhlar aleminde ilmî arayışta olmaları bu işe

71 Medyum: Bedensiz varlıklarla ruhsal bağlantı kurup insanlarla ruhlar arasında iletişim yapılabilmesini sağlayan, hassas yapılı özel yeteneklere sahip kimselerdir. Fiziki ve Zihni medyumluk olarak iki kısma ayrılır. Medyumluk her devirde ve her toplumda gizli ya da aşikâr olarak bulunmuştur. Medyumlar idareci ruhsal planların tekamülü için vasita olarak görevli kimselerdir. Geniş bilgi için bk. Arıkdal, *Terimler Sözlüğü*, 100.

72 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/334.

73 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/335.

74 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/335.

75 Sir Oliver Joseph Lodge, (1851-1940), radyonun geliştirilmesinde yer alan ve radyo için önemli patentlerin sahibi olan bir İngiliz fizikçi ve yazardır. Elektromanyetik radyasyonu Hertz’in ispatından bağımsız olarak tanımladı ve 1894 Kraliyet Enstitüsü derslerinde “Hertz’in Çalışması ve Bazı Halefleri” Lodge, “koherer” adını verdiği eski bir radyo dalgası detektörü gösterdi. 1898’de Amerika Birleşik Devletleri Patent Ofisi tarafından “sintonik” (veya ayar) patenti ile ödüllendirildi. Lodge, 1900’den 1920’ye kadar Birmingham Üniversitesi’nin Müdürlüğünü yapmıştır. Geniş bilgi için bk. *Britannica*, “Sir Oliver Joseph Lodge” (Erişim 15 Ağustos 2023).

76 Charles Robert Richet (1850-1935), Fransız fizyoloji bilgini, bakteriyolog, psikolog, patoloğ, tıp istatistikçisi, metapsişikçi, filozof, sosyolog, şair, roman ve oyun yazarı. Charles Richet psikik deneylere istatistiksel yöntemi ilk kez uygulayan kişi olmuştur. İnsandaki normal psikik halleri aşan duyular-dışı yetenekleri ifade etmek üzere, metapsişik terimini de yine ilk kez Charles Richet kullanmıştır. Bilimsel dergilerdeki makalelerinin yanı sıra birçok kitap yazmıştır. Geniş bilgi için bk. *Wikipedia*, “Charles Richet” (Erişim 15 Ağustos 2023.)

verilen ehemmiyeti göstermektedir demiştir.⁷⁷

Ahmed Naim, bu hususta Avrupa ve Amerika'da yapılan çalışmalar hakkında önemli bilgiler vermiş ve metafizik özelliğe sahip cinler ve meleklerin varlığına inanmak için bu araştırma sonuçlarına ihtiyaç duymadıklarını ifade etmiştir. Ayrıca henüz yeni olan bu araştırmaların, ilim ifade etmeyen farazi ve zannî bir veri olduğu için de ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ve bu hususta güven duyulacak bilgilerin ise bu çeşit varlıkları bizzat gören, bunlar hakkında aldığı vahiyle bilgi sahibi olan Rasûlullâh'tan gelen bilgilerin olduğunu belirtmiştir. Son olarak da bu alıntıları ne için yaptığını da şu şekilde ifade etmiştir:

“Avrupalı ve Amerikalı erbâb-ı ulûmdan bahsedişimiz -onların bu babdaki fikir ve nazarları bize uysun uymasın- yalnız münkir-i vahy olanlara sâha-i mâlûmatlarının henüz pek dar olduğunu, hakikatleri kendilerince meçhul olan her şeyi uluorta bilâteemmül inkâra kalkışmanın hakikat namına tehlikeli ve ilim namına küfür ve ilhâd olduğunu anlatmak içindir.”⁷⁸

2.2. Mi'rac Hadisesi ve Bilimsellik

Ahmed Naim, Mi'rac ve İsrâ'yı şu şekilde tarif etmiştir:

“Mi'râc, Rasûlullâh'ın Allah'ın sahip olduğu ve hükmettiği, görünen ve görünmeyen âlemlerdeki acayiplikleri müşahede etmesi ve büyük yaratılışın sırlarını kendisine has tam bir ilimle vakıf olması için Allah'tan gelen davetle geceleyin ilk semaya çıkmasıdır. İsrâ ise geceleyin Mekke-i Mükerreme'den Burak bineğiyle kendisine ilahi âyetlerin gösterilmesi için Mescid-i Aksâ'ya seyahat ettirilmeleri demektir”⁷⁹

Ahmed Naim, konuyla ilgili 227. hadisin⁸⁰ mi'racı ve beş vakit namazın farzietini beyan eden en mühim ve sahih haberlerden olduğunu belirtmiş ve bu hususta mevcut tartışmaların özetini şu şekilde sunmuştur: “Daha sonra da selef ve halef âlimlerinin çoğuna göre İsrâ'nın ruh ve bedenle yapıldığını, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya kadar olan gece yürüyüşünün Kur'an ile sabit olmasından dolayı inkâr edenlerin kafir olacağını”⁸¹

İsrâ ve mi'rac mucizesinin içinden çıkılmaz problemler içerdiğini iddia edenlerin her zaman bulunduğunu belirten Ahmed Naim, “zayıf imanlı ve imandan mahrum olanların bu gibi rivâyetleri yalanlamalarının garipsenecek bir durum olmadığını ayrıca bunlar, Allah'ın varlığını kabul etseler de zihinlerinin, Allah'ın kudretini ve neleri yaratacağını almadığını” ifade etmiştir. Bu noktada sözü “maddî ölçülerle ölçülmeyen şeyler yok hükmündedir” diyen materyalist düşünceye getirmiştir. Materyalistlerin bu olayı inkâr etmelerini gerektirecek klîf bir delillerinin bulunmadığını belirtmiş ve bu maddî alemin kanunlarını da hakıyla bilmediklerini söyleyerek çelişkilerine dikkat çekmiştir.⁸²

Ahmed Naim, bu girişten sonra konuyu mantık ve kelim kavramlarıyla tartışmaya aç-

77 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/335.

78 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/336.

79 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/232.

80 Buhârî, “İlim”, 6.

81 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/232.

82 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/233.

rak, telâzüm⁸³ ilişkisi bağlamında şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Nice muhal bilinen şeylerin gerçekliği ve imkansızlığı ile ilgili hükümler, araştırma, tecrübe ve keşif sonucu cehalet ve aptallık olarak kabul edilegelmiştir.⁸⁴ Bu gibi kimselerin en büyük yanılması ise “hudûd-ı imkân ve zarureti” tayin edememeleridir. Bunlar, tabiat kanunlarının düzenli olmasına, bildikleri ve tecrübe ettikleri hiçbir tabiat olayının seyirinde bir değişikliğe rastlamadıklarına bakıp, bu işlerin ve kanunların ezeli ve ebedi olarak mutlak olduğuna, aksinin ise muhal olduğuna hükmetmişlerdir. Oysa bütün işler ve olaylar, dikkatli bir şekilde araştırılmadan böyle bir çıkarımda bulunmak aklen geçerli değildir. Bunlar arasında gereklilik ilişkisi⁸⁵ batıl olduğuna göre gerektiren zorunlu hüküm de geçersizdir.”⁸⁶ Bu mantıksal çıkarımdan sonra Ahmed Naim şöyle devam etmiştir: “Görünen, tecrübe edilen ve sebepler zincirinin etkisiyle oluşan tabiat kanunlarının değişmemesi bir boyutuyla gereklidir. Ancak bu gereklilik ilahi onay bağlamında bir gerekliliktir. İşin içerisine ilahi irade ve kudret girdiği zaman, bunların her zaman ve mekânda değişmesi mümkündür. Bunu engelleyen hiçbir aklı engel de yoktur. Bu çerçevede ‘Allah’ın kanununda bir değişiklik bulamazsın⁸⁷ ve ‘Allah’ın yasalarında asla bir sapma da bulamazsın⁸⁸ âyetlerinde ifade edilen tebdil ve tahvilin görünmemesi, hakikatte muhal olması anlamına gelmez.”⁸⁹

Ahmed Naim, tabiat kanunlarıyla ilgili teorilerden bahsederken, bilimsel olarak tek bir görüşün olmadığını, aksine teoriler arasında tercihler ve önceliklerin bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim meşhur filozof Émile Boutroux⁹⁰(1849-1921), tabiat kanunlarındaki zorunluluğu reddetmiş ve Ahmed Naim’in ‘henüz benzeri gelmeyen’ şeklinde övdüğü Henrie Poincaré⁹¹ (1854-1912) de “bilim insanların hakikat olarak kabul ettikleri bilimsel teorilerin, karşı

83 Sözlükte “gerekmek; gerektirmek” anlamındaki lüzüm kökünden türeyen telâzüm mantıkta “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” manasına gelmektedir. Buna göre bir şey başka bir şeyi zorunlu biçimde çağrıştırıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzum, bu iki şeyden gerektirene melzûm, gerekli olana lâzım denir. (Ömer Türker, “Telâzüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/394.) Meselâ, doğan güneşin varlığı gündüzün varlığını gerekli kılar. Birincinin gerektirmesi diğerinin gerekliliğini ortaya çıkarır. Gerekliliğin bütün varlıklarda bulunması doğru olmaz. Mesela, insanın konuşması merkebin anırması arasında zorunlu bir gereklilik yoktur. Geniş bilgi için bk. Tehânevî, “Cin”, 2/1405-1406.

84 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/233.

85 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/233.

86 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/233.

87 el-Feth 48/23.

88 Fâtır 35/43.

89 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/233.

90 Emile Boutroux (1845-1921), Bergson ve Blondel’in hocası olan Boutroux’nun temel eseri Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında (De La Contingence Des Lois De La Nature)’dır. Filozof, metafizik alanında radikal bir olumsuzluk ve belirsizlik anlayışı geliştirmiş ve doğada zorunluluğun yalnızca görünüşte var olduğunu öne sürmüştür. Nitelik görüşünün niceliği temele alan görüşe baskın çıkması gerektiğini, amaçlılığın mekanik hareketin üstünde olduğunu, neden-sonuç bağlantılarının ötesinde ise olumsuzluk ve ilerlemenin bulunduğunu öne süren Boutroux, Maine de Biran’ın da etkisiyle dinî tecrübenin psikolojik ve sosyolojik bir yaklaşımla ele alınmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Geniş bilgi için bk. Zekeriyya Uludağ, “Determinizm ve Zorunsuzluk”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1, (Haziran 1993), 257-272.

91 Fransız bilim insanı Jules Henri Poincaré 1854-1912 yılları arasında yaşamış, matematik ve kuramsal fizik alanında çeşitli keşifleriyle ön plana çıkmış, birden fazla alanda ihtisas sahibi olması ve aynı zamanda bu alanlara önemli katkılarda bulunmuş olması sebebiyle son bilge ya da polimat olarak anılan bir düşünürdür (Heinzmann and Stump, 2022). Poincaré matematik, mantık ve deney bilimleri olmak üzere bilimsel etkinlik, bilimsel kuramlar ve bilimin yapısı üzerine söyledikleri ile bilim felsefesi alanında da önemli bir yere sahiptir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Sarı, “Henri Poincaré’in Bilim Anlayışı Çerçevesinde Bilimin Yapısı ve Değerine Yönelik Görüşleri”, *tabula rasa Felsefe & Teoloji dergisi* 39 (Aralık 2022), 7-18.

teorilerden daha öncelikli ve akla daha uygun olduğu için kabul edildiğini, yoksa bu teorilerin şüphesiz bir kesinlik taşımadığını ve karşıt teorilerin imkânsız olduğunu göstermediğini⁹² belirterek, bilimselliğin tek bir kesinlik üzere olmadığına dikkat çekmiştir. Bilim, eski atom teorisini reddederek yeni atom teorisini desteklemiştir. Yeni teoriler, açıklamaları ve tatmin edicilikleri nedeniyle tercih edilmişlerdir. Bu sebeple, teorilerin açıklama kabiliyeti ve başarısı bağlamında değışmesi de bilimsel ilerleme olarak değerlendirilebilir.⁹³

Kavramlara özel bir önem atfeden Ahmed Naim, çağdaş ilimlerin özetini ihtiva ettiği düşünüşü *Yeni Larousse Ansiklopedisi*'nden bir alıntı yaparak mümkün ve vacip kavramlarının tarifini şu şekilde sunmuştur: “Mümkün, tecrübe ve tecrübeden sonra bilinen, vacip ise her gün tecrübe edilmeden bilinen şeylerdir. Bu tanıma göre müspet ilimler, duyulara ve tecrübeye dayanmayan beşerî bilgileri ilimden saymadıkları için, konuları sadece mümkün olan şeyler demektir. Bu ilim erbabı, zaman ve mekân sınırları içerisindeki sebepler ve etkileşimde görülen düzene bakarak aradaki ilişkinin zaruri ve vacip olduğunu kabul etmişlerdir ki bu sonuç burhân-ı aklıye dayalı olmayıp nefse hoş gelen bir zandan ibarettir”⁹⁴ Ahmed Naim, bu şekilde bir eleştiriyse, bilim felsefesi bağlamında çağdaş ilimlerin sınırlılıklarına dikkat çekmiştir.

Ahmed Naim, kavramsal ve bilimsel atıflardan sonra fen bilimleri, felsefe ve ilahiyat alanlarını karşılaştırarak, fen bilimlerindeki ilerlemelerin felsefe ve ilahiyat alanlarında benzer gelişmelere yol açmasının gerekliliğini savunanlara şöyle cevap vermiştir: “Fenni ilimler sadece deneyimlerini ilim kabul eder. Biz de bunları kabul eder ve sonuçlarından tam olarak istifade ederiz. Ancak kendi asıl sahalardan çıkıp, genel kâinat kanunları hakkında oyalayıcı teoriler ortaya koymaya kalkıştıkları ve “imkân ve vücub”⁹⁵ konularını birbirine karıştırdıkları anda, belki de bizim daha fazla söz sahibi olduğumuz sahaya girmiş olurlar ki bu hususta dediklerini aklımız almadıkça kabul etmeyiz”⁹⁶ diyerek ilimlerin sınırlarına atıfta bulunmuştur.

Ahmed Naim, daha sonra konuyu ilahiyat, metafizik ve mûcize ilişkisi içerisinde ele almış ve “bu inancı destekleyen sayısız deliller olmasına rağmen, aleyhte olabilecek hiçbir ilmî delil bulunmamaktadır. Bu husustaki inkâr ise inat, bilimsellikten uzak ve kişisel görüşten öteye geçmeyen niteliktedir. Görünen ve duyularla algılanan bu alem dışında, metafizik alemde melekler ve cinlerin varlığına inanırız” demiştir. Ayrıca materyalistlerin: “biz bunları görmüyoruz, bilmiyoruz” söylemine karşı da “bir şeyin bilinmemesi, olmaması anlamına gelmez. İsrâ ve mi’rac olayları da bu şekilde gerçekleşen mûcizelerdendir.”⁹⁷ diyerek inanç bağlamında cevap vermiştir.

19. yüzyıldan itibaren, din-bilim ilişkisinin ya da çatışmasının konusunu mûcizelerin

92 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/234.

93 Aydın Sayılı, *Bilim Tarihi*, (İstanbul: Gündoğan yayınları, 2010), 320.

94 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/234.

95 Mantık ve felsefede bir şeyin vücub, imkân ve imtinâ olmak üzere üç halinden söz edildiği gibi bir önermede hüküm kesinlikle bu üç nitelikten birini ifade eder. Vücub zorunlu var olmayı, imtinâ zorunlu yok olmayı belirtirken imkân bu iki zorunluluk arasında tam ortadadır; yani bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir. Bir başka söyleyişle imkân, olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması veya zorunsuzluk anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, “imkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/224-225.

96 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/234.

97 Naim, *Tecdî-i Sarîh*, 2/235.

oluşturduğu söylenebilir.⁹⁸ Mûcizeler, özellikle bilim felsefesi bağlamında tartışılmıştır. Bu çerçevede mûcizelerle ilgili öne çıkan değerlendirmelerden birisi de şöyledir: “Bir mûcize, en basitinden en az bir doğa kanununu ihlal eden bir olay olarak tanımlanırsa, o zaman asla doğal yasaya başvurarak açıklanamazlar. Bununla birlikte, bir olayın mûcize olarak ifade edilebilmesi için bu yasanın gerçek manada değişmeyen bir doğal yasa olması gerekiyor. Mesela, yüzyıllar önce maddenin yok olamayacağı bir doğa kanunu olarak kabul ediliyordu. Dolayısıyla maddenin yok olduğu atom patlaması gibi bir olay, bu kanuna aykırı olduğu için o zaman bir mûcize olarak kabul edilirdi. Ancak daha sonra bilim, maddenin yok olamayacağı yasasını terk ettiği veya değiştirdiği için atomik patlamalar artık doğa yasasını ihlal etmeyecektir. O halde bir mûcize, sadece yürürlükteki yasayı çığneyen bir olay olarak değil de -pekâlâ geçersiz kılınabilir- bir ya da daha fazla gerçek yasayı ihlal eden bir olay olarak görülmelidir. Bir yasanın yanlış olmasına rağmen hala yararlı olduğu fikri de bir gerçekliktir. Mesela, çağdaş fizikte Newton Kanunları yanlış olarak kabul edildiği için yürürlükten kaldırılmıştır. Ancak yine de çeşitli pratik alanlarda kullanılmaktadırlar. O halde bir yasaya yanlış demek tutarsızlık değildir. Bu sebeple mûcizelerin, bilim sistemi içerisinde, sonsuza kadar açıklanamayan doğa yasalarını ihlal eden olaylar olmaları gerekir.”⁹⁹

Mûcizenin izahını ilahiyat bağlamında yapan Gazzâlî, Allah’ın eseri olan evrende determinist bir neden-sonuç ilişkisinin olamayacağını savunmuş ve doğa yasalarının Allah’ın yasaları olduğunu kabul etmiştir. Çünkü evrendeki düzeni yaratan, koyan ve sürdüren Allah’tır. Dolayısıyla Allah, bu düzeni ve yasaları her an değiştirebilir. Nitekim Allah, peygambere yaptırdığı mûcizelerle, bu düzeni değiştirebileceğini göstermiştir.¹⁰⁰

Ahmed Naim, geçmişte ve günümüzde mûcizelere karşı olanların aynı bakış açısına sahip olduğunu belirtmiştir. Ayrıca “Mûcizeleri, ilk Müslümanların tasdik ettikleri gibi tasdik ederiz. Çünkü bugün, henüz uygulamaya dönüşmemiş ve beklenmeyen bir gök olayını haber veren astronomların bilgisini, bilim insanları tasdik etmede hiçbir tereddüt göstermiyorlar”¹⁰¹ diyerek gelen bilgileri tasdik etme hususunda bir mukayesede bulunmuştur. Bu tespit, olayın gerçekleşmesinden ziyade olayı haber verenlere duyulan güveni gösteren bir sonuca işaret etmektedir. Hiç kimse, astronomların gördüklerini biz görmüyoruz diye reddetmez. Bu durum, bilimsel tespitlerde bile bir inancın varlığını göstermektedir.

İsrâ ve mi’rac mûcizesinin gerçekleşmesi sırasında, bir insan bedeninin göklere yükselmesinin “aklın, daha doğrusu insanın tecrübe etmediği bir durumun olması alışılmış bir durum değildir” diyenlere karşı Ahmed Naim, öncelikle yoktan yaratılış konusuna değinerek varlıkların çeşitliliği bağlamında ontolojik bir değerlendirme yapmıştır. Daha sonra da Allah’ın kudreti çerçevesinde sorularla ilahiyat bağlamında bir değerlendirme yapmıştır. Bu temellendirmeden sonra da mûcizelerle diğer olaylar arasındaki tek farkın, birisinin alışılmış diğerinin ise alışılmamış olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ayrıca “bu şekilde Allah’ın kudretine taalluk eden konulardan birisini, tabiat kanunları diyerek tereddüt etmeksizin kabul etmekle diğerini ise alışılmış bir durum değildir diyerek ret ve inkâr etmenin makul bir yönü yoktur”¹⁰²

98 Aydın Işık, “Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması”, *Kelam Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2007), 0-102.

99 Theodore M. Drange, “Science and Miracles”, *infidels* (Erişim 8 Mart 2024).

100 Eyüp Erdoğan, *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları 2011), 84.

101 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/236.

102 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/236.

diyerek mantıksal çelişkiye dikkat çekmiştir.

Ahmed Naim, tartışma konusu olan göklerin varlığı ya da yokluğu konusunda, Kur'an âyetleri ile bilimsel kabullerin ne kadar uyuşup uyuşmadığını, Mahfil dergisinde¹⁰³ yayınlanan "Semâ" adlı makalesinden alıntı yaparak şu şekilde değerlendirmiştir: "Başımızın üstünde bulunan ve gök renginde olan bir şeyin varlığı, insanlığın ilk gününden itibaren şuur sahibi kişiye özgü olarak gözlemlendiği bilinen bir gerçekliktir. Ancak semavi dinler, bu olguyu tasdike ederek, bu kubbenin bir değil yedi tane olduğunu ve ötesinde de kürsî¹⁰⁴ ile arşın¹⁰⁵ olduğunu ifade edince insanlar, bunları da ilk göğün renginde zannetmiştir. Kopernik'ten beri astronomlar, gök denilen bir cismin varlığına ulaşamadığını, yıldızların uzakta ve uzay boşluğunda hareket ettiklerini söylemişlerdir. Göğün bu renginin ise havanın rengi olduğunu birtakım deneylerle ispat etmişlerdir. Ancak astronomların reddettiği sema, halkın mavi olarak zannettiği semadır. Yoksa kutsal kitaplarda olduğu ifade edilen göklerin olmadığına dair ortaya koydukları bir delil yoktur"¹⁰⁶

Lisânü'l-Arab'da "sema" kelimesi, yükseklik manasına gelen (سمو) 'dan türetilmiştir ve alttakine nispetle yüksek olan şeylere isim olarak verilmiştir.¹⁰⁷ Bu çerçevede bulutlara, yağmura hatta yerden yüksek olan bitkilere de yerden yüksek olduğu için bu isim verilmiştir. Bu sebeple bilimsel olarak göğün olmadığını ispatlayan ilmî bir delil bulunmamaktadır.¹⁰⁸

Din ve bilim arasındaki ilişkisi sorunu her zaman güncelliğini korumuştur. Özellikle kültürel etkileşimin arttığı dönemlerde bu sorun, çok boyutlu olarak tartışılmalıdır. Bilimselliğin mutlak hakikat olarak kabul edildiği dönemlerde, dinî metinlerin mevcut bilimsel teoriler bağlamında yorumlanması daha sonraki süreçlerde problem oluşturmuştur. Nitekim Ahmed Naim de bu probleme şu şekilde vurgu yapmıştır: "Batlamyus'un¹⁰⁹ (ö. 168 [?]) astronomi teorisinin hâkim olduğu zamanda, Yunan ilimleriyle yeni tanışmış olan bazı İslâm âlimleri, Kur'an âyetlerini bilimsel verilere uygun yorumlamaya çalışarak yedi semayı, teoride geçtiği üzere yediye tamamlamak için, güneş ve ay ikilisiyle bağımsız olduğu söylenen Zühre, Utarid, Merih, Müşteri ve Zuhâl yıldızları şeklinde yorumlayarak yediye tamamlamaya çalışmışlardır. Teoriye göre, sabit yıldızların bulunduğu yere "kürsî", Batlamyus'un "felek-i atlas" veya "felek-i a'zam" dediğine de "arş" ismini vermişlerdir. Daha sonraki süreçte ise Newton'un (1643-1727) genel yerçekimi kanunu ve Kopernik'in (1473-1543) yeni astronomi teorisini, bin yıllık bilimsellik inancını altüst edince, yedi göğün ne olabileceği hususu Müslümanları hayli düşündürmüştür. Bu bakış, dün olduğu gibi bugünde benzer şekilde devam etmektedir. Nitekim bugün de bazı Müslümanlar, mevcut bilimsel teoriler bağlamında yorumlar yapmaktadırlar. Oysa aranan gökler farklıdır, Kur'an'ın kas-

103 1920 – 1926 tarihleri arasında altmış sekiz sayı yayımlanmıştır. Başlık altında kendini "dinî, ilmî, edebî, içtimâî mecmûa-i İslâmîye" olarak tanımlayan dergide bu konulardan başka tarih, intikâd, fen, felsefe, tasavvuf gibi bölüm başlıkları da bulunmaktadır. Bk. Ali Kahraman, "Mahfil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/333-334.

104 *Kur'an Yolu* (Erişim 3 Mart 2024), el-Bakara 2/255.

105 el-Furkân 25/59; en-Neml 27/26.

106 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/236.

107 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2107.

108 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/237.

109 Batlamyus (ö. 168 [?]) İslâm astronomisi üzerinde önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilginidir. Bk. Cengiz Aydın - Gülseren Aydın, "Batlamyus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/196-199.

tettiği yedi gök ise farklıdır.”¹¹⁰

Ahmed Naim, semâyı meleklerin bulunduğu yer olarak ifade etmiş ve “*meleklerle nasıl iman ediyorsak 'semavata' da keyfiyetini tevil etmeden aynı şekilde iman ederiz*” şeklinde selefi bir bakış ortaya koymuştur. Sonrasında “*semavatın*” yeri hususunda ne uzaydır ne de uzayda bir cisimdir demiştir. Bilim ise metot olarak duyu organlarıyla algılanan ve deneyimlenebilen şeyleri ilim kabul ettiği için, gök vardır diyemez. Çünkü göğün varlığının kabul edilmesi delilsiz bir kabul olacağı için, metodik çelişkiye götürmüş olur.¹¹¹

“Peki ama semâvât var ise nerededir?” sorusuna, astronominin bahsettiği bütün gök cisimlerinin ötesinde olduğu tespitine yer veren Ahmed Naim, “astronomi ilmi, uzayın uzaklığını her ne kadar ulaşılabilir uzaklıkta olduğunu iddia etse de yine sonsuz bir uzaklıktır. Çünkü matematikçilerin sayısal olarak sonsuz dediği kavramla felsefecilerin sonsuzluk kavramı birbirinden farklıdır. Matematikçiler sonsuz derken, insanın aciziyetini gösteren büyük rakamları kastederler ki bu şekliyle sonludur denebilir. Matematiksel sonsuzluk da sayılar yerine konup dört işlem yapılabilir. Bunlar hakikatten sonsuz olsa bile, rakamsal olarak fazlalık ve noksanlık kabul etmeyen bu işlemler hakkında tasavvur imkânı olmaz. Mesela, saniyede 300.000 km süratle ışığı bize ancak yüzbinlerce yılda ulaşacağı düşünülen gök cisimlerinin ötesinde mutlak yokluğun olduğunun aklî ve tecrübî delili yoktur.”¹¹²

Ahmed Naim, bilimsel teoriler bağlamında nasların tevil edilmesi eleştirisine şöyle devam etmiştir: “Özellikle bazı âlimlerin *Batlamyus'un* görüşüne yakınlaştırmak için bazı âyet¹¹³ ve hadisleri¹¹⁴ ihmal edecek kadar müsamahakâr davranmaları şaşılacak bir durumdur. Bu teville göre kürsî, “*felek-i sevâbit*”, arş ise “*felek-i atlasır*.”¹¹⁵ Oysa bu tevil, dünya semasının yıldızlarını değil de kürsînin süslenmesi olarak anlaşılmasını zorunlu kılar. Bu sorunu hal etmek için de bu sefer *Batlamyus'un* kabul ettiği yıldızların şeffaflığı görüşünü kabul etmek zorunda kalmışlardır. Böylece yanlış bir tevil, yeniden yanlış teviller zinciri oluşturmuştur. Nasları tevil ede ede nassın zahirinden ne kalabileceği de dikkate alınması gereken bir husustur.”¹¹⁶

Bütün bu değerlendirmeden sonra Ahmed Naim, okuyucunun dikkatini şu noktaya çekmiştir: “Kur'an'ın temel gayesi, insanların akıl ve tecrübeyle keşfedeceği tabiat hakikatlerini öğretmek değildir. Bazen tabii ilimler ve astronomi konularına giren şeylerden bahsetmesi sadece Allah'ın kudretini, akıl sahiplerine göstermek için uyarı niteliğindedir. Bilakis yıldızların yerin etrafında veya yerin kendi etrafında dönmesini öğretmek değildir. Bir mümin için *Batlamyus* teorisinin varlığı ile *Kopernik* teorisinin ispatlı olarak kabul edilmesi arasında fark yoktur. Çünkü her iki maddî ölçünün Allah'a nispeti birdir. Fen bilimlerine va-

110 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/238.

111 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/237.

112 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/237.

113 es-Sâffât 37/6; el-Bakara 2/255.

114 “Yâ Ebû Zer! Yedi kat gök ile yedi kat yer kürsiye nispeten bir çölün ortasına atılmış bir kapı veya yüzük halkasından fazla bir şey değildir. Arşın kürsiye nazaran büyüklüğü, o çölün o halkaya nazaran büyüklüğü derecesindedir. Geniş bilgi için bk. Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *el-Akide-tu't-Tahâviyye şerh ve ta'lik*, (Riyad: Mektebetu'l-Mearif, 2001), 51.

115 Atabey Kılıç, “Yazarı Bilinmeyen Dînî-Tasavvufî Bir Eser: Hakikat-i Muhammediyye”, *Türklük Bilimi Araştırmaları* 20 (Mart 2006), 125-139.

116 Naim, *Tecrid-i Sarîh*, 2/239.

kıf olan bir müminin imanını sarsacak tek şey, nasların bilinen ve kesinlik ifade eden apaçık delillere ters olmasıdır. Oysa sahih olarak gelen naslarda böyle bir çelişki bulunmamaktadır. Bilim ve fennin, teoriden çıkıp kesinlik kazanmış hiçbir tabii yasında, naslara zıtlık teşkil eden bir yönü olmadığı gibi, vicdan ve inançta şüphe uyandıracak bir sonucu da olmamıştır. Kur'an'ın hiçbir dönemin hakikatlerine ters düşmemesi, onun mucizevi yönlerinden birisidir. Biraz düşünüldüğünde, naslara aykırı gibi görünen bilimsel inançlar ya apaçık batıldır ya da henüz kanıtlanmamış bir teoridir. Sonuç olarak nasları bilimsel teorilere göre tevill etmektense bunlara iman edip, ters olan teori ve varsayımların bir gün yanlış çıkacağını beklemek daha doğrudur"¹¹⁷ Bu analiz, diyerek bilime bakış nasıl olmalıdır sorusuna cevap niteliğinde bir değerlendirme yapmıştır.

Ahmed Naim, isrâ ve mi'rac hadisesiyle ilgili gelen rivâyetleri Mekke'nin coğrafi konumu ve astronomi verileriyle oluşturulan takvimlere göre şöyle değerlendirmiştir: "Mekke'nin coğrafi konumu 21° 29' kuzey enlemi ve yengeç dönencesinin yaklaşık iki derece güneyinde bulunur.¹¹⁸ Dolayısıyla iki meridyen arasındaki bütün beldelerde senenin iki gününde güneş tam olarak baş tarafa gelir ve günün yarısında fey-i zevâl"¹¹⁹ sıfırdır. Bu durum Mekke'de rûmî takvime göre mayısın yirmi beşi ile sonu, diğeri de temmuzun onu ile yirmisi arasında olmak üzere iki kere oluşur. Astronomiye dayalı bu hesap, beş vakit namazın farz olduğu isrâ gecesindeki mi'racın yaz mevsiminde ve belirtilen günlerde vuku bulduğunu ispat ettiği gibi sene ve ayını da bir dereceye kadar tespit edebilir."¹²⁰ Ahmed Naim, rivâyetlerden kaynaklı birçok problemin astronomik verilerle, bu şekilde giderileceğini farklı örneklerde de göstermiştir. Daha önce ifade ettiği, kesinleşmiş bilimsel verilerin İslâm'a asla aykırı olmayacağı görüşünü verdiği bu örnekte de göstermiştir.

Mi'racın gerçekleştiği vakitle ilgili olarak çoğunluğun kabul ettiği görüş, hicretten bir sene önce ya da bir sene beş ay önce şeklindedir. İbn Abdülber'in (ö. 777/1375) nakline göre yıl belirlenmeden Recep ayında ya da hicretten on sekiz ay önce, hicretten bir sene üç ay önce, hicretten üç sene önce ve elçilikten beş sene sonra şeklinde ihtilaf edilmiştir.¹²¹ Ahmet Naim bütün bu rivâyetleri değerlendirdikten sonra şu sonuca varmıştır:

"1. İsrâ ve mi'rac yazın en uzun günlerinden birinde vâki olmuştur.

2. Mi'rac-ı şerif milâdın ya 621 veya 620 senesinde vâki olmuştur.

3. Mi'rac bir pazartesi gününün gecesinde vâki olmuştur.

4. Buna nazaran ya 621 senesi Mayısın 25'i ile Temmuzun 13. veya 620 senesi Mayısın 26'sı ile Temmuzun 14. günlerinden birinde olmuştur.

5. 621 senesi Temmuzun 13'ünde ve kable'l-hicre ikinci sene Zilhiccesinin üçüncü

117 Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, 2/239.

118 Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 1/95.

119 Güneşin tam tepe noktasına gelip kısa bir süre için gölgelerin kısalmaya uzamasının durduğu vakte "vakt-i zevâl", cisimlerin bu vakitte yere düşen gölgesine de "fey-i zevâl" denir. Geniş bilgi için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Vakit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/488-491.

120 Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, 2/381.

121 Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi serhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 17/28.

haftasında vuku bulmuş olması ihtimali diğerlerinden kavidir.”¹²²

Sonuç

Toplumsal değişimin çok boyutlu gerçekleştiği Cumhuriyet Dönemi'nde *Tecrîd-i Sarîh*'i tercüme ve şerh eden müelliflerden biri olan Ahmed Naim, dinî ilimlerde yetkin, Batı felsefesine hâkim ve Fransızca'yı çok iyi bilen bir kişilik olarak öne çıkmıştır. Onun bu özelliği, hadisleri interdisipliner bir bakışla yorumlamasına sebep olmuştur.

Ahmed Naim, öncelikle cinlerin varlığı ve mi'racın gerçekleşmesinin Kur'an ve Hz. Peygamber'in bildirmesiyle kesinlik kazandığını, bunların inkârının küfür olduğunu belirtmiştir. Bilimsellik adı altında metafizik varlıklara inanmayan materyalist ve pozitivist anlayışı reddetmiş ve bilimin henüz birçok şeyi keşfedemediğini hatırlatmıştır. Ona göre, bilimin gayesi hakikatleri aramak olduğu için bilimin görevi, dinin haber verdiği bilgiyi inkâr etmek değil, aslını araştırmaktır. Terminolojiye çok önem veren Ahmed Naim, Batı'da 'cincilik' kavramını en doğru şekilde karşılayan kavramın 'metapsişik' olduğunu belirtmiştir. Nitekim Amerika ve Avrupa'da metafizik varlıklarla ilgili ciddi araştırmalar yapıldığına işaret etmiş ve alanında meşhur bilim adamlarının laboratuvar ortamında yaptığı bu araştırma sonuçlarının, mevcut bilimsel paradigmada önemli değişimlere sebep olabileceğini vurgulamıştır. Örneğin, İngiltere'nin en büyük fizik ve astronomi bilim insanı Kroks, Laboratuvar ortamında görünmeyen varlığın fotoğrafını çekmiş, literatüre “keti king” yani “akıcı kişi” olarak geçmiştir. Benzer araştırmaların artması, bilim ve metafizik ilişkisinde yeni bir bakış oluşturmuştur.

Ahmed Naim'in İsrâ ve mi'racın ruh ve bedenle yapıldığına dair genel kabule atıfta bulunması geleneğe bağlılığını; meseleyi ilahiyat, bilim, mantık ve kelam bağlamında ele alması da bütüncül bakışını göstermektedir. Bu husustaki problemi, dinî mucizelerin inkârı olarak ortaya koymuştur. Ona göre, herhangi bir aklî delile dayanmayan materyalist ve pozitivistlerin en büyük yanılması, tabiatla ilgili mutlak determinizm ve değişmezlik anlayışıdır. Bilimsel teoriler, mutlak kesinliği ifade etmediği için bilim insanları, daha öncelikli ve akla uygun olan teorileri tercih etmişlerdir. Nitekim daha önce değişmez olarak kabul edilen atom teorisi değişmiş ve yerini yeni atom teorisine bırakmıştır. Boutrouf ve Henri Poincare gibi filozofların, tabiat kanunlarındaki zorunluluğu reddetmeleri, bilimsel teorilerin kesinlik iddiasını sorgulamaları, Ahmed Naim'in savunduğu bilimsel teorilerle kesinleşmiş bilimsel bilginin farklı olduğu düşüncesini desteklemektedir. O, bu düşüncesini yani kesinleşmiş bilimsel bilgiyi, Mi'racın gerçekleştiği vakit tespitinde astronomik verileri kullanarak ortaya koymuştur.

İsrâ ve Mi'rac mucizelerinin bilimsel bilgiyle çelişmediğini aksine inanç perspektifinde mantıklı ve tutarlı olduğunu belirten Ahmed Naim, bilim insanlarının gelecekte gerçekleşecek gök olaylarını haber veren astronomlara tereddüt etmeden inanmalarını örnek göstererek, bilimsel tespitlerde de inanca dayalı bir kabulün olduğunu vurgulamıştır.

Ahmed Naim, din ve bilim ilişkisi probleminin kültürel etkileşimle daha da arttığını belirtmiştir. Bilimselliğin mutlak hakikat olarak kabul edildiği dönemlerde dinî metinlerin mevcut bilimsel teorilere göre yorumlanması, zamanla sorunlar oluşturmuştur. Batlam-

122 Naim, *Tecrîd-i Sarîh*, 2/382.

yus'un astronomi teorisinin hâkim olduğu dönemde bazı İslam âlimleri, Kur'an ayetlerini bu teoriye göre yorumlamıştır. Yeni teoriler, eski bilimsel inançlarını altüst edince yedi göğün ne anlama geldiği konusu, Müslümanlar arasında kafa karışıklığına sebep olmuştur. Günümüzde de bazı Müslümanların mevcut bilimsel teoriler doğrultusunda dinî metinleri yorumladığını ifade eden Ahmed Naim, Kur'an'ın kastettiği göklerin bilimsel teorilerden farklı olabileceğini vurgulamıştır. Dinî metinlerin, bilimsel teorilere dayanmadan kendi bağlamında anlaşılması gerekmektedir. Kur'an'ın temel gayesi, insanların akıl ve tecrübeyle keşfedeceği tabiat hakikatlerini öğretmek değildir. Bazen bu şeylerden bahsetmesinin gayesi, Allah'ın kudretini akıl sahiplerine göstermektir. Ancak bilim ve fennin kesinlik kazanmış hiçbir tabii yasında naslara zıtlık görülmemiştir.

Ahmed Naim, gelenekten bağıni koparmadan kesinleşmiş bilimsel verileri hadis yorumculuğunda kullanmış ve rivayetlerden kaynaklı çözülmeyen birçok sorunun bu verilerle çözülebileceğini savunmuştur. Bu bağlamda çağdaş hadis yorumculuğuna önemli bir katkı sağlamıştır. Ahmed Naim'in bu metodunun hem interdisipliner çalışmalara hem de rivayetlerden kaynaklı çözülemeyen sorunları ele alacak yeni çalışmalara vesile olacağı düşünülmektedir.

Extended Abstract

Social change and the needs arising from this change have been effective in the interpretation of religious texts. Therefore, the interpretation of hadiths in the context of scientific and technological developments, which are among the factors of social change, has maintained its topicality in every period. Especially in the last two centuries, scientific and technological developments have come to the fore as a significant factor in hadith interpretation. In the Republican Era, when social change was experienced in many dimensions, a change centered on "Westernism" took place. As a result of this change, a gap emerged in the religious sphere and an anti-Islamic discourse began to develop under the name of scientificism. In order to fill this gap in religious life, the "Qur'an and Hadith Translation Project" was launched. Regarding Hadith, it was decided to translate and comment on the *Tajrîd-i Sarîh* written by Zebidî. Ahmed Naim, one of the authors who translated and commented on *Tajrîd-i Sarîh*, was a scholar who was well versed in both religious sciences and Western philosophy. For this reason, he interpreted many issues in the context of scientific and technological developments.

In this article, the hadiths interpreted by Ahmed Naim on the metaphysical issues of "jinn" and "mi'raj" are analyzed. This study aims to reveal Ahmed Naim's philosophical approach to the relationship between religion and science, his responses to those who opposed Islam under the name of scientificism, the scientific examples he used, and how he interpreted the social change in the Republican Era. It also aims to draw attention to the interdisciplinary approach of Ahmed Naim, who was an expert in different disciplines, and his dynamic hadith interpretation in parallel with social change.

Studies on the translation and commentary of *Tajrîd-i Sarîh* have generally focused on the commentary method, the sources used, the translation methods, the commentators' commentary and some of their views. However, no interdisciplinary study has been found

in terms of content analysis. While scientific and technological developments are recognized as one of the main factors of social change, they have also been seen to be effective in the interpretation of religious texts. This interaction necessitated an interdisciplinary approach to the subject. In this framework, the definition, nature and historical course of scientific and technological developments are examined in general terms, and the definition of jinns as metaphysical beings in religious literature, their perception in the historical process and their exclusion from scientificity with modern science are evaluated.

In his interpretation of the hadith on jinns, Ahmed Naim criticizes the materialist and positivist viewpoint that denies metaphysical beings and draws attention to the realities and limitations that science has yet to uncover. He emphasized that science is not denial, but the search for truths. Studies conducted in America and Europe have revealed results that can be associated with the existence of jinns. Attaching importance to terminology, Ahmed Naim preferred the Western term “metapsychic” to the concept of jinnism. He emphasized that research in this field examines important events that do not fall within the scientific field. He stated that telekinesis and extraordinary movements observed through mediums suggest the existence of a disembodied being with a mind. He defined ectoplasm as a substance leaking from the organs of mediums. He cited the photographing of the “Keti King” by the British physicist Crookes, which was realized with physical instruments.

Ahmed Naim discussed the Mi'raj event in the context of scientific and technological developments. He argued that the materialists' denial of this event has no rational basis and pointed out that those who claim that the known laws of nature are immutable are mistaken. He supported that the laws of nature can change and that scientific theories are variable. He also emphasized the limits of the sciences and pointed out that the issues of “possibility and wujub” can be confused when one enters the field of theology. He described the events of Isrā and Mi'raj as miracles and stated that an unknown situation does not mean that it does not exist. He responded to the criticisms within the framework of the diversity of beings and the power of Allah and explained the difference between miracles and other events.

Ahmed Naim distinguished scientific knowledge from scientific theories and emphasized that scientific theories do not express absolute truth. Therefore, he stated that the interpretation of religious texts based on scientific theories is problematic. At the same time, he maintained his ties with tradition and used finalized scientific data in hadith interpretation and argued that unsolvable problems arising from narrations could be solved with these data. With this interdisciplinary approach, he has made a significant contribution to contemporary hadith interpretation and pioneered new research that will address the problems arising from the narrations.

Kaynakça | References

Arikdal, Ergün. *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989.

Arslanoğlu, İbrahim. *Genel Sosyoloji*. Ankara: Gazi Kitabevi, 3. Basım, 2015.

Aydın, Cengiz - Gülseren Aydın. "Batlamyus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Britannica, "Science". Erişim 3 Mart 2024. <https://www.britannica.com/science/science>

Britannica. "Sir Oliver Joseph Lodge". Erişim 15 Ağustos 2023. <https://www.britannica.com/biography/Oliver-Joseph-Lodge>

Bronowski, J. ed. *Technology*. New Jersey: Responsive Environments Corporation, 1963.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunâsir. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Kinânî. *Kitâbü'l-Heyavân*. thk. Abdusselam Harun. y.y.: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1965.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.

Childe, V. G. "Early Forms of Society", *A History of Technology*. ed. Charles Singer vd. London: Oxford at the Clarendon Press, 1956.

Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Mars T. ve S.A.Ş Matbası, 1957.

Çelebi, İlyas (ed.). *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Demir, Ahmet. *Çağdaş Teknolojik Gelişmeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 1981.

Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.

Drange, Theodore M. "Science and Miracles". *İnfidels*. Erişim 8 Mart 2024. www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/miracles.html

Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 11-30.

Elbânî, Ebu Abdurrahman Muhammed Nâsirüddin. *el-Akîdetu't-Tahâviyye şerh ve ta'lik*. Riyad: Mektebetu'l-Mearif, 2001, 51.

Erdoğan, Eyüp. *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011.

Gimpel, Jean. *Ortaçağda Endüstri Devrimi*. çev. Nazım Özüaydın. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2004.

Gözün, Abdulvehhab. *Cinlerle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.

Güncel Türkçe Sözlük, "Bilim". Erişim 3 Mart 2024. <https://sozluk.gov.tr/>

Hansu, Hüseyin. "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (Mayıs 2013), 367-405.

Hatipoğlu, İbrahim. "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2003), 36-37.

Işık, Aydın. "Din-Bilim İlişkisi Problemine Mûcizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mûcizeliği Tartışması". *Kelam Araştırmaları* 5/1 (2007), 0-102.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Tis'ü resâ'il*. Kahire: Dârü'l-'Arab, t.y.

İnan, Abdulkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-'Evliyâ*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.

Kahraman, Ali. "Mahfil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Karabulut, Ethem. "Tecrîd-i Sarîh Özelinde: Ahmed Naîm'in Kûsûf/Husûf Hadislerini Yorumlamada Bilimsel/Astronomik Verileri Kullanma Metodu". *Hadith* 10 (Temmuz 2023), 33-63.

Kaya, Mahmut. "İmkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kesgin, Salih. "İslâm Medeniyeti'nin Hadis ve Sünnetteki Temelleri". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 11/44 (Haziran 2015), 27-57.

Kılıç, Atabey. "Yazarı Bilinmeyen Dînî-Tasavvufî Bir Eser: Hakikat-i Muhammediyye". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 20 (2006), 125-139.

Kur'ân Yolu. Erişim 3 Mart 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.

Mehdi, Nebi. "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Lan G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, (2002), 59-75.

Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2003.

Naîm, Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: DİB Yayınları, 2019.

Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişim ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Okumuşlar, Muhiddin (ed.). *Dinî Araştırmalar ve Küresel Barış - Sempozyum -*. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2013.

Oruçhan, Osman. "Hadislerin Anlaşılması ve Yorumunda Bilimsel Verilerin Kullanımı Üzerine". *International Journal of Sport Culture and Science* 2/1 (2016), 397-414.

Özcoşar, İbrahim (ed.). *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul: Divan Kitap, 2022.

Öztürk, Kurtuluş. "Babanzade Ahmed Naim" Türkiye'nin Birikimleri-I. ed. Hüseyin Türkan - Hamdi Çilingir. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2013.

Restivo, Sal. *The Social Relations of Physics, Mysticism and Mathematics*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1983.

Rostow, W. W. *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*. çev. Erol Güngör. Ankara: Türkiye Ticaret Odaları Birliği Matbası, 1966.

Sağlam, Mehmet. "Bilimsel ve Teknolojik Gelişmenin Sosyal ve Kültürel Boyutları". *On-dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1, 1990, 233-241.

Sarı, Mehmet Ali. "Henri Poincare'in Bilim Anlayışı Çerçevesinde Bilimin Yapısı ve Değerine Yönelik Görüşleri". *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji Dergisi* 39 (2022), 7-18.

Sarıbay, Ali Yaşar. *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.

Sayılı, Aydın. *Bilim Tarihi*. İstanbul: Gündoğan yayınları, 2010.

Sayın, Önal. *Sosyolojiye Giriş*. İzmir: Erdem Kitapevi, 1985.

Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim ve Teknik*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Sönmez, Veysel. "Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk)". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi* 3/3 (2010), 161-163.

Sunar, Lütfi. *Değişim Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.

Şahin, M. Süreyya. "Cin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/5-8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Şimşek, Şerif. *Teknolojik Değişim ve Yönetim Sorunları*. Erzurum: A. Ü. İşletme Fakültesi Yayınları, 1978.

TBMM Zabıt Ceridesi. II. Devre, 14. Cilt, 2. İçtima (13 Ekim 1922), 213-219.

Tehânevî. "Cin". *Kessâf fi Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l Ulum*. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.

Turner, Bryan S. *Klasik Sosyoloji*. çev. İdil Çetin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Türker, Ömer. "Telâzüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Uludağ, Zekeriyya. “Determinizm ve Zorunsuzluk”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1 (1993), 257-272.

Wikipedia. “Charles Richet”. Erişim 15 Ağustos 2023. https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Richet

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Vakit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Yavuz, Salih Sabri. “Mi’rac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dinî Kur’an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Yahudilerin Üstünlük İddialarının Yahudi Kutsal Metinlerindeki Dayanakları

Ramazan Yıldırım | 0009-0002-6762-9041 | abadem06@hotmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı, Gaziantep İl Müftülüğü, Gaziantep, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Öz

Tarih boyunca kendini, aile, kabile, aşiret veya ırkını diğer insanlardan üstün gören ve onlara karşı, üstün olma duygusuyla hareket edip davranış geliştiren kişiler olmuştur. Kendini üstün görmenin ilk örneği, şeytanın Âdem'e karşı üstün olduğunu iddia ederek isyan etmesi ve neticede yüksek konumunu kaybetmesidir. Takip eden dönemde Âdem'in iki çocuğu arasındaki üstünlük iddiasının, birinin ölümü ile neticelendiğini görüyoruz. İnsan tabiatında bulunan üstün olma arzusu, Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra -özellikle batı toplumlarında- daha geniş bir alana yayılarak ulus temelinde devletlerin kurulmasına sebep olmuştur. Günümüz dünyasında da bir kısım insanların diğerlerinden üstün olduğunu iddia eden yaklaşımlar mevcuttur. Hatta mensuplarını kast sistemi ile ayıran, sadece bir millete özel olup onun mutluluğunu sağlamayı hedefleyen dinler dahi vardır. Ancak Yahudilikten başka, bir ırkın üstünlüğünü ve diğerleri üzerindeki egemenliğini bariz bir şekilde ifade eden bir din yoktur. İsrâiloğullarını Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak gören Yahudiler bu kanaatlerine Hz. Nûh döneminde meydana geldiği iddia edilen ve Tevrat metninde bulunan bazı olayları gerekçe gösterirler. Bu çalışma Tevrat metnini merkeze alarak söz konusu üstünlük iddiasının sebeplerini ortaya koymaktadır. Çalışmada Yahudi kutsal kitabı Tanah esas alınmış ayrıca konu hakkında yazılan eski ve yeni çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Yahudilik, Tevrat, Üstünlük, Hâm.

Atıf Bilgisi

Yıldırım, Ramazan. "Yahudilerin Üstünlük İddialarının Yahudi Kutsal Metinlerindeki Dayanakları". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 173-191.

<https://doi.org/10.33718/tid.1461254>

Geliş Tarihi	: 29.03.2024
Kabul Tarihi	: 19.05.2024
Yayın Tarihi	: 30.06.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Bases of Jewish Claims of Supremacy in the Jewish Scriptures

Ramazan Yıldırım | 0009-0002-6762-9041 | abadem06@hotmail.com

Presidency of Religious Affairs, Gaziantep Provincial Mufti, Gaziantep, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Abstract

Throughout history, there have been people who consider themselves, their family, tribe, clan or race to be superior to other people and who act and behave towards them with a sense of superiority. The first example of this was when Satan rebelled against Adam by claiming superiority over him and consequently lost his high position. In the following period, we see that the claim of superiority between Adam's two children resulted in the death of one of them. The desire to be superior in human nature spread to a wider area after the Renaissance and Reform movements, especially in western societies, and led to the establishment of nation-based states. In today's world, there are approaches that claim that some people are superior to others. There are even religions that distinguish their followers with a caste system and aim to ensure the happiness of only one nation. However, apart from Judaism, there is no religion that explicitly expresses the superiority of one race and its dominance over others. Jews, who consider the Children of Israel to be God's chosen people, justify their conviction with certain events alleged to have occurred during the time of Noah and found in the text of the Torah. This study reveals the reasons for this claim of superiority by focusing on the Torah text. The study is based on the Jewish holy book Tanakh, and it also draws on both old and recent works written on the subject.

Keywords

History of Religions, Judaism, Torah, Supremacy, Ham.

Citation

Yıldırım, Ramazan. "The Bases of Jewish Claims of Supremacy in the Jewish Scriptures". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 173-191.

<https://doi.org/10.33718/tid.1461254>

Date of Submission : 29.03.2024

Date of Acceptance : 19.05.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kendini veya toplumun herhangi bir kısmını diğer insanlardan üstün görmek, Arapçada “kavim, kavmiyye, unsuriyye”; Batı dillerinde ise “race, rasse, rassismus” gibi kelimelerle de ifade edilen “ırkçılık”tır. Arapça bir kelime olan ırk anlam olarak kök, bitkinin gövdesi, yaprağın sapı, damar, asıl, irsî özellik, nesep, menşe, ata gibi anlamlara gelir.¹ Bu kelime ile, aralarında kan bağı bulunan, aynı soydan gelen büyük insan toplulukları ifade edilir. Bazen bu manayı elde etmek için nesil, nesep, zürriyet, soy, sülâle gibi başka kelimeler de kullanılır.² İrkçılık, bazen soy üstünlüğü, asalet (asil kan) veya “unsuriyye” kelimeleri ile dile getirilir ve bununla; bir kişi, aile veya toplumun kendilerini bazı yönlerden diğer insanlardan üstün tutması, farklı olduklarına inanması kast edilir.³ Bu şekilde kendini üstün gören kişi veya toplumlar, diğer insanlara tepeden bakar, onlara bir şekilde tahakküm ederek, onların kendi idare ve yönlendirmelerine muhtaç olduğunu düşünür ve bu minval üzere bir siyaset geliştirirler.⁴

Yaratıcı aynı olduğundan yaratılmış olma noktasında ortak olan bazı varlıklar⁵ veya aynı hammaddeden yaratılan insan⁶ veya insan toplulukları, tarihin bazı dönemlerinde hemcinsini öteki saymış, kendilerinin bazı yönlerden onlardan üstün olduğunu iddia eden yaklaşımlar içerisinde olmuştur. Bu yaklaşımlar insanlık tarihinin bazı dönemlerinde belli akımlara evrilmiş, yerküremiz üzerinde bir ırkın diğerinden üstün olduğunu iddia eden fikir hareketi, yöneliş, hatta inançlar dahi oluşarak insanları kendisi ile meşgul etmiştir. Öyle ki; bir milletin, ırkın veya toplumun dini olarak ortaya çıkmış olup sadece o milletin Tanrı veya tanrılarla münasebetini düzenleyen ve kurtuluşunu hedefleyen dinler dahi olmuştur.

Dinler tarihine baktığımızda, bazı dinler inananları arasında bir kast sistemi uygulasa da Yahudilik dışında, bir ırkın üstünlüğünü ve diğerleri üzerindeki egemenliğini bariz bir şekilde kabul eden bir din olmadığını görürüz. İsrâiloğullarını seçilmiş halk olarak gören Yahudi teolojisi, bu üstünlüğün sebeplerini Hz. Nûh ve oğulları döneminde meydana geldiği iddia edilen bazı hikâyelere dayandırır.⁷ Tevrat’ın Yahudiler hakkında kullandığı cümleler, üslubu ve ele aldığı bu hikâyeye, metin ve pasajların günümüzde de siyah-beyaz insan ayırımında veya nispeten tarihte kalmış olsa da köle-efendi ilişkileri üzerinde ciddi etkileri olduğunu düşünmekteyiz.

Yahudilik dini, İsrâiloğullarını seçilmiş halk olarak kabul ettiğinden doğal olarak, bu se-

- 1 Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beirut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1996), 2/369.
- 2 Recep Şentürk - Kadir Canatan, “İrkçılık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/124.
- 3 Mustafa Çağrırcı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/454.
- 4 Şentürk - Canatan, “İrkçılık”, 19/125.
- 5 Hammaddeleri farklı olsa da yaratılmış olma noktasında insanla ortak olan şeytanın, insana karşı üstünlük taslaması insanlık tarihinden de eskidir. el-Bakara, 2/34; Sa’d, 38/76; el-A’raf, 7/12-13.
- 6 Komisyon, *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 5/49.
- 7 Aslında konu ile ilgili yapılan bir çalışma, Yahudilerde etnik anlamda bir üstünlük ve seçkin olma fikrinin Babil sürgününden sonra yavaş yavaş oluştuğunu ve Tevrat metnine dahil edildiğini dile getirmektedir. Bundan önceki dönemlerde kabul edilen üstünlük daha çok dini anlamda idi ki bu da takva esasına yani Allah’a karşı sorumluluklarını yerine getirme hususundaki gayrete/samimiyete göre idi. Bk. Mehmet Katar, “İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20/4 (2007), 458-463.

çilmişlik algısı ve ırkçılık arasında bir münasebet kurulmuş ve bu konuda yakın zamanlarda bazı ilmi çalışmalar yapılmıştır.⁸ Türkçe dilinde yapılan bu çalışmalar Yahudiliğin genelini nazarı itibara alarak konuyu İslam kaynakları açısından değerlendirir ve Siyonizm ile ırkçılığın münasebeti üzerinde durur. Ancak biz bu çalışmamızda Tevrat ve onun yorumlarını merkeze alarak o metinler ekseninde Yahudilerin seçilmişlik iddiaları üzerinde duracak, Yahudi kaynakların konuya yaklaşımını ve üstünlük iddiasına sebep olması muhtemel hususları ele alarak mevzuyu değerlendirmeye çalışacağız.

1. Tevrat

Kökene itibarıyla semavi dinlerden biri olan Yahudiliğin kutsal kitabı için farklı dil ve toplumlarda birbirinden farklı isimler kullanılır. Türkçede yaygın olarak kullanılan Tevrat kelimesinin hangi dilden olduğu ve kökeni tartışmalıdır. Çoğunluğu teşkil eden ve kelimenin Arapça olduğunu kabul eden Arap dil ekolleri, kök olarak hangi kelimedenden türediği ve hangi kalıptan olduğu konusunda farklı tartışmalara girmiş ve birbirine yakın olsa da farklı sonuçlara ulaşmışlardır.⁹ Ancak kelimenin Arapça olmadığını dolayısıyla Arapça bir köken bulmaya çalışmanın gereksiz olduğunu vurgulayan bazı düşünürler, bu ismin İbrânîceden geldiğini, İbrânîcedeki “torah” kelimesinin Arapçalaşmış hali olduğunu kabul ederken, son dönem araştırmacılarından bazıları da kelimenin İbrânîce-Ârâmîce’den türediğini ve melez olduğunu kabul ederler.¹⁰

Öğreti, doktrin, kılavuz, teori, hüküm, kanun, din gibi anlamlara gelen Tevrat kelimesi, Hz. Musa’ya verilen kitabın ismi olarak kullanıldığı gibi zaman zaman Yahudi din alimlerinin Tevrat’ın tefsiri mahiyetinde yazdıkları eserler için de kullanılmaktadır. Fakat bu kelime ile kutsal kitap söz konusu edildiğinde Ahd-i Atik’in ilk beş kitabı anlaşılır, diyen araştırmacılar da olmuştur.¹¹ Bazı Yahudi ekolleri Tevrat’ın verilmesi ile İsrâiloğullarının seçkin/üstün olmaları arasında bir irtibat olduğunu söylemiş ve Allah’ın, Tevrat’ını vermek için, diğer milletler arasından İsrâiloğullarını seçtiğini ileri sürmüşlerdir.¹² Bu çalışmada Tevrat kelimesi ile Tanah’ın ilk beş kitabı kast edilmiş ve Tevrat atıfları Kitabı Mukaddes Şirketi’nin bastığı Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat-Zebûr-İncil) çevirisinden yapılmıştır. Ayrıca konu ile ilgili münasebet oldukça Tanah’ın -bahsi geçen kitap içerisindeki- diğer bölümlerine de atıflar yapılmıştır.

2. Tevrat’ın Tanıtımı ile Yahudiler

Hadiseleri bir tarih kitabı üslubuyla ele alan Tevrat, Yahudi halkının üstünlüğü ve onlara vaat edilen topraklarla ilgili algının başlangıç noktasını Hz. İbrâhim hakkındaki anla-

8 Bk. Tolga Savaş Altınel, “İslami Kaynaklara Göre Yahudilik’teki Seçilmişlik” (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002). Ayrıca, Türkkaya Ataöv, *Siyonizm ve İrkçılık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982)

9 Detaylı bilgi için bk: İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 15/386.

10 Baki Adam, “Tevrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/40.

11 Tevrat hakkında daha geniş bilgi için bk: Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Seba Yayınları, 1997), 33 vd.

12 Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 51.

tımları ile ortaya koyar.¹³ Yahudiliğin merkezinde yer alan seçilmişlik/üstünlük düşüncesi¹⁴ her ne kadar Nûh'un oğlu Sâm ile beraber var olmaya başlamışsa da pratikte İbrâhim'le başlar ve Ya'kûb'un çocuklarıyla devam eder. Tanrı'nın, İbrâhim için "seni birçok milletin atası yapacağım"¹⁵ ifadelerinden dolayı İbrâhim'in¹⁶ şahsında, İsrâiloğullarının seçilmişliğinin ortaya çıktığı ve onun gerçek varisleri olan İshak ve Ya'kub'la devam ettiği kabul edilir. İsmâil, ilk oğul olmasına rağmen cariyeden doğduğu için seçilmişlik konusunda devre dışı kalır.¹⁷ Rab, Avram'la (İbrâhim) antlaşma yapar ve onun seçilmiş soyunu Mısır ırmağından Büyük Fırat ırmağına kadar uzanan topraklar arasına yerleştireceğini,¹⁸ söyler.

Tevrat'a göre "İsrail" ismi, Ya'kûb'un, kötünün cisimleşmiş hali olan Samuel ile güreşerek onu yenmesi sonucunda mübarek kılınması ile ortaya çıkmış ve Ya'kub "İsrâil" adını almıştır. Bu durum Ya'kûb ve onun soyundan gelenlerin tarih boyunca kötülüğe karşı yürütecekleri mücadeleyi simgeleyerek onları diğer milletlerden üstün kılmıştır.¹⁹ "İsrâil" ismi, bu halkın manevi görevini (kötülükle mücadele) hatırlatır.²⁰ Bu soyun diğer insanlardan üstün olduğunu ifade eden Tevrat, onların gökteki yıldızlar kadar çoğaltılacaklarını, kendilerine ülkeler verileceğini, ulusların kutsanma vesilesi olduklarını,²¹ belirtir ve "diğer halklar sana kulluk edip boyun eğsin onlara egemen ol, seni kutsayanlar kutsansın, sana lanet edenlere lanet olsun,"²² ifadelerini kullanır.

Ya'kûb ve atalarının Tanrısı²³ olduğunu söyleyen Rab, "Ya'kub ve soyuna topraklar vereceğini, soyunun yeryüzünün tozu kadar sayısız olacağını, dünyanın dört bir tarafına yayılacaklarını, kutsanmış olduklarını²⁴ ve halklar için de kutsanma vesilesi olduklarını,²⁵ ifade eder. Onları kendine özel halk olarak seçtiğini ve diğer halklardan ayrı tuttuğunu dile getiren Rab,²⁶ kendilerinden "halkım"²⁷ diye bahseder, onları Mısırlıların elinden kurtaracağını, geniş ve verimli topraklara, süt ve bal akan ülkeye götüreceğini ifade eder ve bu özel halkını Mısır'dan çıkarmak için Musa'yı firavuna göndereceğini söyler.²⁸ Firavun'la konuşmak üzere giden Musa, maruz kaldıkları kötü muameleye rağmen, Tanrı'nın kendi halkını²⁹

13 Adam, "Yahudilik, Seçilmişlik, Ahit, Kutsal Toprak ve Mabet Geleneği", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 228-266.

14 Bu mevzu hakkında bir eser kaleme alan Salime Leyla Gürkan, konuyu tarihten günümüze kadar birçok açıdan ele almakta ve detaylı bilgiler vermektedir. Bilgi için bk. Salime Leyla Gürkan, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, (New York: Routledge Jewish Studies Series, 2014.)

15 Yaratılış, 12:2; 17:5.

16 İslam'ın kutsal kitabı olan Kur'an da Hz. İbrâhim'den "inanınların Babası" şeklinde bahseder ve O'nun takip edilmesi gereken örnek bir kişilik olduğunu ifade eder. el-Hac, 22/78.

17 Yaratılış, 21:8-14.

18 Yaratılış, 15:18-21.

19 Yaratılış, 32:25-29; Yitshak Haleva, *Tora ve Aftara-Bereşit*, çev. Moşe Farsi, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2010), 1/253.

20 Yaratılış, 35:10.

21 Yaratılış, 26:4.

22 Yaratılış, 27:29.

23 Levililer, 19:33, 34.

24 Çölde Sayım, 22:12.

25 Yaratılış, 28:13,14.

26 Levililer, 20:24-26.

27 2. Tarihler, 6:5, 6, 21-26, 29, 32, 34. 7:14.

28 Mısır'dan Çıkış, 3:7-10.

29 2. Tarihler, 31:8. 35:3.

kurtarmamasına sitem eder.³⁰

Rab, Mısır'da köleleştirilen özel halkının acı ve ızdıraplarını duyduğu için onları özgür kılarak kendine özel halk yapacağını, daima onlarla yaşayacağını;³¹ onları, atalarına vadettiği topraklara götüreceğini ve o toprakları kendilerine mülk olarak vereceğini³² ifade eder. Halkının kendisine ibadet etmesi için serbest bırakılmasını Firavundan ister.³³ Aksi durumda Mısırlıları cezalandıracağını ve halkını ordular halinde Mısır'dan çıkaracağını³⁴ söyler. Tevrat, İsrailileri kahinler krallığı, kutsal ulus olarak³⁵ kabul ettiği için Rab onlara ve Mısırlılara farklı davranır,³⁶ onlarla aynı ülkede yaşar,³⁷ diğer halkları onların önünden kovar ve ülkeyi sonsuza kadar onlara verir.³⁸

Rabbin özel halkı³⁹ olan İsraililer karşısında uluslar titrer, dehşet, korku ve titreme ile erirler, onların bilek gücü karşısında taş kesilirler. Tanrı onları kutsal kente yerleştireceğini,⁴⁰ kendileri için savaşaacağını⁴¹ onları başka bir ulustan kurtarır,⁴² artık rahatsız edilmeyecekleri bir yurda yerleştireceğini ve seçtiği bu halkın Tanrısı olduğunu⁴³ bildirir. Bu seçilmiş halkı yönetmek için Süleyman'ın bilgi ve bilgelik istediğini,⁴⁴ Süleyman'ı onlara göndermekle kendilerine özel muamelede bulunan ve kendilerini kurtaran Rab, kendileri için koruyan bir kalkan ve kılıç olduğu için düşmanlarına karşı da kendilerine yardımcı olduğundan, karşılarında küçülen düşmanı çiğnediler,⁴⁵ böylece Tanrıları olarak onları rahata kavuşturduğunu ve Yeruslimali (Kudüs) de sonsuza dek kendine konut seçtiğini⁴⁶ dile getirir.

Yahudi kaynakları, Tanrı'nın İsrailoğullarını övgü, ün ve onurda diğer halklardan üstün kılacağını, kutsal olacaklarını,⁴⁷ atalarına vermeyi kararlaştırdığı ülkeyi kendilerine verdiğini,⁴⁸ onlar için savaşan bir Tanrı⁴⁹ olarak sonsuza kadar aralarında yaşayacağını⁵⁰ dile getirir. Onları benimseyip seçtiğini ve onların Tanrısı olduğunu,⁵¹ bu özel halkını yönetmek için Dâvûd'u seçtiğini,⁵² ülkede kalanların angaryaya koştuğunu ancak bu halkından kimsenin

30 Mısır'dan Çıkış, 5:23.

31 1. Tarihler, 17:22.

32 Mısır'dan Çıkış, 6:5-8.

33 Mısır'dan Çıkış, 9:13; 10:3.

34 Mısır'dan Çıkış, 7:4.

35 Mısır'dan Çıkış, 19:6. Burada *kâhin* kelimesi Tanrı ile insanlar arasında aracılık yapan ve Tanrı'ya kurban sunmak gibi dinsel işlerle uğraşan görevli, anlamında kullanılmıştır. Dipnot, s. 91.

36 Mısır'dan Çıkış, 11:7.

37 Çölde Sayım, 35:34.

38 2. Tarihler, 20:6, 7.

39 2. Samuel, 3:18.

40 Mısır'dan Çıkış, 15:13-17.

41 Yasa'nın Tekrarı, 3:21, 22.

42 Yasa'nın Tekrarı, 4:33, 34.

43 1. Tarihler, 17:9, 21, 22.

44 2. Tarihler, 1:10, 11.

45 Yasa'nın Tekrarı, 33:29.

46 1. Tarihler, 23:25.

47 Yasa'nın Tekrarı, 26:19.

48 Yeşu, 21:43.

49 Yeşu, 23:3.

50 1. Krallar, 6:13.

51 2. Samuel, 7:23, 24.

52 1. Krallar, 8:16.

kölelik yapmadığını,⁵³ onların sadece savaşçı, görevli, subay ve komutan olarak görev yaptıklarını⁵⁴ bildirir. İsrâilin Tanrısına yönelmeyen herkesin öldürülerek yok edilmesi gerektiğini⁵⁵ ifade eder.

3. Tevrat'a Göre Yahudiler ve Diğer İnsanlar

Tevrat, Yahudilerin diğer halklarla olan münasebetini köle-efendi bağlamında ele alır.⁵⁶ Köle; satın alınır, ona sahip olunabilir, miras bırakılabilir ve o daima köle kalır. Ancak bir İsrâilliye efendilik edilemez, sert davranılamaz. Bir İsrâilli köle olursa, özgürlüğünü bir şekilde geri alabilir çünkü onlar Tanrı'nın Mısır'dan çıkardığı özel kullarıdır.⁵⁷ Ancak Hâm'ın soyundan geldikleri için Kenanlılar özel olma konumuna sahip değildirlere ve onlardan kız alınmamalıdır.⁵⁸ Rab kutsadığı ve aralarında olduğu için İsrâil halkında suç ve kötülük bulunmaz,⁵⁹ onlara yapılan büyü tutmaz, fal etkili olmaz.⁶⁰ Rab kendilerinden daha güçlü olan birçok toplumu önlerinden kovmuştur. Kendilerine düşmanlık yapan uluslarla antlaşma yapmamalı, onlar bozguna uğratılıp ele geçirilince tümünden yok edilmeli, onlara acımamalı ve onlardan kız alıp verilmemelidir. Onların Sunakları yıkılmalı, dikili taşları parçalanmalı, putları devrilerek yıkılmalıdır.⁶¹ İsrâil halkı diğer halklardan sayıca az olduğu halde kutsal olduklarından Rab onları seçmiş,⁶² dehşetini önden göndererek onlara karşı olanları şaşkına çevirmiş, düşmanlarını kovmak için önlerinden eşek arısı göndermiştir.⁶³

Tanrı, öteki ulusları kovarak İsrailoğullarının sınırlarını genişleteceğini söyler ve kimenin onların ülkelerine göz dikemeyeceğini,⁶⁴ onların seçilmiş oldukları⁶⁵ için çok kutsanacaklarını, erkek, kadın ve hayvanlarının döl vereceğini, hastalıkların onlardan uzaklaştırılarak kendilerinden nefret edenlere verileceğini ifade eder. Aynı şekilde Rab, halkları acımadan yok etmeleri gerektiğini; önlerinden ulusları azar azar kovacağını, ele geçirdikleri halkların adlarını göğün altından silmeleri, putlarını yakmaları ama altın ve gümüşlerine göz dikmemeleri gerektiğini⁶⁶ ifade eder. Tanrı'nın, ulusları önlerinden yok edeceğini ve o ulusların topraklarına varis olacaklarını⁶⁷ belirtir.

Tanrı'nın buyruklarını yerine getirmek şartıyla kendilerinden güçlü olan ulusların topraklarını alacaklarını, ayak bastıkları yerlere sahip olacaklarını, sınırlarının çölden Lübnan'a, Fırat Irmağı'ndan Akdeniz'e kadar uzanacağını, ulaştıkları her yere dehşet ve kor-

53 2. Tarihler, 8:9.

54 1. Krallar, 9:21, 22.

55 2. Tarihler, 15:13.

56 Peter Antes, *Grundriss der Religionsgeschichte Von der Prähistorie bis zur Gegenwart*, (Hannover: W. Kohlhammer, 2006), 75.

57 Levililer, 25:44-55.

58 Yaratılış, 24:3. Hâm'ın oğlu Kenan'ın soyundan geldikleri için köle olarak değerlendirilmektedirler.

59 Çölde Sayım, 23:21.

60 Çölde Sayım, 23:23.

61 Mısır'dan Çıkış, 34:10-16.

62 Yasa'nın Tekrarı, 7:1-5.

63 Mısır'dan Çıkış, 23:27, 28. Eşekarısı olarak tercüme edilen İbrance sözcüğün anlamı net değildir. Dehşet ya da bir çeşit hastalık anlamına geldiği ifade edilmiştir. Dipnot, s. 97.

64 Mısır'dan Çıkış, 34:24.

65 Çölde Sayım, 23:8-10; 19-21.

66 Yasa'nın Tekrarı, 7:14-26.

67 Yasa'nın Tekrarı, 12:29, 30.

kularının saçılacağını⁶⁸ söyler. Tabii bunun olması için topraklarını fethettikleri ulusların ilahlarına taptıkları sunakları yıkmalı, dikili taşları parçalamalı, Aşera⁶⁹ putlarını yakmalı, diğer putları parçalamalı ve ilahlarının adlarını da silmeleri gerekir.⁷⁰

Tanrı kendileri ile birlikte olduğundan kalabalık ordulardan korkmamalarını, savaşçıları taraf barışı kabul etse de İsrâiloğullarına hizmet edeceğini⁷¹ yiycek sıkıntısı yaşamayacaklarını, Rabbin onlara saldıran düşmanı bozguna uğratacağını, kutsal halkını koruyacağını, Rabbe ait olduklarından yeryüzündeki bütün ulusların kendilerinden korkacağını⁷² ifade eder. Tanrının onları yalnız bırakmayacağını, Yeşu'nun⁷³ kendilerine önderlik yapacağını⁷⁴ Tanrı'nın diğer ulusların sınırlarını onların sayısına göre belirlediğini⁷⁵ zamanı gelince Amâlekliler'i⁷⁶ yok etmeleri gerektiği,⁷⁷ kendilerinden kaçan Amorlular'ın⁷⁸ üzerine Tanrının dolu yağdırarak çoğunu öldürdüğünü⁷⁹ ve böylece her vesileyle İsrâiloğullarını desteklediğini dile getirir.

Yahudi kaynaklarına göre İsrâiloğullarının diğer milletlere üstünlüğünün göstergelerinden biri de borç alıp-verme meselesidir. Onlara göre yabancıya verilen borç geri alına-

68 Yasa'nın Tekrarı, 11:22-25.

69 Aslında monoteist bir din olan Yahudilikte, tarihin seyri içerisinde bazen farklı tanrı isimlerinden de bahsedildiği bir vakadır. İşte bu tanrı/tanrıçalardan biri de Aşera/Aşerahdır ki bu, Tanah'ta geçen antik bir Kenan tanrıçasıdır. Bk: Cengiz Batuk-Mevlûde Köröğlü: "Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, (2016), 19-36.

70 Yasa'nın Tekrarı, 12:1-3.

71 Yasa'nın Tekrarı, 20:1, 4, 11.

72 Yasa'nın Tekrarı, 28:7-10.

73 İslam kaynaklarında Yuşa olarak ifade edilen Yeşu, Hz. Musa döneminde yaşamış ve onunla beraber İsrailoğullarına önderlik etmiştir. Ömer Faruk Harman, "Yuşa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/43-45.

74 Yasa'nın Tekrarı, 31:3, 6.

75 Yasa'nın Tekrarı, 32:8.

76 Amâlik, İmlâku veya Amâlika, Tevrat'a göre dünyanın en eski milletidir. Efsanevi ve göçebe olan bu Arap kabilesini İsrailoğulları tarih boyunca kendilerine bir nevi düşman veya rakip olarak görmüş ve sürekli onlarla savaşmışlardır. Geniş bilgi için bk: Sargon Erdem, "Amâlika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/556-558.

77 Yasa'nın Tekrarı, 25:19.

78 *Amorlular'ın Krallığı* diye bir kitap kaleme alan Albert T. Clay, onlar hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Onun ifadesiyle; eski Ahit'e göre Kenanlı-Amorit/Amorlular, Amurru'da (Babil ve çevresi) yaşamış gelip geçmiş tüm milletler için kullanılan bir isimdir. Homojen bir yapı (Babiller, Asurlar, Sümerler, Aramiler, Araplar, Keldaniler) olarak eski çağlardan beri var olan ırkların karışımı oldukları anlaşılmaktadır. Mısır amittlerinin bu halkın kıyafetlerine ışık tuttuğunu söyleyen yazar kitapta, fizyolojik özellikleri ve giydikleri kıyafetler hakkında da epey detay vermektedir. Bereketli ve verimli topraklardan oluşan ülkeleri Amurru, kuşaklar boyunca birçok halk tarafından işgal edilmiştir. Sümerler, Babiller, Akkadlar, Asurlar da burada yaşamışlardır. Babil'de Amoritler, Elamitler, Kasitler, Asurlular, Keldâniler, Persler, Grekler yaşamışlardır. Ancak Amoritler birden fazla dönemde Babil'i fethedip yönetmişlerdir. Amorit teriminden genellikle Filistin ve Ürdün'ün doğusunda yaşayanlar anlaşılmıştır. Tevrat'ta, "Şinar diyarında bir ova vardı ve orada yaşadılar", denilmektedir (Yaratılış 11:2). Amorlular eski bir Sami ırkının saf torunları olarak kabul edilir. Dolikosefalik olup koyu tenlidirler; kısa, küçük ve düz bir burunları vardır. Bazı ilim adamları resimli temsillerden hareketle Kenanlı-Amorilerin Hint-Avrupalı olduğunu göstermek için çaba sarf ederken diğer bazıları ise türün açıkça Sami olduğunu ve günümüzde Lübnan bölgesindeki halklar tarafından temsil edildiğini beyan etmişlerdir. Yazar, onları Ârâmî olarak gruplandırmanın daha isabetli olduğunu söyler. Dilleri Sâmî, Ârâmîce ve İbrânice olarak geçmektedir. Geniş bilgi için bk: Albert T. Clay, *The Empire Of The Amorites*, Copyright, (New Haven: Yale University Press, 1919), 52, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 79.

79 Yeşu, 10:11.

bilir ama İsrâilli kardeşe verilen borç bağışlanmalı, İsrâiloğulları başka uluslara ödünç verebilir ama ödünç alamaz başka ulusları yönetebilir ama kendileri yönetilemezler.⁸⁰ Tanrı, Kenan ülkesini onlara vereceğini⁸¹ Kudüs'ü onlar için seçtiğini⁸² bildirir. Diğer halklara karşı tutumlarının bir ifadesi de şu cümlelerde kendini gösterir: “Ele geçen her adamın gövdesi delik deşik edilecek ve tutulan her adam kılıçla düşecek. Yavruları da karıları da kirletilecek. Onların yayları, gençleri yere çalacak ve rahmin semeresine acımayacaklar gözleri çocukları esirgemeyecek.”⁸³

Kutsal kitabın Yeşaya bölümünde geçen şu cümleler Yahudilerin diğer halklarla olan münasebeti hakkında bizlere bir fikir vermektedir: “Yabancılar senin surlarını onaracak, Kralları sana hizmet edecek. Öfkelendiğimde seni cezalandırdıysam da kabul ettiğimde sana merhamet göstereceğim. Kapıların hep açık duracak, ulusların serveti ve zafer alayları ardında yürütülen yenik krallar gece gündüz açık kalan bu kapılardan girsin diye. Çünkü sana kulluk etmeyen ulus ya da krallık yok olacak, evet, o uluslar tam bir yıkıma uğrayacak. Seni ezenlerin çocukları gelip önünde eğilecekler; seni hor görenlerin hepsi, Rab'bin kenti, İsrailin Kutsalı'nın Siyon'u diyerek ayaklarına kapanacaklar. Uluslar ve krallıklar bir anne gibi seni emzirecekler. O zaman bileceksin ki, seni kurtaran RAB, Seni fidyeyle kurtaran, Yakup'un Güçlüsü benim. Sana tunç yerine altın, demir yerine gümüş, ağaç yerine tunç, taş yerine demir getireceğim. Barışı yöneticin, doğruluğu önderin yapacağım. Ülkenden şiddet, sınır boylarından soygun ve yıkım haberleri duyulmayacak artık. Surlarına kurtuluş, kapılarına övgü adını vereceksin.”⁸⁴ “Yabancılar sürülerinizi güdecek, ırgatınız, bağcılarınız olacaklar. Sizlerse Rab'bin kahinleri, Tanrımız'ın görevlileri diye çağrılacaksınız. Ulusların servetiyle beslenecek, zenginlikleriyle övüneceksiniz.”⁸⁵

4. Yahudilerin Kendilerini Üstün Görmelerinde Tevrat'ın Etkisi

Toplulukların sahip oldukları ortak nitelikler (din, dil, köken gibi) onları birbirine yaklaştırır aralarında ortak dünya görüşleri ve yaşam biçimleri geliştirir. Bu ortak nitelikler üzerinden zamanla oluşan ırkların tarih içerisinde nasıl ortaya çıktığı, çoğaldığı, özellikleri, onları birbirinden ayıran veya birleştiren noktaların neler olduğu hakkında düşünce tarihinde birçok fikir ve görüş vardır.

İrkların coğrafi ve çevresel faktörlerin etkisi ile oluştuğu şeklindeki temel iddia ile dünyayı yedi iklime ayıran klasik Yunan coğrafya anlayışı bunlardan biridir.⁸⁶ Bu anlayış ile dönemin dört unsura (su, hava, toprak ve güneş) dayalı tıp anlayışı birleştirilerek ırkların kaynağı izah edilmeye çalışılmıştır. Yunan düşüncesinin karakteristik özelliği olan her şeyin ifrat ve tefritten arınmış- ortasının (itidal) en üstün ve iyi olduğu varsayımından hareketle;

80 Yasa'nın Tekrarı, 15:3, 6.

81 1. Tarihler, 16:17, 18, 35.

82 2. Tarihler, 6:38. 7:20.

83 Yeşaya, 13:15,16,18.

84 Yeşaya, 60:5, 10-12, 14, 16, 17, 18.

85 Yeşaya, 61:5, 6. Daha geniş bilgi için bk. Ramazan Yıldırım, “Tevrat Metinleri Ekseninde İrkçılığa Bakış”, 6. *International Piri Reis Conference On Linguistic, History and Geography Sympozyumu*, ed. Muhittin Eliaçık vd., (Azerbaycan: Ganja State University, Azarbaycan 2023), 5-15.

86 İrk, ırktan ırkçılığa geçiş hakkında bilgi için bk. Özge Ünlütürk, “İrk Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Adli Antropolojide Kullanımı”, *Antropoloji*, 29 (2015), 93-116.

orta iklimde yer alan ırkların zihinsel üstünlüğü iddia edilmiştir.⁸⁷ Tevrat rivayetlerine dayanan başka bir görüşe göre ise temelde üç ırkın olduğu ve bunların Büyük Tûfandan sonra Nûh peygamberin hayatta kalan üç oğlundan (Sâm, Hâm, Yâfes) türediği kabul edilir.⁸⁸

Büyük tûfan olayını detaylı bir şekilde anlatan Tevrat'ın ilgili bölümlerinde tûfandan sonra Tanrı tarafından Nûh'a yeryüzüne inerek üremesi ve çoğalması emredilirken⁸⁹ Nûh'un üç tane oğlu olduğu belirtilir ve bunlar isimleri ile zikredilir.⁹⁰ Buradan hareketle bazı Tevrat yorumcuları, insanlığın ikinci defa Nûh'un oğullarının soyu ile çoğaldığını ve dünyaya yayıldığını ifade ettikten sonra her bir oğlunun soyundan gelenler için üç büyük kıtadan birini mekan gösterir ve Sâm soyu için Asya, Hâm soyu için Afrika ve Yâfes soyu için Avrupa⁹¹ şeklinde bir taksimat yaparlar. Bir şekilde yeryüzüne dağılmış olan insan türü arasında -aynı hammaddeden yaratılmış ve fizyolojik olarak birbirine yakın özelliklere sahip olmalarına rağmen- bir üstünlük yarışı daima var olagelmıştır.

Batı toplumlarında Rönesans, Reform hareketleri ve sonrasındaki Fransız İhtilali'nin (1789) etkisiyle gelişen milliyetçilik akımları neticesinde dünya genelinde ulus devlet anlayışı ve ırkçılık yayılmıştır. Modern dönemlerde gelişen bu ırkçılığın Tevrat metinleri ile bir münasebeti olup olmadığı ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak Tevrat'ın, yukarıda ifade ettiğimiz anlatım tarzı ve Tevrat metni ile yorumlarında geçen bazı olayların Yahudi milletinini kendini seçilmiş halk olarak, diğer insanlardan üstün görmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmanın önceki sayfalarında değindiğimiz gibi Yahudilerin kendilerini diğer milletlerden üstün ve ayrıcalıklı görme sebeplerinden biri, belki de en başta geleni, kutsal kitapları olan Tevrat'ın onlardan bahsederken kullandığı üsluptur. Tevrat'ta; onların Tanrı tarafından seçildikleri, onun övgüsüne mazhar oldukları, bundan dolayı da Tanrı'nın, ün ve onurda onları diğer uluslardan üstün kıldığı ifade edilmiştir. Diğer soylardan olanların köle olmaları mümkün olduğu halde Tanrı'nın özel ve kutsal halkı olan Yahudilerin asla köle olmayacakları vurgulanır. Daha da ileri gidilerek onların Tanrısına yönelmeyen hiç kimsenin yaşama hakkı olmadığı anlamına gelen cümleler,⁹² bu kitapta sarf edilir. Dolayısıyla Yahudilik teolojisinde bir seçilmişlik ve üstünlük inancının oluşmasına sevk eden birinci amilin, Tevrat'ın Yahudileri üstün gösteren metni olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Tevrat, Nûh'un oğlu Hâm'ın merkezinde olduğu birkaç olay anlatır ki; bu olay/hikayelerin de netice itibarıyla bir üstünlük inancının oluşmasına sebep olduğu düşünülmektedir.

4. 1. Tûfan Esnasında Meydana Gelen Cinsel İlişki

Yahudi kaynaklarda anlatılan cinsel içerikli bir hikâye Yahudilerin kendilerini üstün görme sebeplerinden biri olarak değerlendirilebilir. Hikâyeye göre; Tûfan⁹³ olayı ile Tanrı mevcut insanları yok etmeye çalışırken yeni insanların dünyaya gelmesinin bir anlamı yoktur. Ayrıca dünyanın başında Tufan olayı var iken ve insanlar bu problemle boğuşurken,

87 Şentürk - Canatan, "İrkçılık" 19/128.

88 Yaratılış, 9:18-19; 10:1-32.

89 Yaratılış, 8:15-17.

90 Yaratılış, 9:18-19.

91 Haleva, *Tora ve Aftara-Bereşit*, 1/57.

92 Bu tarz cümle örnekleri için bu çalışmanın 2. ve 3. Numaralı başlıkları altında anlatılanlara tekrar bakılabilir.

93 Tevrat'ta anlatılan tûfan olayı hakkında detaylı bilgi için. Bk: Yaratılış, 6.-10. Bölümler arası.

cinsel ilişkide bulunmanın iyi olmayacağını düşünen Nûh, kendisi eşinden uzak durduğu gibi oğulları ve gelinlerini de Tûfan süresince gemide ayrı yerlere yerleştirerek cinsel ilişkiyi onlara yasaklamıştır. Aynı şekilde gemideki hayvanların dişi ve erkeklerini de birbirlerinden uzak tutarak onların da cinsellikten uzak duracağı bir ortam oluşturmuştur. Buna rağmen oğlu Hâm ile hayvanlardan köpek ve kuzgun bu yasağa uymamışlardır. Eşinin bir melek (Samhazai) ile yaşadığı yasak aşktan çocuk dünyaya getireceğini öğrenen Hâm, eşini utanç verici bu durumdan kurtarmak ve diğer iki kardeşi olan Sâm ile Yâfes'in bu durumu öğrenmelerinin önüne geçmek için eşiyle birlikte olmuştur. Bunun üzerine Tanrı, Hâm'ın derisini siyaha çevirerek⁹⁴ onu cezalandırdığı gibi köpek ve kuzgunu da yasağa uymadıkları için cezalandırmıştır.⁹⁵ Dolayısıyla bu günahı işleyen Hâm'ın soyundan gelenler fiziken siyah derili oldukları gibi Sâm'ın soyundan gelenlere göre her açıdan daha geri bir konuma sahiptirler.

4. 2. Nûh'un Çıplak Bir Vaziyette Görülmesi

Tevrat'a göre dürüst ve çağdaşlarına göre kusursuz bir insan olan Nûh,⁹⁶

“...çiftiydi, ilk bağı o dikti. Şarap içip sarhoş oldu, çadırının içinde cırılçıplak uzandı. Kenan'ın babası olan Hâm babasının çıplak olduğunu görünce dışarı çıkıp iki kardeşine anlattı. Sâm'la Yâfes bir giysi alıp omuzlarına attılar, geri geri yürüyerek çıplak babalarını örttüler. Babalarını çıplak görmemek için yüzlerini öbür yana çevirdiler. Nûh ayılınca küçük oğlunun ne yaptığını anladı ve şöyle dedi: “Kenan'a lanet olsun, köleler kölesi olsun kardeşlerine. Övgüler olsun Sâm'ın Tanrısı Rab'be, Kenan Sâm'a kul olsun. Tanrı Yâfes'e bolluk versin, Sâm'ın çadırlarında yaşasın, Kenan Yâfes'e kul olsun.”⁹⁷

Hikâyenin farklı versiyonunda; Nûh, tûfandan sonra Tanrıya sunakta bulunur, şarabı içer ve sarhoş olur. Akabinde Hâm'ın çirkin davranışını anlayınca ona lanet eder, Yâfes'in bolluk-bereketeye ermesi ve Sâm'ın çadırlarında yaşaması için dua eder ve (torunu) Kenan her ikisine de köle olsun, der.

Babası sarhoş ve uygunsuz bir vaziyette iken hiç haya etmeden onun çıplak vücuduna bakan Hâm, neredeyse babasının bu uygunsuz, perişan vaziyetini ve sarhoşluğunu görmekten zevk alarak⁹⁸ alay konusu yapmıştır. Tevrat'ın orijinal dili olan İbrânîce'de Nûh'un o anda içinde bulunduğu vaziyet *erva* sözcüğü ile dile getirilir. Bu kelime daha çok “utanç ifade eden durumlar” için kullanılır. Yahudi kaynaklarına göre Hâm, babasının bu rezil halini görmüş ve başkalarına anlatmaktan da geri durmamıştır. Bundan dolayı Tanrı kendisine öfkelenmiş ve kendisinden intikam alacağını söylemiştir, zira -kardeşlerinin yaptığı gibi- babasının üzerini örtüp bu kötü durumu düzeltmemiş, alaycı bir tavırla olanları başkalarına anlatmıştır.⁹⁹ Babasının uygunsuz halini gördüğü için göz akları kırmızı; kardeşlerine anla-

94 Şaban Kuzgun, “Hâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 15/396.

95 Robert Graves - Raphael Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, çev. Uğur Akpur, (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 166-167. Kitap bu hadiseyi anlattıktan sonra, Tevrat'ın yorumları olan şu kaynaklarda olay hakkında bilgi göstermektedir: Genesis Rabba. 286, 341; Tanhuma Buber Gen. 43; Tanhuma Noah 12; Yer. Taanit 64d; B. Sanhedrin 108b; PRE, bl. 23; Yalqut Reubeni-Tekvin VII. 7, s.130.

96 Yaratılış, 6:9.

97 Yaratılış, 9:20-28.

98 Konu hakkındaki detaylı tartışmalar için bk: Kuzgun, “Hâm”, 15/395.

99 Haleva, *Tora ve Aftara-Bereşit*, 9: 22-23; Zeynep Yiğit, *Yahudi ve İslam Kaynaklarına göre Hz. Nûh ve Tûfan*,

tıp dedikodusunu yaptığı için dudakları kalın; başını çevirip baktığı için de saçları kıvrıkcık olsun; erkekler uzun boylarından utanç duysunlar, gibi cümlelerle beddua etmiştir.¹⁰⁰

Hâm'ın yerine onun oğlu olan Kenan'ın lanetlenmesi konusunda yapılan bazı yorumlar da; Kenan'ın olayla yakından ilgili olduğu, babasını teşvik ettiği¹⁰¹ hatta Nûh'u o vaziyette gören ilk kişinin Kenan olduğu ve koşup babasına haber verdiği¹⁰² ifade edilmiştir. Bundan dolayı Tevrat metninde üç defa üst üste Kenan ismi zikredilerek lanetlenmiştir.¹⁰³ Nûh'un kendisi için kullandığı "köleler kölesi"¹⁰⁴ ifadesinden dolayı Kenan soyunun Asur Kralı tarafından çıplak ve yalın ayak bir halde sürgün edildiği¹⁰⁵ şeklinde yorumlar yapılmıştır. Aynı şekilde bazı Avrupa toplumlarının bu lanet olayını kullanarak kendi halkları nezdinde Afrika halkını doğal suçlu gösterdikleri ve onları köleleştirmek için bir zemin olarak kullandıkları da bazı çalışmalarla ortaya konulmuştur.¹⁰⁶

4. 3. Ailede Vuku Bulan Gayrı Meşru İlişki

Tevrat metninde değil de daha çok yorum metinlerde bulunan birkaç aktarım da Hâm neslinin ikinci sınıf insan veya köle olması gerektiğini netice veren hususları içerir. Mesela onlardan biri, Hâm'ın sapık biri olduğunu ve annesi ile girdiği ilişkiden Kenan'ın dünyaya geldiğini ifade eder.¹⁰⁷ Aynı şekilde Nûh sarhoş iken Hâm veya oğlu Kenan tarafından hadım edildiği¹⁰⁸ veya bu ikisinden biri tarafından eşcinsel ensest tecavüze maruz kaldığı şeklinde bir aktarım da bulunmaktadır. Bu görüş bazı metinlerde geçen "görmek" kelimesinin cinsel ilişki olarak yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹ Tabi bu olaylar neticesinde Nûh, madem ben dördüncü çocuğa sahip olamayacağım senin de dünyaya gelen dördüncü oğlun Kenan köle olsun! Kenan'ın çocukları siyah ve çirkin olacaklar, saçları her daim karmakarışık olacak, gözleri kırmızı olsun! Ayıbımı dudaklarından dökülen sözlerle açıkladıkları için dudakları kalın olsun, şeklinde lanet ifadelerini kullanmıştır.¹¹⁰ Ayrıca Kenan'ın lanetlenme

(İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 75.

100 Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, 176; Mehmet Katar, "Nûh'un Laneti ile Arz-ı Mev'ûd Arasındaki İlişki", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012), 49.

101 Yiğit, *Yahudi ve İslam Kaynaklarına göre Hz. Nûh ve Tûfan*, 65.

102 Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, 176; Katar, *Nûh'un Laneti ile Arz-ı Mev'ûd Arasındaki İlişki*, 49.

103 Yaratılış, 9:25-27.

104 Yaratılış, 9:25.

105 İşaya, 20: 4; Haleva, *Tora ve Aftara-Bereşit*, 1/56, 57.

106 Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, 178; Yiğit, *Yahudi ve İslam Kaynaklarına göre Hz. Nûh ve Tûfan*, 77.

107 *The First Book of Moses, Called Genesis*, King James Version, (Pure Cambridge: 1900) Edition, 9:20-25.

108 Nuh'un hadım edilmesi ile ilgili iki farklı değerlendirme söz konusudur. Birincisine göre; Nuh, içtiği içkinin etkisiyle tamamen kendinden geçip çadırda elbiselerini çıkardığı sırada Kenan içeri girmiş ve bir iple büyükbabasının hayalarını bağlayarak sıkı bir düğüm atmış onu hadım etmiştir. İkincisine göre ise; Gemi yolculuğu boyunca hasta olan aslanlardan biri nankörce davranmış ve pençeleriyle Nuh'un hayalarına saldırarak onun erkekliğini kaybetmesine sebep olmuştur. Bk. Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, 176.

109 Detaylı bilgi için bk. Rabbi David Frankel, "Noah, Ham and the Curse of Canaan: Who Did What to Whom in the Tent", *The Torah.com*, (Erişim 06.05.2024); Katar, *Nûh'un Laneti ile Arz-ı Mev'ûd Arasındaki İlişki*, 56.

110 Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, 176; Yiğit, *Yahudi ve İslam Kaynaklarına göre Hz. Nûh ve Tûfan*, 76.

sebeplerinden biri de kendisinin ileride İsrâil düşmanı olacağı¹¹¹ gerçeğidir.

4. 4. Gemide Hayvanla Cinsel İlişki

Yahudilerin bazı yorum kitaplarında nakledildiğine göre Hâm, babasının dördüncü oğlu olmasını engellediği için “soyun çirkin ve kara tenli olsun” şeklindeki bedduasına maruz kalmıştır.¹¹² Ayrıca zayıf olsa da bazı kaynaklarda geçtiği için burada değinmekte fayda gördüğümüz bir aktarım vardır ki ona göre; Hâm Tûfan esnasında gemide iken, bir köpekle zorla cinsel ilişkiye girdiği için teni siyah bir hale gelmiştir.¹¹³ Ele aldığımız bu aktarımlardan anlaşıldığı gibi siyahilerin fiziksel özellikleri ile Hâm’ın günahı arasında bir irtibat kurulmuş ve bundan dolayı siyahilerin farklı ve köle olduğu/olması gerektiği iddia edilmiştir. Bu anlayıştan dolayı orta çağda Yahudiler, siyahileri, “hayvan gibi davranan, kırlardaki otlarla geçinen, çıplak dolaşan, zekâ açısından geri olup şeklen insana benzeyen, maymundan biraz yukarı, yarı insansı ve köle olarak alınıp satılan varlıklar” şeklinde tasvir etmişlerdir. Onların bu yaklaşımından etkilenen Hıristiyanlar da siyahileri, köle ticaretinin bir argümanı haline dönüştürmekten çekinmemişlerdir.¹¹⁴

İnsanlık tarihi, ırkçılığın sebep olduğu birçok acı sahnelerin yaşanmasına şahitlik etmiştir. Ancak Tevrat anlatımlarının bunlarda etkisi olup olmadığı araştırılmaya muhtaç bir husustur. Mesela; İspanyol ilâhiyatçı Gaines de Sepulveda (ö. 1573) Kızılderililerin aşağılık olduklarını ve onların beyazlara hizmet etmek için yaratıldıklarını savunmuştur.¹¹⁵ Onun bu teorisini kabul eden bazı ülkelerde beyaz işçilerle siyah köleler yan yana çalıştıkları halde siyah köleler beyaz işçilere göre daha ucuz çalıştırılmıştır. Ayrıca beyazlar çalışmak için ağır şartlar ileri sürdüklerinden giderek sadece siyah köleler iş gücü olarak kalmıştır. Bunun sonucu olarak zaman içerisinde Amerika’da ve Karayipler gibi coğrafi bölgelerde köleler hayvan sürüsü olarak adlandırılmış ve beyazlara özgü hiçbir şeyi taklit edemeyecek duruma düşürülmüştür.¹¹⁶

Buraya kadar anlattığımız sebeplerden dolayı Yahudiler kendilerinin Tanrı ile özel bir antlaşma yaptıklarını kabul ederler ve bu antlaşmanın belli bazı alametleri olduğuna inanırlar. Dolayısıyla, Tanrı, ahdin simgesi olarak İbrâhim’in dinine uyan her erkeğin sünnet olmasını emretmiştir. Bu yüzden İbrâhim doksan dokuz yaşında sünnet olmuştur.¹¹⁷ Nûh’un oğlu Sâm’ın soyundan gelen İbrâhim, İshâk ve onun soyu olan İsrailoğulları Nûh’un sarhoşken çıplaklığını oğlu Sâm’ın kapatmasından dolayı seçilmiş soy olmayı hak ettikleri gibi sünnet antlaşmasıyla da seçilmiş olduklarını vücutlarında gösterirler. Sâm’ın zürriyetinden

111 Salime Leyla Gürkan, “Kur’an’a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları’nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (Ocak 2005), 40.

112 Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, 176.

113 H. Freedmanand Maurice Simon, *Midrash Rabbah: Genesis I*, (London: The Soncino Press, 1961), 36/7. Tartışmalı olan bu konuda rivayetler farklıdır. Hâm’ın, köpekle mi ilişkiye girdiği veya gemide bulunan Hâm, köpek ve kuzgunun, Nuh’un koyduğu cinsel ilişki yasağını delerek kendi türleriyle mi ilişkiye girdikleri noktası net değildir. Bk. David M. Goldenberg, *Black And Slave*, (Berlin: De Gruyter GmbH, 10. Basım, 2017), 253. Neticede Tanrı her birini farklı cezalarla cezalandırmıştır. Bk. Graves - Patai, *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*, 167.

114 Katar, *Nûh’un Laneti ile Arz-ı Mev’ûd Arasındaki İlişki*, 56-58.

115 Şentürk - Canatan, “İrkçılık” 19/125.

116 Şentürk - Canatan, “İrkçılık” 19/126.

117 Ömer Faruk Harman, “İbrâhîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/267-268.

olan erkekler sabah duasında “tallit” örtüsünü kullanır, çünkü Sâm babasının çıplaklığını bir örtü ile kapatmıştır.¹¹⁸ Kendini iyi ve güzel işlere adanmış Sâm’ı kardeşi Yâfes de dinlemiş ve onun yolundan gitmiştir. Bundan dolayı Sâm’a tallit,¹¹⁹ Yâfes’e ise pallium¹²⁰ verilmiştir. Tanrı, Sâm’ı mükafatlandırmış ve onu seçilmiş soyun atası yapmıştır.¹²¹

Sonuç

Tevrat metinlerinin birçok yerinde, İsrâiloğullarının Tanrı tarafından seçildiğini ve O’nun özel halkı olduğunu dile getirerek bundan dolayı diğer halklardan üstün olduklarını ifade eden pasaj, bölüm ve cümleler mevcuttur. Tevrat’a göre, Büyük Tûfanla yok olan insan nesli, imanlı ve zamanının en dürüst adamı olan Nûh ve onun üç oğlu tarafından, Tûfandan sonra yeniden çoğalmış ve giderek ırklar birbirinden ayrılmıştır. Tevrat, Hâm soyunun diğerlerinden daha geri olduğunu ve onların ancak köle olmaları gerektiğini birkaç hadise/hikâye temelinde anlatır. Her anlatımda da Hâm’ın işlediği günah ile günümüz siyahi ırk arasında bir bağın olduğu kabul edilir. Nûh’un Tûfandan sonra oğlu Hâm veya torunu Kenan’ı lanetleyerek Sâm’ı kutsaması doğal olarak ırkçılığı doğurmuştur. Yahudilikteki seçilmişlik öğretisinin başka sebepleri olsa da en temel sebep bu lanetleme olayıdır.

Tevrat’a göre, yaşamasının temel amacı Tanrı’ya hizmet etmek ve onun dünyadaki onurunu yükseltmek olan İsrâiloğulları Sâm’ın soyundan gelenlerdir. Tanrı mübarek olduğundan onun hizmetkarları olan Sâmî nesli de seçilmiş ve üstün kişilerdir. Bunlar seçilmiş ve üstün ırk olduklarından Tanrı ile iletişimlerinde herhangi bir aracıya ihtiyaçları yoktur, bilakis onlar Tanrı ile diğer insanlar arasında bir nevi aracıdırlar. Yahudiler, Nuh’un, oğlu Hâm veya torunu Kenan’a yaptığı beddua veya lanet olayını, kendi aralarındaki dayanışmayı sağlam tutmak ve gelecek nesillerine, diğer insanlardan üstün oldukları fikrini aşılacak için bir gerekçe olarak kullanırlar. Dolayısıyla bu lanetleme olayının, Yahudilerin Arz-ı Mev’ud veya ulaşmak istedikleri başka hedeflerini gerçekleştirmek için işlerini kolay kıldığı söylenebilir. Ancak bu, müstakil bir çalışma ile araştırılması gereken bir konudur.

Extended Abstract

In the history of mankind, there have been individuals or societies who consider themselves, their family, tribe, clan, tribe, or race, or any segment of society superior to other people, and who have developed behaviors against other people based on this sense of superiority. Acting in this way is racism, which can be expressed in Arabic by the word’s clan, qavmiyyah, unsuriyyah, and in western languages by race, rasse, rassismus. The first example of self-superiority is the devil’s claiming superiority over Adam, whose raw materials were different but the same in terms of being created, and consequently losing his high position. Later, in the adventure of mankind on earth, we read about the claim of superior-

118 İsmail Taşpınar, “Sâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/60.

119 İnançlı Yahudi erkekleri tarafından kullanılan geleneksel bir dua şalıdır. Beyaz ipek ya da pamuklu kumaş üzerine mavi çizgilerden oluşur. Dua esnasında takılan bu şal, başı ve omuzları örter. İsmail Naci Zeyrek, *Yahudilikte Dini Semboller (Magen David Örneği)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 324.

120 Roma ve Yunan toplumunda üst düzey erkek kıyafeti olarak kısa tuniğin üzerine sarılır, Papa kendisi giydiği gibi bazı Piskoposlara da verirdi. Salime Leyla Gürkan, “Tesettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/545.

121 Simon, *Midrash Rabbah: Genesis I*, 36/6.

ity between Adam's two children, which tragically resulted in one of them killing the other, thus marking one of the earliest human conflicts based on a perceived sense of superiority.

The desire to be superior, which is inherent in human nature, has caused some problems in interpersonal relations in history and today, and as a result, it has caused some victimization for people. In this way, the understanding of seeing oneself or any other group as superior reached wider masses after the Renaissance and Reformation movements, especially in Western societies, and led to the establishment of nation-based states and societies trying to establish hegemony over each other. Approaches that claim that some people are superior to others are also present in today's world. It is possible to see that this approach has also infected some religions. So much so that even today there are religions on earth that divide their believers into different categories with a caste system or that are exclusive to one nation and aim to ensure the happiness of that nation. But the only religion that clearly expresses the superiority of one race and its dominance over the other religions is Judaism.

The Jews, who consider the Children of Israel to be God's chosen and special people, justify this belief by citing certain events that allegedly occurred during the time of the Prophet Noah and are found in the text of the Torah or in its interpretations. This study focuses on the reasons for this claim of superiority by focusing on Jewish sacred texts and examines each of these reasons one by one. Although the study is based on the Jewish holy book Tanakh, old and new studies on the subject have also been utilized. Some of the conclusions reached as a result of the study can be summarized as follows:

In many parts of the Jewish scriptures, the Israelites are considered to be chosen by God and to be His special people. Therefore, they are considered superior to other peoples. According to the Torah, the human race, which was destroyed by the Great Flood in the early stages of human history, was repopulated after the end of the Flood by the faithful and most righteous man of his time, Noah, and his three sons, and in time the races were separated from each other. The Torah explains that the lineage of Ham was inferior to the others and that they could only be slaves on the basis of several incidents/stories that occurred both during and after the Flood. The Torah states that Ham or his son Canaan was cursed by Noah because of these events, and in each account, the Torah emphasizes that there is a connection between the sin(s) committed by Ham or his son and the black race today. Although there are other reasons for the doctrine of chosenness in Judaism, the most fundamental reason is that Noah cursed his son Ham or his grandson Canaan and blessed Sam.

According to the Torah, the main purpose of the Israelites, the descendants of Shem, living in the world is to serve God and elevate His honor in the world. Since God Himself is blessed, His servants, the Semites, are chosen, blessed, and exalted. As such, they do not need any intermediary in their communication with God, but are themselves intermediaries between God and other human beings. The Jews use Noah's curse on his son Ham or grandson Canaan as a justification for keeping solidarity among themselves and instilling in their future generations the idea that they are superior to other human beings. Therefore, it is possible to say that this curse made it easier for the Jews to realize their goal of Arz al-Maw'ud or other significant goals they wanted to achieve, there by reinforcing their distinct identity and divine mission.

Kaynakça | References

Adam, Baki. "Tevrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/40-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Adam, Baki. "Yahudilik, Seçilmişlik, Ahit, Kutsal Toprak ve Mabet Geleneği", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2010.

Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Seba Yayınları, 1997.

Altınel, Tolga Savaş. *İslami Kaynaklara Göre Yahudilik'teki Seçilmişlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Antes, Peter. *Grundriss der Religionsgeschichte Von der Prähistorie bis zur Gegenwart*. Hannover: W. Kohlhammer, 2006.

Ataöv, Türkkaya. *Siyonizm ve Irkçılık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.

Batuk, Cengiz-Köroğlu, Mevlüde. "Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2016), 19-36.

Clay, Albert T. *The Empire of the Amorites*, Copyright. New Haven: By Yale University Press, 1919.

Çağrı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/453-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

David M. Goldenberg. *Black And Slave*. Berlin: De Gruyter GmbH, 10. Basım, 2017.

Erdem, Sargon. "Amalika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Graves Robert- Patai Raphael Patai. *İbrani Mitleri Tekvin -Yaratılış Kitabı*. çev. Uğur Akpur. İstanbul: Say Yayınları, 2022.

Gürkan Salime, Leyla. *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*. New York: Routledge Jewish Studies Series, 2014.

Gürkan, Salime Leyla. "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13 (2005), 25-61.

Gürkan, Salime Leyla. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/545. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Haleva, Yitshak. *Tora ve Aftara-Bereşit*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik, 2010.

Harman, Ömer Faruk. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Harman, Ömer Faruk. "Yuşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/43-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1996.

İsmail Naci Zeyrek. *Yahudilikte Dini Semboller (Magen David Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Katar, Mehmet. “Nûh’un Laneti ile Arz-ı Mev’ûd Arasındaki İlişki”. *Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012.

Katar, Mehmet. “İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20/4 (2007), 458-463.

Komisyon. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat-Zebur-İncil). İstanbul: Ohan Mat. Ltd. Şti, 2002.

Kuzgun, Şaban. “Hâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/395-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Rabbi David Frankel. “Noah, Ham and the Curse of Canaan: Who Did What to Whom in the Tent”. *The Torah.com*, (Erişim 06.05.2024).

Simon, Maurice Freedman H. *Midrash Rabbah: Genesis I*. London: The Soncino Press, 1961.

Şentürk, Recep-Canatan, Kadir. “İrkçılık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/124-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Taşpınar, İsmail. “Sâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

The First Book of Moses, Called Genesis. King James Version, Pure Cambridge Edition, 1900.

Ünlütürk, Özge. “İrk Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Adli Antropolojide Kullanımı”. *Antropoloji*, 29 (2015), 93-116.

Yıldırım, Ramazan. “Tevrat Metinleri Ekseninde İrkçılığa Bakış”. 6. *International Piri Reis Conference on Linguistic, History und Geography Sympozyumu*. Azerbaycan: Ganja State University, 2023.

Yiğit, Zeynep. *Yahudi ve İslam Kaynaklarına Göre Hz. Nûh ve Tûfan*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Zekâtın Sarf Yerlerinden Biri Olan Gârimîn Payından Karz-ı Hasen

Nurten Zeliha Şahin | orcid.org/0000-0003-0341-631 | nurtenzeliha.sahin@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı,
Manisa, Türkiye

ROR ID: 053f2w588

Öz

İnsanlar ihtiyaçlarını karşılayabilmek için en yakınından başlayarak borç talep ederler. Bu nedenle borçlar hukuku insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Fakat insanlık tarihi kadar eski olan bir gerçeklikte insanların bu ihtiyaç halini kazanç haline dönüştüren tefeciliklerdir. Bugün için ise Müslümanlar ihtiyacı için mislini ödemek üzere borç bulamayanca daha çok banka kurumlarına başvurarak faiz ile borç alabilmektedir. Muasır fakihler Müslümanın faizsiz borç alarak ihtiyacını karşılayabilmesi için özellikle zekât ve karz sandıklarına öne çıkartmışlardır. Borç talebinin ihtiyaçtan kaynaklandığı düşünülürse ve zekâtın amacının ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermek olduğu göz önünde tutulursa her ikisinin de maksadının aynı olduğu görülür. Maksat birliğinden hareketle insanlara zekât malından borç verilerek faizsiz ihtiyacını karşılayabilmede kolaylık sağlanabilir mi sorusunu özellikle zekât üzerinde uzun mesaisi olan bazı fakihler cevaz vererek cevaplamıştır. Bu görüşe göre zekât sandıklarından tekrar sandığa bedeli dönmek üzere borç verilebilir. Kişi borç aldıktan sonra zekâtın sarf yerleri arasında yer alan gârimîn sınıfına dâhil olacağından dolayı zekât malı borç talep edenlerin ihtiyaçlarını giderecek şekilde ayrılabilir. Bu çalışma zekâtın gârimine kıyasla karz olarak verilebileceği konusunu karz ve zekâtın sarf yerlerinden birisi olan gârim ile karşılaştırarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Zekât, Gârimîn, Karz-ı Hasen, Zekât Sandığı.

Atıf Bilgisi

Şahin, Nurten Zeliha. "Zekâtın Sarf Yerlerinden Biri Olan Gârimîn Payından Karz-ı Hasen". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 193-218.

<https://doi.org/10.33718/tid.1461995>

Geliş Tarihi	: 31.03.2024
Kabul Tarihi	: 19.05.2024
Yayın Tarihi	: 30.06.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Qard Hasan from The Share of Ghārimīn, Which is One of The Consumable Places of Zakat

Nurten Zeliha Şahin | orcid.org/0000-0003-0341-631 | nurtenzeliha.sahin@cbu.edu.tr

Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Manisa, Türkiye

ROR ID: 053f2w588

Abstract

People ask for loans to meet their needs, starting from those closest to them. For this reason, the law of obligations has a history as old as human history. However, in a reality as old as human history, usury is what turns people's need into profit. Today, when Muslims cannot find a loan to pay for their needs, they mostly apply to bank institutions and get a loan with interest. Contemporary jurists have particularly highlighted zakat and qard funds so that Muslims can meet their needs by borrowing interest-free. Considering that the loan request arises from need and that the purpose of zakat is to meet the needs of the needy, it can be seen that the purpose of both is the same. Based on the unity of purpose, the question of whether it can be easier for people to meet their needs without interest by lending zakat property, has been answered by some jurists, especially those who have worked long hours on zakat. According to this view, loans can be given from zakat funds to return the money to the fund. Since the person will be included in the gharimin class, which is among the places of consumption of zakat, after borrowing, the zakat property can be allocated to meet the needs of those who request the loan. This study aims to reveal the issue of whether zakat can be given as qard compared to gārim, by comparing it with gārim, which is one of the places of consumption of qard and zakat.

Keywords

Islamic Law, Zakat, Ghārimīn, Qard Hasan, Zakat Fund.

Citation

Şahin, Nurten Zeliha. "Qard Hasan from The Share of Ghārimīn, Which is One of The Consumable Places of Zakat". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 193-218.

<https://doi.org/10.33718/tid.1461995>

Date of Submission : 31.03.2024

Date of Acceptance : 19.05.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İhtiyaç sahibi ile ihtiyaç sahibi olmayan arasında yardımlaşmayı tanımlayan muvâsât İslam'da birçok yükümlülüklerin temel gayesini oluşturmaktadır. Bu nedenle birçok hükümlerin illetinde/hikmetinde muvâsât görülmektedir. Bunun en açık örneği zengin ile ihtiyaç sahibi arasında yardımlaşma köprüsü kuran zekâttır.¹ Zekât bu nedenle hem Allah hem de kul hakkı boyutu ile birlikte tanımlanan bir ibadet olmuştur. Zekât ile elde edilmek istenen maslahat ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermek, zayıf olana yardım etmek, gücü yetmeyenle gücünün yetebileceği şekli ile yardımlaşmaktır.²

Tevbe sûresi 60. âyette zekâtın sarf yerlerine dair sınıfların tek tek sayıldığı görülmektedir. Zekât verileceklerin farklı ihtiyaç sahiplerinden oluşması, Kur'an'ın insanların yardıma ihtiyacı olma durumlarının çeşitliliği konusunda Müslümanlardaki farkındalığı artırmayı amaçladığı söylenebilir. Böylelikle gaye ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermekse, kişilerin genel olarak başkasının yardımına ihtiyacı olduğu anlarda ihtiyacının giderilmesi ile ancak bu amaç gerçekleşmiş olacaktır.

İslam'da borç mali bir yükümlülüktür. Bedeni bir yükümlülük olmadığından kişinin ömrünü borcunu tamamlamak için geçirmesini kabul etmemiş ve borcunu ödeyerek yükümlülükten kurtulabilmesi için de çeşitli yardımlaşma modellerini Müslümanlara sunmuştur. Bu nedenle borçlunun borcunun ödemedede kolaylaştırıcı bir yol olarak karz-ı hasene teşvik edilmiş ve zekâtın sarf yerlerinden birisi olarak gârimîne pay ayrılmıştır. Bu yönü ile muasır bazı fakihler zekâtın gârimîn payından karz-ı hasen şeklinde verilebileceğine dair görüşlerini karz-ı haseni teşvikteki ve zekâta gârimîne de pay ayrılmasındaki makâsıd birliğine dayandırmışlardır. Her ikisinin bu yönü ile gayesinin bir olmasından hareketle zekâta gârimîn payı, karz-ı hasen şekli ile Müslümanlardan ihtiyaç sahiplerine verilebileceğine dair görüş ortaya konulmuştur.

İhtiyaç sahibinin faizli borç alması yerine gârimîn payından karz verilerek ihtiyacının karşılanabileceğine dair görüş, gârim sınıfı içinde ikrâzın yeri var mıdır veya gâriime kıyasla bir sınıf olarak müstakriz tanımlanabilir mi şeklinde bazı soruların da cevabının aranmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma bu yönü ile zekât sınıflarından olan gârimîn içinde zekâtın karz olarak verilebilmesinin şer'îliğini ele alarak değerlendirmeyi amaçlamıştır. Konunun muasır olması ve konuyu karşılaştırmalı şekli ile ele alarak değerlendirmesi bu çalışmanın, kendi alanı açısından bir boşluğu doldurduğu varsayılabilir.

1. Gârimîn Sınıfından Karz-ı Hasen

Borç talep edenin de borçlu gibi ihtiyaç sahibi olduğundan hareketle gârimîne kıyasla müstakriz de zekât sınıfları içine dâhil edilebilir mi sorusunun cevabı son dönemlerde zekât ile ilgili ele alınan muasır konulardan birisi olmuştur. Zekât mallarından karzın olabileceği ilk olarak Mevdûdî'nin (1903-1979) kitabındaki bir fetva ile gündeme geldiği söylenebilir. Zekât mallarından bir kısmının karz-ı hasen veya faizsiz karz şeklinde vermek câiz midir

1 Nurten Zeliha Şahin, "Ahlaki Bir Erdemden Hukuki Yükümlülüğe: Muvâsât", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 755, 756.

2 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/373.

sorusuna Mevdûdî'nin verdiği cevapta zekât mallarından karz-ı hasenin sakıncası olmadığına, tüzel kişiliği olan zekât veya karz sandıkları kurularak ihtiyaç sahiplerine zekât malından ikrâz ile ihtiyaçlarının giderilebileceğine işaret eder ve bunu kendisi açısından rağbet edilmesi gereken bir davranış olarak tanımlar.³ Muhammed Ebû Zehre (1898-1974) de zekâtın sarf yerlerinden olan gârimîn sınıfı içinde borçlu olana karz-ı hasenin yer alabileceği görüşündedir.⁴ Abdülvehhâb Hallâf (1888-1956) aynı şekilde karz-ı haseni gârim'e kıyaslayarak borçlar zekâttan ödenebiliyorsa beytûlmâla döndürülmesi şartı ile zekât malından borç vermenin daha evlâ olduğunu ifade eder.⁵ Yûsuf el-Karadâvî zekât konulu kitabında zekâtın sarf yeri olan gârimîni açıkladıktan sonra “zekâttan karz-ı hasen” şeklinde bir başlığa yer verir. Müstakrizi, gârim'e kıyaslayıp karz olarak zekâtın verilmesinin cevazlığı üzerinde durur. Gârim payından karz verilebileceği konusunda Muhammed Ebû Zehre ve arkadaşlarının görüşlerini desteklediğini ve zekât malından karz verilmesinin ihtiyaç sahibinin zorunluluktan faiz ile borç almasından daha evlâ olacağını belirtir. Bunun için özel sandıklar inşa edilebilir.⁶ Nimet Abdullatif Meşhur, fakirlerin ihtiyacını giderecek yatırımı ayakta tutabilmek için gârimîn payından zekâtın verilebileceğine işaret eder.⁷ Zekât malından ikrâza cevaz veren fakihler genelde “borçlu olana zekât verilebiliyorsa zekât malından karz-ı hasen öncelikle geçerlidir” şeklindeki evlâ kıyas ile hükme ulaştıkları görülmektedir.⁸

Zekât malından borç verilip verilmeyeceği ile ilgili görüşler üç başlık altında toplanabilir. Birinci görüş, zekât malından ikrâzın câiz olmadığı yönündedir. Gârimîn sınıfından karz verilemeyeceği görüşünde olanların delillerinden birincisi, zekâtın sarf yerleri arasında müstazirin yer almamasıdır. İkincisi ikrâzın zekâtın fevrî olması ile çelişeceğidir. Üçüncüsü, ikrâzın, zekâtın zengin malından fakirin ihtiyacını karşılama maksadına muhalif olduğudur. Dördüncüsü, zekât malından hak edene verilmesi zaten borçlanma ihtiyacını ortadan kaldıracığıdır. Beşincisi, borç alan kimse zenginse ona zekât verilmez fakat fakir ise ona borç değil zekât verilir ve zekât onun mülkiyetinde kalır.⁹

İkinci görüşe göre belirli şartlar ile zekât malından ikrâz geçerlidir. Bu şartlardan birincisi, zekâtın tüzel kişilik verilen sandıklar kurularak dağıtılması gerekir. İkincisi, karz için zekât mallarının dondurulmaması, periyodik olarak dağıtılmasının engellenmemesi şarttır. Üçüncüsü, hali hazırda borçlu olanların borcu ödendikten sonra fonda fazladan para kalırsa o zaman kalan kısım üzerinden ihtiyaç sahiplerine zekât malının borç şeklinde verilebileceğidir.¹⁰

3 Mevdûdî, *Fetâvâ'z-zekât*, çev. Rıdvan Ahmed Fellahi (Mekke: Camiatü'l-Melik Abdülaziz,1985), 57.

4 Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1974) 79.

5 Abdurrahman Hasan vd, “ez-Zekâtü ve'l-vakfu ve nafakâtü'l-akâribi ke-masdarı li-temvîli meş-rûâtî't-tekâfili'l-ictimâ'iyi”. *Hilkatü'd-dirâseti'l-ictima'iyyeti li'd-düveli'l-Arabiyyeti -Kitâbu'd-devreti's-selîseti-* (Dimeşk: Matbaatu Mısır Şeriketi Müsahimete Mısıriyye, 1952), 254.

6 Yûsuf el-Karadâvî, *Fikhü'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 1/634.

7 Nimet Abdullatif Meşhur, *ez-Zekât: el-Üsesü's-şer'iyye ve'd-devrî'l-inmâi ve't-tevzî'i* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1993), 283.

8 Hâlid Abdürrezzâk Ani, *Mesârifü'z-zekât ve temlikühê fi dav'i'l-kitâb ve's-sünne* (Amman: Dâru Üsame, 1999), 331.

9 Halid b. Muhammed es-Seyyârî, “ikrâzi'l-müstehakkînê li'z-zekâti min mâli'z-zekâti”, *Halkatu nikâşü-Sundûku İkrâdi'z-zekati li-müstehakkîhê-* (Riyad: Darü'l-Meyman, 2014), 61, 62.

10 Aznan b. Hasan, “el-İkrâzu min emvâl'z-zekât”, *Buhûsü ve Tavsiyyetü Mültekâ 'ulemâi's-şer'iati'd-düveli bi'r-rü'âyeti bank Rü'yeti'l-Malezya 19-20 Oktobir, Bank Rakyat*, (Erişim 10.03.2024), 8-9; Habeebullah Zaka-

Üçüncü görüş zekât malından ikrâzın câiz olduğuna yöneliktir. Zekât malından ikrâza cevaz verenlerin ileri sürdükleri deliller şu şekilde özetlenebilir: Birincisi, karz-ı hasen, gârimin borçlarının ödenmesine kıyas edilebilir. Gârim mecazi bir anlam içerir, hakiki anlamı ile borca ihtiyacı olanı da kapsar. İkincisi şeriatın genel maksatları arasında ihtiyaç sahibinin ihtiyacının giderilmesinin yer almasıdır. Bu yönü ile borca ihtiyacı olana borç vermek, zekâtın ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermedeki maksadını içermektedir. Üçüncüsü, faiz ile mücadeleye katkı sağlayacağıdır. Dördüncüsü, yetim parasını yetimin ihtiyacı ve maslahatı için ödünç vermeye kıyasla zekât malından da karz verilebileceğidir. Beşincisi, ihtiyaç ve maslahat için vakıf malını ödünç vermeye kıyas yapılmaktadır. Altıncısı devlet başkanının ihtiyaç ve maslahat için gerekirse zekât ödemeyi geciktirmeye ve onu biriktirmeye yetkisinin olduğudur. Yedincisi, zekât fonlarından ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını karşılamaya dönük yatırım yapılmasının cevazlığına kıyasen zekâtın da karz olarak verilebileceğidir.¹¹

Zekâta ikrâzın olabileceği görüşünde olanların en kuvvetli delili müstakrizi gârimle kıyaslamalarıdır. Bu açıdan zekât sınıfları içinde yer alan gârim borçlu olmakla birlikte borca ihtiyacı olanı da kapsar ve borca ihtiyacı olanın ihtiyacını gidermesi için zekât malından borç verilebilir.¹² Fakat doğrudan müstakrizin zekât sınıfları içinde yer almaması ile gârimîne kıyasla borç talep edenlere zekât sandıkları vasıtası ile ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri kadar borç verilebilir mi sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle gârim ve karz-ı hasenin hukuki gereği üzerinde kısaca durulacaktır.

2. Gârimle Kıyasla Müstakriz

Fıkıhta yönetsel açıdan ayrı ele alınan iki alanda yer alan müstakriz ve gârim kıyasen aynı hükme tabi kılınması hukuk mantığı açısından konunun ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü karz, sözleşme bağlamında muamelet hukukunda ele alınan bir konuyken zekât ise fikhin ibadet kısmında yer alan konulardan olup taabbudiyâtta kabul edilmiştir. Taabbüdilik geniş anlamı ile illeti, hikmeti, maslahatı akılla kavransın veya kavranmasını şâriinin talebi üzerine yerine getirilen mükellefiyetlerdir.¹³

2.1. Zekâtın Sarf Yerlerinde Taabbudiyât

Hukuk mantığında kanun koyucu bir şeyi zikretmişse diğerini dışladığı anlamına gelir. Bu ilkeye göre kanun koyucu, sayarak hüküm koymuşsa bu hüküm saymadıklarına uygulanmaz. Bu nedenle bu ilkenin hâkim olduğu yerde kıyas yasağı vardır. Diğer taraftan kanun koyucunun bazen saydıkları örneklendiricidir. Kanun koyucu bir şeyi örneklendirici olarak zikretmişse diğerini dışladığı anlamına gelmediği için kıyas ile genişletici yoruma gidilebilir.¹⁴ Kanun koyucunun zikrettikleri sayarak mı yoksa örneklendirici mi hüküm koymayı içerdığı hükmün yer aldığı lafzi karinelere bağlı kalınarak belirlenmeye çalışılır.

riyah, "Providing Qard Hasan from Zakat Fund for Non-Recipients of Zakat: A Shariah Analysis Study", *Al-Rashad Journal of Islamic Finance*, 2/2 (2021), 92-94.

11 Abdullah b. İsa Aydı. "Sundüku ikrâzi'z-zekati li-müstehikki-lehê". *Halkatu nikâşü-Sundüku İkrâdi'z-zekati li-müstehakkihê* (Riyad: Darü'l-Meyman, 2014), 61, 62.

12 Aydı, "Sundüku ikrâzi'z-zekati li-müstehakkihê", 64, 65.

13 Abdullah Kahraman, "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2003), 27.

14 Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2019), 346-350.

Tevbe sûresi 60. âyette zekâtın sarf yerlerinin “Sadakalar (zekât) ancak şunlar içindir: Yok-sullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar...” şeklinde tek tek zikredilmesi, zekât verileceklerin bu sekiz sınıfla sınırlı tutulacağına dair icmânın oluşmasına sebep olmuştur.¹⁵ İbn Teymiyye (öl. 728/1328) zekâtı dağıtmakla sorumlu olan kimsenin bu sekiz sınıftan birine verebileceğini fakat bu sekiz sınıfın dışına çıkılamayacağını bildirmek için bu sekiz sınıfın isimlendirildiğini ifade eder.¹⁶ Fakihler Tevbe sûresi 60. âyette geçen zekâtın sarf yerlerinin sayarak mı hüküm koyma yoksa örneklem mi olduğunu tespit için âyette yer alan lafzi karineleri dikkate almışlardır. Âyet “innemâ” “إنما” edatı ile başlar. “innemâ” hasr ifade eder ve Türkçe ancak, sadece, yalnızca gibi hasra delalet edecek şekli ile çevrilir.¹⁷ Hasr ile ibareye bir şeyin belirli bir şeyde bulunduğu ve ondan başkasında bulunmadığı anlamı katılır.¹⁸ Bu nedenle âyetin başlangıcında yer alan “innemâ” hasr edatının, bu sekiz sınıfla zekâtın dağıtımını sınırlandırdığı kabul edilmiştir.¹⁹ Bu edat âyetin şuna şuna zekât verebilirsiniz bunların dışında kimseye zekât verilmez şeklinde okunmasını getirmiştir.²⁰ Bu nedenle bu sekiz sınıfın dışında zekât mallarının harcanamayacağı için onunla mescit, köprü yapılması, misafirhanelerinin genişletilmesi, ölünün kefeninin alınması, borcunun kapatılması gibi bu sekiz sınıf içinde açıkça zikredilmeyen yerlere harcanıp harcanmayacağı fakihlerin ayrı ayrı ele alarak değerlendirmeleri gereken konu olmuştur.²¹ Zekâtın sarf yerlerini sınırlandırıcı sayma olduğuna dair diğer bir delil de bir adamın Peygamberimizden sadaka istemesi ve Peygamberimizin “Allah sadaka konusunda peygamberinin ve bir başkasının hükmüne razı olmadı. Bu konuda hüküm ona aittir. Âyet zekât verilecekleri sekiz sınıfa ayırmıştır. Bu sekiz sınıftan biri isen sana zekât veririm” buyurmasıdır.²² Peygamberimizin âyeti, saydıkları dışındakileri hükmün dışında bıraktığı şeklinde değerlendirdiği söylenebilir. Bu bağlamda zekât malından ikrâza cevaz vermeyenlerin dayandığı delillerden birisi, âyetin sekiz sınıfı içinde müstakrizin yer almadığıdır.²³

Zekâtta gârimîn sınıfına kıyasen her ikisinin de ihtiyaç sahibi olduğundan karz olarak zekât verilebilir şeklindeki konu ele alınırsa o zaman zekâtın taabbüdiyyâtın olması ile kıyasa tabi olup olamayacağı diğer ele alınması gereken bir konu olmaktadır. Genel olarak usûlcüler ibadet konularının taabbüdiyyâtın olduğu için illetlendirilemeyeceği görüşün-

15 Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, *el-İcmâ'*, thk. Ebû Hammad Sagir Ahmed b. Muhammed Hanif (Acman: Mektebetü'l-Furkan, 1999), 57.

16 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'ü fetâvâ* (Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaatü'l-Mushafî'ş-Şerif, 2004), 25/40.

17 İsmail Durmuş, “Hasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/392.

18 Osman Arpaçukuru, “Türk Belâgatında Hasr Yolları ve Kur'ân Meâllerinin Âyetlerdeki Hasrı Yansıtma Bakımından Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020) 1052.

19 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mü'rî en-Nevevî, *el-Mecmû'ü şerhu'l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.), 6/165; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009), 438.

20 Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (Beyrut: Dârü'ş-şurûk, 1989), 685.

21 Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997), 4/125; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 1/307.

22 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Riyad: Daru Taybe, 1999), 4/165.

23 Ferkûs, “Hükmü'l-karzi'l-haseni'l-memnuhi min emvâli'z-zekât”, el-Fetva Rakm 468 (Erişim 12 Şubat 2024).

dedir.²⁴ Genel kural bu olmakla birlikte fakihler cüzi hükümlerde fer'î hükmün dayandığı illeti belirleyerek yeni hükümleri ortaya koymuşlardır. Zekâtın illetlendirilebileceğine dair diğer ayırıcı bir yönü ise ibadet boyutu ile birlikte fakirlerin zenginler üzerindeki hakkını içermesidir.²⁵ Bu nedenle ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacının karşılamasının amaçlaması onun ta'lîl edilebilirliği yönünü gösterir. Fakihlerin içtihatlarında sadakanın ihtiyaç sahibinin ihtiyacını giderme yönünü dikkate aldıkları görülmektedir. Örneğin, İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) fitır sadakasında maksadın miskinlerin ihtiyaçlarını gidermek olduğu için belde ehlinin beslendiği cinsten de fitır sadakasının verilebileceğini belirtir.²⁶

Genel olarak değerlendirildiğinde kanun koyucunun maksadını tespit açısından âyetin lafzının dikkate alındığı görülmektedir. Fakat bununla birlikte her sınıfın hangi ihtiyaç sahiplerini kapsadığı belirlenirken lafza bağlı kalınarak şâriin maksadını da göz ardı etmeden zekâtın sarf yerlerine dair kısmın gerçek ihtiyaç sahiplerine ulaşabilmesi açısından detaylandırılmaya çalışıldığı da söylenebilir. Örneğin, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), zekâtın sarf yerleri arasında yer alan “Allah yolunda” ifadesini açıklarken, bazı fakihlerin sadakaların sarf yerlerini ölünün kefeninin alınmasında, kale, imaret, mescitlerin yapılmasında sarf edilebileceğine cevaz verdiklerini ifade eder. Çünkü “Allah yolunda” “âm” bir lafızdır ve bu amaçla yapılan bütün fiilleri kapsar.²⁷

Zekâtın ibadet boyutu bulunmakla birlikte muvâsât yönü de bulunmaktadır. Muvâsât ihtiyaç sahibi olmayan tarafından ihtiyaç sahibinin ihtiyacının giderilmesidir. Bakıldığı zaman zekât sınıflarının hepsinin kendi bulunduğu şartlar açısından ihtiyaç sahibi olduğu, bu nedenle ihtiyaç sahibi ile ihtiyaç sahibi olmayan arasında köprü olarak zekâtın tanımlandığı görülmektedir. Tûfî (öl. 716/1316) her şer'î hükmün illetlendirilebileceğini belirtir. Zekâtta zenginlerin, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermesi zekâtın makâsididir.²⁸ Bu nedenle şâri', borçlu olanları da acil olarak ihtiyacının giderilmesi gereken sınıfların içinde yer vermiştir.

2.2. Gârimîn Sınıfının Kapsadıkları

Gârim sadece borçlu anlamında kullanılan bir kelimedir.²⁹ Cessâs (öl. 370/981) gâriminin borçlu olduğuna dair bir ihtilafın olmadığını belirtir.³⁰ İbn Cerîr et-Taberî'ye (öl. 310/923) göre gârim Allah'a isyan içeren bir neden dışında borçlu olandır. Bu kişilerin (öl. 310/923) ödeyecek ne ayn -nakti- ne de uruz dışında herhangi bir şeyleri vardır.³¹ Bazen de

24 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-galîl fî beyânî's-şebeh ve'l-muhayyel ve mesâliki't-ta'lîl*, nşr. Hamed el-Kebîsî (Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1971), 203, 204.

25 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallak (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 2/55, 56.

26 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn* (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 4/353.

27 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb et-Tefsîrü'l-kebîr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1981), 16/115.

28 Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 3/387.

29 Ali Bardakoğlu, “Garâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/359.

30 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1998), 4/327.

31 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 4/ 126.

borç sebepleri ile birlikte gârim tarif edilmiştir. Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) gâriminin üç çeşidinden bahseder. Birincisi, malını selde kaybetmesi, ikincisi yangın olup bütün varlığını kaybetmesi, üçüncüsü adamın bir ailesi olup onları geçindirecek malının bulunmaması nedeniyle borçlanmasıdır.³² Katâde b. Diâme (öl. 117/735) de gârimini israf ve bozgunculuğu içeren bir neden olmaksızın borç içinde boğulmuş kavim olarak açıklar.³³ Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) göre gârim, canına veya kendisine isabet eden bir hastalıktan dolayı borçlanan kimsedir.³⁴ Cessâs gârimi sel, yangın gibi afetler ile karşı karşıya kalıp malını kaybeden veya ailesini geçindirecek kadar geliri olmayıp bu yüzden borç almak zorunda kalan kimse şeklinde tanımlamıştır.³⁵ Tanımlardan da anlaşılacağı gibi tâbiîn genelde zekât verilebilmesi için borçlanmayı, hayati ve temel ihtiyaçları karşılamayı içeren bir gerekçeye dayandırmışlardır.

Hanefî mezhebine göre gârim, borçlu olan ve borcunu aşan nisab miktarı malı bulunmayandır.³⁶ Hanefîler zekâtın sarf yerlerinin fakirliğin sebeplerini beyan için olduğu görüşündedir. Buna göre borçluların, yolcuların, Allah yolunda olanların zekâtı hak etmeleri için fakir ve ihtiyaç sahibi olmaları gerekir.³⁷ Bu nedenle Hanefîler gârimin sınıfından zekât verileceklerde borcu karşılayacak nisab miktarı malı bulunmama şartını ararlar.³⁸

Mâlikîlerden Karâfi (öl. 684/1285) borçluyu sefih olması ve bozgunculuğu içerecek bir nedenden dolayı borçlanması dışında borcu olan ve borcunu zamanında ifâ edecek malı olmayan şekilde açıklar. Karâfi gârimin için dört şartın olduğunu belirtir. Birincisi, borcu zamanında ödeyebilecek bir şeyinin bulunmaması, ikincisi, borcun bir insana olması, üçüncüsü borçlanma nedeninin bir maslahatı içermesi, dördüncüsü bozgunculuğu getirecek olan bir nedenden dolayı kişinin borçlu olmamasıdır.³⁹

Şâfiî mezhebinde gârim borçludur ve bu borç iki şekilde olabilir. Birincisi kişinin kendi maslahatı, ikincisi insanların arasını bulmak, islah etmek için yaptığı harcamalar sonucu borçlanmasıdır.⁴⁰ Şâfiîler insanlar arasını uzlaştırmak isteyen veya kabileler arasında düşmanlık ateşini söndürmek için borçlanan kimseyi gârimin sınıfından saymışlardır.⁴¹ Eğer araya girilmediği, uzlaştırılmadığı takdirde insanların arası açılacaksa ve bunun için bir ki-

32 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 4/337.

33 Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulâgî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min funûni 'ulûmihi* (eş-Şarika: Camiatü's-Şarika Külliyyatü'd-Dirasatî'l-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008), 4/3044.

34 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2011), 4/225.

35 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/328.

36 Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şa'ban (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/453; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3/289.

37 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed (Medine: Darü's-Sirac, 2010), 2/380, 381.

38 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/327.

39 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*, thk. Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/147.

40 Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/190,191.

41 Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 3/453.

şeye kefil olma veya bir kişinin diyetini ödeme gibi mükellefiyetin içine girilmişse bu kişiler zengin bile olsa onlara bu borcu ödemede zekât verilebilir.⁴²

Hanbelî mezhebinde gârimin, kişinin kendisi ve ailesinin geçimi için ve insanların aralarını uzlaştırma nedeni ile borçlanandır.⁴³ Zengin olan borçluya bu borç başkasına kefillik ya da insanları uzlaştırmak için ortaya çıkıyorsa zekât verilir. Kendisi için borçlanan gârim ise fakir olmalıdır.⁴⁴

Bütün bu değerlendirmeler ışığında gârim üç şekilde tanımlanabilir. Birincisi kendi maslahatı ve ailesinin maslahatı için ibâha alanında borçlanan, ikincisi zengin bile olsa şahıslar arasındaki davalarda insanların arasını uzlaştırmak için borçlanan. Üçüncüsü borcunu ödemede zorlanana kefil olması ile borçlanan.⁴⁵ İslam Fıkıh Akademisi de kişinin kendi çıkarı için borçlanmaları ve hukuki bir anlaşmazlığı çözmek için borçlananları ve ölenin borcunu ödeyecek kişiyi gârimin sınıfı içinde kabul etmiştir.⁴⁶ Malı bulunmakla birlikte borcu malının tamamını kuşatmışsa gârim borcunu ödeyecek kadar verilir. İkincisi eğer malı bulunmamakla birlikte borcu bulunan hem fakir hem de borçludur. Bu iki niteliğinden dolayı ona zekât verilir.⁴⁷

2.3. Karz-ı Hasenin Kapsamı

Karz terim olarak “*geri ödenmek üzere verilen mal veya birine borç para vermektir.*”⁴⁸ Kur’an-kerimde karz-ı hasen Allah’a güzel bir şekilde borç verme anlamında kullanılmıştır. Bu akitte amaç iyilik, yardımlaşma olduğu için karz-ı hasen dostluk ve yardımlaşma akdi olarak tanımlanmıştır.⁴⁹ Bu nedenle fakihler karz akdinde herhangi bir şartı haram kabul etmiştir. Çünkü karz dostluk ve yakınlık akdi olduğu için fazlalığı şart koşturmak akdi, karz akdi olmaktan çıkartır.⁵⁰ İzzeddin İbn Abdüsselâm (öl. 660/1262) karz-ı haseni Allah’ın rızasını talep ederek cenneti satın almak şeklinde tanımlar. Yapılan iyi ameller karşılığında Allah’tan borç alındığı için bu ameller karz şeklinde isimlendirilir.⁵¹ Zemahşerî (öl. 538/1144), karz-ı hasenin Allah yolunda infak olduğunu ve karza mecazen benzetildiğini belirtir. Çünkü karz-ı hasen Allah rızası için vermektir. Malını bu yolda verirse sanki ona borç vermiş gibi

42 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî,1991), 2/317.

43 Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ‘an (metn)i’l-İknâ‘* (Riyad: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 2/282.

44 Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Me‘âlimü’s-Sünen* (Haleb: Matbaatü’l-İlmiyye,1933) 2/64.

45 Abdullah b. Hicâzî b. İbrâhîm eş-Şerkâvî, *Hâşiyetü’s-Şerkâvî ‘alâ Şerhi’t-Tahrîr*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 2/248, 249.

46 Mecmau’l-Fikhi’l-İslâmî, “Karâru Rakm 165 (18/3) bi-şer’ni tef’ili devri’z-zekâti fi mükêfehâti’l-fakhi ve tanzîmi cem’ihê ve sarfihê bi’l-istifêdeti min el-ictihêdêti’l-fikhiyye” *Karârâtü ve’tavsiyyetü Mecma’l-Fikhi’l-İslâmiyyi’l-Duveliyi* (Cidde: Mecmau’l-Fikhi’l-İslâmî ed-Duvelî’, 2020), 557.

47 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 10/270.

48 H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/520.

49 Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1994), 5/352; Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ‘*, 3/312.

50 İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/436.

51 Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *el-İle’l-İcâz fi ba‘i envâ‘i’l-mecâz* (Dimeşk: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 120.

olur.⁵² Bu nedenle karz ticaret değil bir iâre ve teberru akdi olarak kabul edilmiştir.⁵³

Karz akdi mukriz hakkında mendup bir akitir.⁵⁴ Çünkü Ebu Hüreyre'den rivayetle Peygamberimiz "Bu dünyada mümin kardeşinin sıkıntılarından birisini giderirse kıyamet günü de Allah onun sıkıntılarından bir sıkıntıyı giderir." buyurmuştur.⁵⁵ Bununla beraber, mekruh, haram ve mubah olduğu durumlar da vardır.⁵⁶ Fakat borcu meşru bir şekilde kendisinin ve ailesinin nafakasını sağlamak, onların temel ihtiyacını karşılayarak onları geçindirmek için istemiş ve bu karşılanmadığı takdirde kendisi ve ailesi zarar görecekse o zaman o kişiye borç vermek vâcip hükmünü almaktadır.⁵⁷

Karz hem teberruâtı hem de muâvazayı bir arada toplayan bir akitir. Bu nedenle başı tebarru sonu muâvaza akdi olarak tanımlanmıştır.⁵⁸ Hanefilere göre başlangıcı iâre sonu ise muâvaza akdidir.⁵⁹ Mâlikîler karz akdini mukriz için hibe akdine benzettikleri için muhayyerliği olmayan bağlayıcı bir akit olarak kabul ederler. Müstekriz için ise muhayyerliği olan bir akitir.⁶⁰ Karzın rükunları cumhur fukahaya göre icab ve kabuldür. Diğer bir görüş ise sadece icab ile karz akdinin kurulacağıdır. Çünkü onlara göre karz akdi iâre akdidir. İâre akdinin de icab şeklinde tek rüknu vardır.⁶¹ Karz akdi bağlayıcı olmayan akitler içinde yer aldığı için mukriz dilediği vakit karzın bedelini talep edebilir. Bu görüş, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlerden cumhura aittir.⁶² Mâlikîler⁶³ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye⁶⁴ göre ise başlangıçta bir süre belirlenmişse bu bağlayıcıdır. Bundan önce mukriz borcu talep edemez.

2.4. Zekât Malından Karz-ı Hasen

Müzemmil 20. âyette "...namaz kılın, zekâtı ödeyin, Allah'a güzel bir borç verin..." emri ile zekât ve karz-ı hasen ile ilgili yükümlülükler ayrı ayrı zikredilmiştir. Âyetin Mekke'de nazil olduğu göz önüne alınırsa Medine dönemi vahiy sürecinde bu yükümlülükler dair tekli hükümlerin ayrı ayrı belirlendiği söylenebilir. Zekât vermek mallarda vâcip kılınırken, karz-ı hasen malları güzel bir şekilde hayır yolunda infak etmek şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁵ Bu da karz-ı hasen ile zekâtın birbirine yakın fakat ayırıcı yönlerinden birisidir. Çünkü zekât vâcibin edasına dairdir. Allah'a karz vermek ise tatavvu olan sadakanın edası ile bağlantılı bir emirdir.⁶⁶

52 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6/45.

53 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 3/195.

54 İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/429.

55 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), "Birr", 15 (No. 58).

56 Heyet, "Karz", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1995), 33/113.

57 Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale'ş-Şerhi'l-kebir* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 3/223.

58 Heyet, "Karz", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye*, 33/122.

59 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 7/ 388.

60 İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/431.

61 Ahmed Es'ad Manmud el-Hac, *Nazariyyetü'l-karz fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Amman: Dâri'n-Nefâis, 2008), 72.

62 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 4/36; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 10/600; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/431.

63 Ebü Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî, *Şerhu Muhtasarı Halil* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 5/409-410.

64 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, 5/336, 337.

65 Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyir-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (Mansûre: Dârü'l-Vefa, 1997), 5/427.

66 Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhî*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Bey-

Karz-ı hasen ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermek için verildiği zaman sadakanın en büyüğü kabul edilmiştir.⁶⁷ Bu nedenle karz-ı hasen ihtiyaç sahibinin ihtiyacını karşılamaya dönük bir yardımlaşma olduğundan sadakanın mı yoksa karz-ı hasenin mi daha üstün olduğuna dair değerlendirmeler yapılmıştır.⁶⁸ Karz sadakadan daha faziletlidir görüşünü tercih edenlerin dayanağı şu hadistir: “Miraç gecesinde cennetin kapısı üzerinde şu ibarenin yazılı olduğunu gördüm: Sadaka on misli ile karz ise on sekiz misli ile mükafatlandırılacak. Bunun üzerine Cibril’e karz sadakadan daha mı faziletli diye sordum. Cebrail: ‘Dilenen yanında para olsa da sadaka ister. Fakat karzı sadece ihtiyaç sebebiyle talep eder.’ şeklinde cevap verir.”⁶⁹ Karzı talep eden sadakayı talep edenin aksine çoğunlukla ihtiyaç sahibi görülmüştür. Çünkü borcu kişi o anda giderilmesi gereken bir ihtiyacından dolayı ister.⁷⁰ Bu nedenle zekât malından ikrâza cevaz veren fakihler, bu şekilde zekâtın gerçek ihtiyaç sahibine ulaşacağını ifade etmektedir.

Zekât malından karz verilebilir görüşünde olan fakihler borçluya zekât vermek geçerli ise gelecekte borçlanacak kişiye de zekât vermek öncelikle geçerlidir şeklindeki evlâ kıyasa dayanmaktadır. Çünkü kişi borç aldıktan sonra zaten gârimîn sınıfına dâhil olacaktır. Bu nedenle borç talep edenler de bu sınıf içinde tanımlanabilir.⁷¹ Zekâtın gârimîne verilmesinin illeti ihtiyaç sahibi şeklinde belirlenirse aynı illetin borç talep edende fazlası ile bulunduğu ifade edilmektedir. Abdüssettar Ebû Gudde insanların fakir ve zengin diye ayrıldığını fakat arada acil olarak paraya ihtiyacı olan bir gurubun da bulunduğunu, ihtiyaç sahibi olmadığı için bekletilen fonlardan zekât verilebileceğini, geçici olarak paraya ihtiyacı olanlar için şartlar konularak onların ihtiyacı karz olarak giderilebileceğini ifade eder.⁷² Fakat ikisi karşılaştırıldığı zaman zekâtın gârimîne temlik edildiği, karzın ise geri iade şartının bulunduğu görülmektedir. Çalışmanın gârim kısmında tanımlandığı gibi gârim gelecekte borçlu olacak değil, zekâtın verileceği an borçlu olandır. Kıyasta fer’ ile ilgili şartlardan birisi “fer”in “asl”ın dengi veya benzeri bir olay olması gerekir. Fakihler farklı iki olay arasında kıyas yapılırsa buna “kıyas maa’l-fârik” şeklinde “farklı iki olay arasında yapılmış kıyas” olarak tanımlayarak bu şekildeki bir kıyasın geçersiz olduğuna hükmetmişlerdir.⁷³ Bu usûl kaidesi açısından konu değerlendirilirse asıl olan gârimîn fer’ olan karza kıyasla birbirine mugayir iki hüküm olduğu görülür.

Yetimin malından karz verilebileceğine dair içtihatlarla⁷⁴ kıyasen yetim malından ikrâza

rut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 10/321.

67 Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr* (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzi, 1427), 10/269.

68 Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *el-Fetâva’l-kübra’l-fikhiyye* (Kahire: Abdüllhamid Ahmed Hanefi, ts.), 2/279.

69 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.), “Sadaka” 19 (No. 2431).

70 Ebû Saîd Hâdimî, *el-Berikâtü’l-Mahmûdiyye fi şerhi’t-Tarikati’l-Muhammediyye ve’s-şer’ati’-nebeviyye fi’s-sireti’l-Ahmediyye*, (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, 1318) 2/203.

71 Zakariyah, “Providing Qard Hasan from Zakat Fund for Non-Recipients of Zakat: A Shariah Analysis Study”, 95.

72 Seyyârî, “İkrâzi’l-müstehakkînê li’z-zekâti min mâli’z-zekâti”, 73, 74.

73 Zekiyyüddin Şâban, *İslam Hukuk İlminin esasları (Usûlü’l-Fikh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 189.

74 İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 6/344,345; Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf’alâ mezhebi’l-İmâmi’l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîki (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1955), 5/328.

cevaz varsa zekât malından karz vermek öncelikle evlâdir şeklindeki kıyasla da zekât malından ikrâzın cevazının ortaya konulduğu görülmektedir. Hanefiler vasînin ancak yetimin malını yanma, batma gibi malın telef olma riski söz konusu olduğu zaman malı koruyabilme amacıyla karz şeklinde verebileceği görüşündedir.⁷⁵ Şâfiî mezhebinde, çocuğun malını vasî ancak maslahata ve ihtiyaca dayalı olarak borç verebilir. Fakat hâkimin yetimin malını korumada çok fazla meşguliyeti olduğu için ancak ikrâz ile yetimin malını zayi olmadan ve teleften koruyabiliyorsa o zaman mutlak karz şeklinde verme hakkı vardır.⁷⁶ Bu konudaki içtihatlar incelendiği zaman yetimin malından ikrâzın cevazının yetimin malını korumaya yönelik bir maslahata dayandığı görülecektir. Bu nedenle yetimin malının vedîa yerine karz verilmesinin tercih edildiği ifade edilmektedir. Çünkü vedîa şeklinde verildiği takdirde müda'nın malı tazmini söz konusu değildir. Müstakrizle verilirse o zaman malın tazmini mümkün olmaktadır. Fakat yetimin malını koruyacak olan emin bir kişi ise o zaman yetimin malının ikrâzı câiz değildir.⁷⁷ Yetim malının ikrâzına cevaz verenlerin ihtiyata dayalı bu cevazı verdikleri görülmektedir. Hanbelîler ve Şâfiîler kadının mutlak olarak yetimin malını karz verebileceğini belirtirken borcu alan kişinin borcu ödeme konusunda emin bir kişi olmasını da şart koşmuşlardır.⁷⁸ Asıl, yetimin malını koruma amacı ile karz verme ile ilgili bir zorunluluk, fer' ise zekât malını karz verme şeklinde kıyasa mugayir iki farklı hükmün kıyası ile sonuca ulaşıldığı görülmektedir.

Zekâtтан ikrâzın câiz olduğu görüşünde olan fakihler paranın ödenmeme riski karşısında, karşı taraftan ödeme alınmıyorsa o zaman müstakrizin gârimden sayılabileceğini belirtirler. Nâyif Muhammed Haccac el-Acemî zekât malından ikrâz ile ilgili çalışmasında bu açıdan konuyu değerlendirerek devlet başkanına zekât malından ikrâzın câiz olmasının, devlet başkanının herhangi bir şekilde geri ödeme yapılmadığı takdirde geri ödemesini yaptırmaya veya mal herhangi bir şekilde telef olmuşsa onu tazmine güç yetirebileceğine işaret eder.⁷⁹ Dayanakları da Cüveynî'nin (öl. 478/1085) "imamın eli muhtaçların eli gibidir" kaidelerini ifade ederek imamın elinde zekât malının telef olmasının miskinlerin elinde onun harcayarak tüketilmesi gibi olduğuna dair içtihadıdır. Fakat imam sadakayı nedensiz olarak hak sahibine ulaştırmadan elinde tutarken telef olmuşsa miskinler için onu tazmin etmesi gerekir.⁸⁰

Zekâtтан karz verilebileceği görüşünde olan fakihler, muhtaç olanlar için tam delil veya kefil ile veya kadı yolu veya herhangi bir şekilde zekâtın geri dönüşünü sağlama noktasında güvence şartını getirmişlerdir. Eğer fevrî zekâtı vereceğimiz bir hak eden yok ve borç almaya ihtiyacı olan da varsa o zaman zekât terâhî edilerek bu ihtiyaç sahibinin ihtiyacı giderilebilir.⁸¹ Bu kıyası kabul etmeyenler âyette gârimin sadece borçlular için kullanıldığından bu

75 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 8/110.

76 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 4/191.

77 İbn Kudâme, *el-Mugni*, 6/345.

78 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2000), 3/154; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 6/345

79 Nâyif Muhammed Haccac el-Acemî, "İkrâz min emvâli'z-zekât", en-Nedvetü's-sëmineti aşreti li- kazâya'z-zekâti'l-mu'âsirati' 4-6 Mayıs 2009 Beyrut (Erişim 23 Ocak 2024), 245.

80 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-Minhac,2007), 3/194,195.

81 Abdullah b. Süleyman el- Meni', "Münâkâşetü ebhâsi'l- İkrâz min emvâli'z-zekât", en-Nedvetü's-sëmineti aşreti li- kazâya'z-zekâti'l-mu'âsirati' 4-6 Mayıs 2009 Beyrut (Erişim 23 Ocak 2024), 258.

sınıfa girmek için fiilen borç almış olmak gerektiğine işaret ederler. Borç talep edenler için başka yardımlaşma fonları kurulabilir.⁸²

3. Zekât Sandıklarından Zekâtın Karz-ı Hasen Olarak Verilmesi

Zekâtın, ihtiyaçlarını karşılamak için borç talep edenlere de karz olarak verilebileceği görüşünde olan fakihler, ikrâzın tüzel kişiliği olan zekât sandıkları vasıtası ile yapılabileceği görüşündedir. Bu görüşteki fakihler zekât malında ikrâzın nasıl yapılabileceğine dair üç hipotez öne sürmüşlerdir. Birincisi, müstakrizin maslahatı için gârimîn payından borç verilebileceğidir. Bunun için zekât malından bir kısmının tahsis edildiği sandıklar kurulabilir. Başlangıçta zekât fonunda ihtiyaç sahiplerine belirli şartlar ve sürede karz vermek için ayrılır. Belirlenen dönemden sonra borç geri ödenir. Daha sonra bu para zamanında ödeme ve tekrar verme şeklinde döner. Böylece gârimîn sarf yeri çerçevesinde borç isteyenlerin maslahatı gerçekleşmiş olur. İkincisi, zekât hak edenlere dağıtıldıktan sonra zekâttan fazla kalan kısım zekât ehli olmayan ihtiyaç sahiplerine karz olarak verilir. Bunun birincisinden farkı birincisinin gârim payından olmasıdır. İkincisi ise ihtiyaç sahipleri bittikten sonra kalan kısmın ikrâzıdır. Üçüncüsü, zekât malları toplandıktan sonra muhtaç olanlara dağıtılması ile ilgili hazırlık döneminde zekâtın ehli olmayanlara bu zekâtın geri dönmesinin sağlanması şartı ile ikrâzıdır.⁸³

Zekât sandıkları kurulur ve sandıklara tüzel bir kişilik verilir. Böylelikle zekâtları verme-de temlik şartı karşılanmış olur.⁸⁴ Bu görüşü destekleyici kıyas, borçlu olana zekât vermenin fakir olana vermekten daha evlâ olduğudur. Çünkü borçlu olan gerçek ihtiyaç sahibidir.⁸⁵ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) kişinin borçlanmayı ancak bir ihtiyacından dolayı isteyeceğini, ihtiyaç sahiplerine dirhemlerin vakfına dair cevazın çok da uzak görülmeceğini belirtir. Bu nedenle dirhemler vakfedilebilir ve bu vakfedilen dirhemlerden insanlara borç verilebilir.⁸⁶ Burada illet muhtaç olanların ihtiyacının giderilmesi şeklinde belirlenirse hem borçlu hem de borca ihtiyacı olan muhtaçtır. Bu nedenle borç talep edenlere gârimîn payından karz verilerek ihtiyaçları giderilir. Sonra müstakriz borcunu diğer ihtiyaç sahipleri için sandığa geri öder. Böylelikle zekât ile birçok kişinin ihtiyacı giderilmiş olur.⁸⁷

Zekât sandıklarına verilen zekâtın ikrâzının câiz olmadığı görüşünde olan fakihlerin dayandığı delillerden birincisi zekâtın fevrilik şartının bulunmasıdır. İkincisi, karzın mülkiyet şartını karşılamamasıdır. Üçüncüsü zekâtın karzında gerçek hak edenin hakkını alma, ayrıca borcun temerrüde düşmesi gibi durumların oluşabilme riskidir.⁸⁸ Buna cevaz veremeyenlerin en büyük itirazı karzın riskli akitlerden olmasıdır. Karz akdi misli ile borcun geri ödenip ödenmeyeceğine dair riskleri içinde taşır. Bu nedenle karz sandıklarında riskin çok

82 Hüsameddin b. Musa Afane, *Yes'elüneke* (el-Halil: Mektebetu Dendis, 2007), 7/ 419.

83 Hamdi Subhi Taha, "İkrâz min emvâli'z-zekât", 4,5; Seyyârî, "İkrâzi'l-müstehakkînê li'z-zekâti min mâli'z-zekâti", 63

84 Abdullah b. İsa el-Aydî, "Sundûku ikrâzi'z-zekâti li-müstehakkîhê", 40.

85 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 3/289

86 Merdâvî, *el-İnsâf*, 7/11.

87 Mohammed Obaidullah, *Role of Microfinance In Poverty Alleviation Lessons From Experiences In Selected IDB Member Countries* (Jeddah: Islamic Development Bank,2008), 33.

88 Abdullah el-Mutlak, "el-Arz ve'l-münâkaşe", *Halkatu nikâşü-Sundûku İkrâzi'z-zekati li-müstehakkîhê* (Riyad: Darü'l-Meyman, 2014/1435), 136, 137.

iyi yönetilmesi gerekmektedir.⁸⁹

3.1. Zekâta Temlik Şartı

Zekâta ikrâza cevaz vermeyenlerin hukuki nedenlerinden birisi de ikrâz ile zekâtın şartı olan temlikin gerçekleşmeyeceğidir. Zekâta karz verilip verilmeyeceğine dair bir soru ikrâzın zekât sınıfı içinde yer almadığı şeklinde cevaplanmıştır. Çünkü zekâtın hak edenlerin elinde olması yani temlikin gerçekleşmesi gerekir. Fakat karzda temlik gerçekleşmez.⁹⁰ Temlik, zekât malını fakirin kendisinin veya vekilinin kabz etmesidir. Âyette geçen “Zekâta verin” (Bakara, 2/43) emri zekâtın mülkiyetinin tamamen hak sahibinin mülkiyetine geçirilmesi, onun tasarrufuna bırakılması anlamı ile zekâtın bir şartı olarak tanımlanmıştır.⁹¹

Zekât için temlikin şart olup olmadığına dair üç görüş vardır: Birincisi, zekâtın sarf yerlerindeki bütün sınıflar için temlik şarttır. Hanefiler, Mâlikîler, İmam Hanbel’den gelen bir rivayet zekâtın aynının temlikini zekâtın rûknü kabul eder.⁹² Bu nedenle fakihler fakiri yedirip içirmede temlik bulunmadığı için bu şekilde zekâtın edasına cevaz vermemişlerdir.⁹³ Zekâta temlik hak sahibinin mal üzerinden hakiki veya hükmi istediği gibi tasarruf hakkının bulunması demektir ki bu da zekâtın fakire borç şeklinde verilmesine manidir.

İkinci görüş fakirler miskinler, sadakaların toplanmasında görevliler, kalpleri kazanılacak olanlar şekli ile ilk dördünde sahipliği ifade eden elif lam olduğu için bu dördü için temlik şarttır. Âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar şekli ile de son dördü için ise temlik, verilme nedeni doğrultusundaki harcanmaya bağlıdır.⁹⁴ İlk dört sınıfta harf-i ta’rifin olması onların zekâtı doğrudan hak ettikleri, diğer dördünde ise fî harf-i cerinden sonra lâm-ı tarif gelmesi bu dört sınıfın kendilerine verilen zekâtı bir nedene dayalı olarak aldıkları için bu zekâtın verilmesindeki gerekçe ne ise ona harcamak şartı ile zekâtın sahibi olmaları ve verilme nedeni doğrultusunda harcanmadığı takdirde geri verilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre borçlular da aldıklarını ancak borçlarını kapatmak için harcarlar.⁹⁵ Şâfiîler⁹⁶ ve İmam Ahmed’den İbn Teymiyye’nin (öl. 728/1328) seçtiği diğer görüş ilk dördü için temlikin şart olduğudur. Son dört için şart değildir.⁹⁷

Üçüncü görüşe göre mutlak olarak temlik şart değildir. Bu görüş Ebû Ubeyd’e (öl.

89 Abdullah Çakır, “İslâm Hukukunda Gayesi Karz-ı Hasen Olan Müessesese ve İmkânı: Çeşitleri, Meşruyeti ve Riskleri Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım”, *Darülhadis İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 31-40.

90 Daru’l-iftâi’l-Misriyyeti, “İstihdâmü’z-zekât fi’l-kurûzi’l-haseneti” (Erişim 10 Ocak 2024); İslamweb.net, “Hükümü’l-ikrâzi min mâli’z-zekât”, (Erişim 10 Ocak 2024).

91 Ebû’l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-Ihtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Ahmed Muhammed Berhum, (Dimeşk: Darü’r-Risaleti’l-Alemiyye, 2009), 1/384.

92 Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râ’ik* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 2/353; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 1/ 305; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *el-Mi’yârü’l-mu’rib ve’l-câmi’u’l-mugrib ‘an fetâvâ ‘ulemâ’i İfrîkiyye ve’l-Endelüs ve’l-Magrib* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1981), 1/399; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve’t-tahsil*, thk. Said A’rab (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 2/ 454; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/234.

93 Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 2/456,457.

94 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Kitâbü’l-Fürû’* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2003), 4/342.

95 Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: İdaretü’t-Tibaati’l-Müniriyye, ts.), 10/124.

96 Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî, *Esne’l-metâlib şerhu Ravzi’t-tâlib* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 393; Şirbînî, *Mugni’l-muhtâc* 4/173.

97 Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/234-235.

224/838) aittir. Ebû Ubeyd zekâtın amacının ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını gidermek olduğunu belirtir. Buna göre eve ihtiyacı olan Müslümanlara kışın soğuktan yazın sıcakından koruyacak bir ev satın almak, çıplak olup giysisi olmayı giydirmek veya efendisinin eziyet ettiği bir köle varsa onu özgürlüğüne kavuşturmak zekâttandır.⁹⁸ Fakirin, temlik bulunmakla birlikte bir şeyin menfaatinden faydalanmasının zekâttan sayılmamasını eleştirmekle insanların bu şekilde iyilik yapmasının önüne geçildiğini ifade etmektedir.

İslâm İşbirliği Teşkilatı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi 3. Devre toplantısında zekât fonlarının zekâtı hak edenlerin mülkiyetinde olması veya zekâtın toplanması ve dağıtılması ile sorumlu makamın mülkiyetine bağlı yatırım projelerine faydalanıcıların acil ihtiyaçlarının karşılanması şartı ile yatırılabilirliği şeklinde karar çıkmıştır.⁹⁹ 18. devre toplantısında fakir olan kişilerin örneğin zanaatlarında ihtiyaç duydukları bir aleti alarak veya çiftçi ise onlara her an çalışıp üretebilecekleri bir çiftlik vermek gibi veya dikiş atölyeleri gibi fakir olan kişilerin çalışabilecekleri atölye yaparak yatırım şeklinde zekât fonlarının kullanılabilirliği.¹⁰⁰ Burada hakiki değil fakat hükmi anlamı ile bir temlik söz konusudur. Çünkü ihtiyaç sahibi faydalanarak zekâtı temlik etmiştir. Fakat karzda ise tekrar mislini iade etme şartı ile menfaatinden faydalanma yönü ile bir temlikin olduğu söylenebilir.

3.2. Zekâtın Fevrîliği ve Tehir Edilebilirliği

Fakihler zekâtın vücûbiyetten sonra hemen ödenmesi gerektiğine dair içtihatlarını, zekâtı hak edenlerin ihtiyacının acil olduğuna dayandırmışlardır.¹⁰¹ Mekke'ye bağlı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi yatırım projeleri için zekât fonlarının kullanılmasına hemen hak edenlere ulaştırılması gereken bir borç olduğu için cevaz vermemiştir.¹⁰² Merkezi Cidde'de olan İslâm Fıkıh Akademisi de temel prensibin fevrîlik olduğu, zekâtın vadesi geldiği veya tahsil edildiği an hak edenlere verilmesi gerektiği görüşündedir. Fakat fakir akrabayı beklemek veya engelli olan bir kişinin periyodik olarak ihtiyaçlarını karşılamak gibi maslahatlarda ise tehir edilebilir.¹⁰³

Hanefîlerden Kerhî (öl. 340/952) zekâtın fevrî olduğunu belirtir. Hanefîlerde hükme konu olan görüşe göre,¹⁰⁴ Mâlikîlerde asıl olan görüş,¹⁰⁵ Şâfiîler¹⁰⁶ ve Hanbelîlerde¹⁰⁷ zekât fevrîdir. Zekâtın tehir edilebilirliğine cevaz, zekâtın vücûbiyetine münâfidir. Çünkü zekât zamanı gelince yerine getirilmesi gereken bir borçtur. Hanbelîlerde zekâtın verilmesi müm-

98 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 673, 674.

99 Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî, "Karâru Rakm 15 (3/3) bi-şe'ni tavzîfi'z-zekâti fi meşâri'f zêti rî'i bilâ temlikî ferdî li'l-müstahakki", *Karârâtü ve'tavsiyyetü Mecma'l-Fıkhi'l-İslâmîyyi'd-Duvelîyyi* (Cidde: Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Duvelî), 2020), 69.

100 Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî, "Karâru Rakm 165 (18/3) bi-şe'ni tef'ili devri'z-zekâti fi mükêfehâti'l-fakhi ve tanzîmi cem'ihê ve sarfihê bi'l-istifêdeti min el-ictihêdêti'l-fikhîyye", 557.

101 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 2/129.

102 Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî, "el-Karâru's-sêdisü bi-şe'ni istismâri emvâlî'z-zekât" *Karârâtü'l-mecma'î'l-fikhîyyi'l-İslâmî bi-Mekketi'l-Mükerrremeti fi devretihi'l-ısrîne 1988-2010* (Mekke: Rabitatu'l-Alemi'l-İslâmî, ts.), 361.

103 Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî, "Karâru Rakm 165 (18/3) bi-şe'ni tef'ili devri'z-zekâti fi mükêfehâti'l-fakhi ve tanzîmi cem'ihê ve sarfihê bi'l-istifêdeti min el-ictihêdêti'l-fikhîyye", 557.

104 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/373, 374.

105 Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Serhi'l-kebîr*, 1/503.

106 Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/304.

107 İbn Kudame, *Mugni*, 4/146.

kün olduğu zaman zimmette vâcip olduğu için tehirini câiz görmemişlerdir. Ancak mali toplayanın canına veya mala gelebilecek bir zarardan dolayı ihtiyaç sahibine vermek için tehir edilmesi zorunlu ise zekâtın tehiri câizdir.¹⁰⁸ Şirbînî'ye göre hak edenler konusunda bir tereddüt varsa, daha yakın veya komşu veya daha çok ihtiyacı olan veya daha aslah için zekât tehir edilebilir. İmamın maslahat gereği zekâtın dağıtılmasını tehiri câizdir. Çünkü hak edenin maslahatını gözetmek zekât verenin maslahatını gözetmekten daha evlâdır.¹⁰⁹ İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) mutlak olan emrin ne fevrîlik ne de tehir anlamına geldiğini söyler. Emredilmiş mücerred bir taleptir. Bu nedenle mükellef için hem tehire hem de fevrîliğe uyması câizdir.¹¹⁰ Cessas zekâtın tehir edilebileceği görüşündedir.¹¹¹ Zekâtın tehir edilebilirliği, devlet başkanının zekâtı sarf yerlerine harcamada maslahata dayalı olarak tehir etmesinin cevazlığına dayanak teşkil etmiştir.

Gârime kıyasla karz olarak zekâtın verilebileceği görüşünde olanlar devlet başkanının zekâtın sarf yerleri arasında tercih yapma yetkisini delil göstermektedir. Ebû Ubeyd devlet başkanının bu sınıflar içinde tasarrufunun bulunduğu ve ihtiyaca göre bazı sınıflara öncelik tanıyabileceğine işaret eder.¹¹² Ayrıca devlet başkanı maslahata dayalı olarak zekâtın dağıtımını tehir edebilir, zarurete veya ihtiyaca dayalı zekât malını alışverişte kullanabilir. Burada imam zaruretsiz zekât malından bir şey satın alamaz. Malın yerine ulaştırılması ile ilgili telef olması, yolda bazı tehlike ve risklerin bulunması gibi zaruri durumlarda malı koruma amaçlı ancak zekât malı ile alışveriş yapılabilir.¹¹³

Devlet başkanının zekâtın menfaatini, zekâtın verilmesini tehir ederek ihtiyaç sahibi olarak gördüğü başka bir sınıfa harçayabileceğine dair delil de Peygamberimizin, Urayne kabilesinden bedevi birtakım insanların mide ağrısına tutulduklarından dolayı Medine'de ikamet etmek istememeleri üzerine bu kimselerin sadaka develerin bulunduğu yere giderek develerin sütlerinden ve bevlerinden içmelerine ruhsat vermesidir. İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) bu hadisi devlet başkanının ihtiyaca göre sınıflardan bir başka sınıfa zekâtın menfaatini tahsis edebileceği şeklinde yorumlamıştır.¹¹⁴ Nevevî (ö. 676/1277) sadaka için verilen develerin faydalanmaya nasıl izin verilebilir sorusunun cevabını bu sütlerin, Müslümanların muhtaçları için olduğunu ve bundan dolayı onların bu süttten faydalanmalarına izin verildiğini belirtir.¹¹⁵ Bütün bu değerlendirmeler ışığında bu hadisten devlet başkanının zekâtın sarf yerleri dışında başka bir yere zekâtı harçayabileceğine dair sonucun çıkmayacağı söylenebilir.

108 Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/187; İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, 4/242.

109 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 2/129.

110 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrut:Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/165, 166.

111 Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, 2/374.

112 Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 689.

113 Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/151.

114 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullâh b. Abdurrahman b. Baz (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 3/366.

115 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Kahire: el-Matbaa-tü'l-Mısıriyye 1930), 11/154.

Sonuç

Gârimine kıyasla zekâtın sarf yeri olarak karza yer verilmesi muasır fakihlerin ele aldığı bir konu olmuştur. Klasik kaynaklarda buna dair doğrudan bir tartışma bulunmamaktadır. Kişinin ihtiyacını karşılayabilmesi için kendisine faizsiz borç verecek bir kişiyi bulamaması nedeni ile fakihlerin bu noktada farklı çözümler ortaya koydukları bilinmektedir. Fakat fakihler hiçbir zaman zekâtın karz olarak verilmesi ile bu ihtiyacın karşılanabileceğini veya devlet başkanının zekât malından ihtiyaç sahiplerine borç verebileceğine dair zekâtın sarf yerleri üzerinden bir tasarrufa gitmedikleri görülmektedir.

Gârimine kıyasen borç talep edenin de borçlu olan gibi ihtiyaç sahibi olması karz şeklinde zekâtın verilebileceği görüşünü ortaya çıkarmıştır. Çünkü bazı kişiler ihtiyacının giderilmesini borç olarak talep eder. Bu kişiler de gerçek ihtiyaç sahibi ise ihtiyaçlarının giderilmesi yönünde onlara zekât malından borç verilebilir. Fakat zekât ihtiyaç sahibinin hakkı olarak kabul edilir ve hak olduğu için onlara temlik sureti ile verilir. Borçta ise misli ile geri ödeme kaydı vardır. Yani, zekâta veren ve alan arasında bağlantı kesilmişken, karz da ise veren ve alan arasında bağlantı devam etmektedir.

Karz-ı hasen, herhangi bir çıkar gözetmeksizin verilen borçtur. Fakat piyasadaki paranın enflasyonist yönünden dolayı bir parayı misli ile vermek üzere borç bulmak çok zordur. Fakihler zekâtın zekât veya karz sandıkları aracılığı ile karz verilerek acil ihtiyaçları karşılayabilmede kolaylık sağlanabileceği görüşünü, kişinin faizle borç almaktansa zekât malından iktirâz ile ihtiyacının karşılanmasının daha evlâ olduğuna dair kıyasa dayandırmışlardır. Çünkü insanların borç alarak ihtiyacını gidermesi ihtiyaç sahibi olduğu anlamına gelmektedir. Fakat zekâtın sarf yerlerinin şârin sayarak tek tek belirlediği kabul edilerek kıyasla genişletilemeyeceği icma edilen bir husus olmuştur. Bununla birlikte fakihler, zekâtın muvâsât yönünü de dikkate alarak, zekâtın sarf yerleri ile ilgili içeriği yoruma tabi tutmuşlardır. Fakihler zekât sınıflarının kapsamını belirlerken ihtiyaç sahibi olmayanla ihtiyaç sahibi arasındaki bu köprüyü nasıl daha iyi tahkim edebilecekleri yönünde içtihatlarını belirlemişler ve gârimin sınıfının içeriğini tanımlarken de konuya aynı şekilde yaklaşmışlardır. Fakat teleolojik yorumlamayı lafzi yorumun elverdiği şekli ile yapmışlardır. Buna göre gârim borçlu demektir. Bundan hareketle fakihlerimiz hangi neden ve gerekçelere dayalı borçlanana zekât verilebileceği üzerinde durmuşlardır.

Zekâtın en önemli şartı ister hükmi ister hakiki olsun temliktir. Zekât verildikten sonra zekât veren zekât malından tamamen elini çekmekte ve hak sahibi onun üzerinden faydalanma hakkını tamamen elde etmektedir. Diğer taraftan ise karz, muamelat hukukunda yer alan, alınan misli ile geri verme yükümlülüğü getiren bir akittir. Bu nedenle bu ikisinin kıyası asıl ve fer'in hükümleri açısından farklı olması ile geçersiz bir kıyas olarak değerlendirilebilir.

Zekât sandıklarında biriken zekâtın bir kısmının sandığa geri dönme şartı ile verilmesi, zekâtın belirlenen amacının dışında kullanılmasını getirebilecektir. En önemli meselede zekâta borç olarak verilen kısmın sandığa dönüp dönemeyeceği konusundaki belirsizliktir. Bu nedenle zekât malının karz olarak verilebileceği görüşünde olan fakihler, bu şekildeki bir karzın devletin güvencesinde karz veya zekât sandıkları vasıtası ile olabileceğini ifade ederler. Kişi zekâtını bu sandıklara verir ve böylelikle zekât kendisinden çıkmış, temlik ger-

çekleşmiş olur. Burada biriken zekât ihtiyaç sahiplerine verildikten sonra kalanı veya bu biriken zekâtın bir kısmı ihtiyaç sahiplerine karz şeklinde verilebilir. Zekâtın geri dönüşü sağlanarak daha geniş çerçevede insanların ihtiyaçları karşılanabilir.

Karz sandıkları geri ödemede riskin çok iyi yönetilmesi gereken sandıklardır. Çünkü zekât malından karz verilmesi geri ödemenin gerçekleşmemesi ile zekâtın hak edenlere ulaşmama riskini içinde taşımaktadır. Bu sandıkların devlet güvencesinde olması, zekâtın tazmininin güvencesi kabul edilmiştir. Fakihler bu görüşlerini klasik kaynaklarda devlet başkanının zekât malı üzerinde maslahata dayalı tasarruf hakkına ve ihmali ile telefî söz konusu olursa da tazmin sorumluluğuna dayandırmışlardır. Fakat deliller incelendiği takdirde devlet başkanının zekât malı üzerinde tasarruf hakkı o günkü şartlar içinde zekâtın hak sahiplerine ulaşabilmesi için verilen zarurete dayalı içtihatlar olduğu görülür. Zekâtın gerçek hak sahiplerine ulaşmasında yükümlü olan devlet başkanı zekâtın sarfi ile ilgili yetkisini kullanabilmekte ve zekât malını koruyarak hak sahiplerine ulaşmasını sağlayabilmede zekâtın verilmesini bir süre tehir edebilmektedir. Yoksa zekâta asıl olan fevrîliktir.

Zekâtın ikrâzı ile ilgili görüşlerini desteklemekte daha çok evlâ kıyasın kullanıldığı görülmektedir. Öncelikle borca ihtiyacı olana zekât vermek borcu olana zekât vermektense evlâdır. Çünkü sonuçta borç alındıktan sonra o da gârimin sınıfına girecektir. Fakat bu kıyas fer' ve asıl yönü ile iki farklı şeyin kıyasıdır. Çünkü gârim borçludur ve bundan dolayı zekâtı alır. Fakat karz ise bir tüketici ödünç akidir. Diğer bir kıyasları da yetim malını hâkimin karz olarak verebileceğine dair içtihatlarla kıyasla zekâtında karz şeklinde verilebileceğidir. Bu da aynı şekilde kıyas maa'l-fârıktır. Çünkü yetimin malından ikrâza cevaz zarurete dayalıdır. Yetimin malını koruyacak emin bir kişi bulunduğu takdirde ikrâzı câiz değildir.

Zekât ve karz ihtiyacı sahibinin ihtiyacını gidermesi maksatları yönü ile birbirine yakındır. Her ikisi de ihtiyaç sahibinin ihtiyacını onun zayıf, aciziyet tarafını faydaya dönüştürmeden ona yardım etmeyi amaçlar. Fakat bu ikisi farklı yardımlaşma araçlarıdır. Karz-ı hasen şekli ile yardımlaşmak, ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermede daha geniş Müslüman kitleye ulaşılabilmesi anlamına gelir. Çünkü insanların hep borca ihtiyacı olmuştur. Fakat klasik kaynaklarda fakihlerin zekâtın karz olarak verilebileceğine dair içtihatlarının olmaması her ikisinin de farklı iki kurum şeklinde teşri kılındığının kabul edildiğini göstermektedir. Çünkü karz bir akittir. Zekâta göre şartları ve rükünleri farklıdır. Fakat şu da bir gerçektir ki toplumda Müslümanlar itibari para üzerinden misli ile ödemek üzere borç bulamamaktadır. Fakihlerimizin bu içtihatlarını Müslümanların faize bulaşmadan acil ihtiyaçlarını nasıl giderilebileceklerine dair düşünsel gayretleri olarak görmek gerekir. Bu nedenle yardımlaşma kurumu olarak zekât gibi karz- hasenin de toplumda işlev kazanması için tüzel kişiliği olan sandıkların yapılandırılması İslâmî açıdan sunulabilecek çözümlerden birisidir.

Extended Abstract

People ask for loans to meet their needs, starting from those closest to them. For this reason, the law of obligations has a history as old as human history. When Muslims cannot find a loan to pay multiple times for their needs, they apply to banking institutions and get a loan with interest. However, in a reality as old as human history, it is usury that turns people's need into profit. Contemporary jurists have particularly highlighted qard - zakat funds so that those who request loans can meet their needs without interest. The opinion

that some of the zakat given to these funds can be loaned to meet the needs of the needy, especially coming from jurists who have worked long hours on zakat, has brought to the agenda the permissibility of giving zakat as a loan. A provision has been put forward that zakat goods can be given as qard, especially compared to gârimîn, which is among the places of consumption of zakat.

In fact, qard is a type of contract within the law of obligations. Zakat is an act of devotion and worship. Shari explained to whom zakat should be given, class by class. If the legislator has made a provision by counting something, this means that it is closed to comparison and a new class cannot be added to a comparison. For this reason, there is consensus that zakat will be given only to these eight classes. This means that classes are closed to comparison. This means that a new class cannot be included in these eight classes by analogy.

Zakat is a share allocated from the rich to those in need. This share is the right of the poor and it is the obligation of the rich to give this share. Therefore, zakat means giving something or its benefit to the other party without taking it back. The qard contract is a loan contract given to be repeated in kind. Giving a loan is an act that includes advice, unless it is based on a vital reason for the other party. But on the other hand, the point where both come together is that on one side there is a segment of people waiting or demanding that their needs be met.

The jurists, who are of the opinion that qard can be given from zakat, have reached this conclusion through a syllogism that if the purpose of zakat is to meet the needs of the needy and if the Shari'a includes the debtor among the needy, the person requesting a loan will also be included in this class. According to this view, the person requesting a loan can also be given karz in the share of ghârimîn from the zakat funds. In addition, considering the jurisprudence that the head of state can delay the distribution of zakat according to need, the obligation of the zakat payer to pay zakat to the fund will end, and the responsibility belongs to the head of state, and the head of state can give zakat according to the need or use it in the form of qard by delaying the zakat to certain classes.

Regarding the zakat to be given to the poor class, they did not make a legal expansion by going beyond the wording in the way that zakat can be given as a debt. Because ghârimîn is generally defined as someone who borrows money due to a need or a social responsibility. The fact that gârimîn means one who is in need because he is indebted and that the meaning of zakat is that the zakat property becomes the property of the other party or his interest distinguishes zakat from qard. On the other hand, the requirement that zakat be delivered to those in need immediately was emphasized, and the view that its distribution should not be delayed unless there was a very valid reason came to the fore. Transferring the zakat property to the property of the rightful owner without delay includes the basic logic of giving zakat. Because zakat aims to meet the needs of those in real need.

For this reason, the emphasis is on meeting the needs of those who request a loan by the society through qard-ı hasen. This study aims to compare the legal basis of jurists who allow zakat to be given as qard compared to ghârim and those who think that it is not permissible. In particular, the fact that ghârimîn has a share in zakat, which is the starting point of this jurisprudence, necessitates the need to explain ghârim and qard separately and focus on their comparability.

Kaynakça | References

Acemî, Nâyif Muhammed Haccac. “İkrâz min emvâlî’z-zekât”. *en-Nedvetü’s-sêmineti aşreti li- kazâya’z-zekâti’l-mu’âsirati* 4-6 Mayıs 2009. Erişim 23 Ocak 2024. <https://webapps.zakat-house.org.kw/files/18/nadwa18.pdf>

Afane, Hüsameddin b. Musa. *Yes’elûneke*. 14 Cilt. el-Halil: Mektebetu Dendis, 2007.

Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: İdaretü’t-Tıbaati’l-Müniriyye, ts.

Ani, Hâlid Abdürrezzâk. *Mesârîfü’z-zekât ve temlîkühê fi dav’i’l-kitâb ve’s-sünne*. Amman: Dâru Üsame, 1999.

Apaydın, H. Yunus. “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520-525. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Arpaçukuru, Osman. “Türk Belâgatında Hasr Yolları ve Kur’ân Meâllerinin Âyetlerdeki Hasrı Yansıtma Bakımından Değerlendirilmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 1049-1086.

Aydî, Abdullah b. İsa. “Sundûku ikrâzi’z-zekati li-müstehikki-lehê”. *Halkatu nikâşü-Sundûku İkrâdi’z-zekati li-müstehakkihê*. Riyad: Darü’l-Meyman, 2014.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye*. 13 Cilt. thk. Eymen Salih Şa’ban. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.

Bardakoğlu, Ali. “Garâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/359-361. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü’l-kinâ’ ‘an (metn)i’l-İknâ’*. 6 Cilt. Riyad: Âlemü’l-Kütüb, 1983.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, 1998.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. 8 Cilt. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed, Medine: Darü’s-Sirac, 2010.

Çakır, Abdullah. “İslâm Hukukunda Gayesi Karz-ı Hasen Olan Müessesese ve İmkânı: Çeşitleri, Meşruiyeti ve Riskleri Bağlamında Teorik Bir Yaklaşım”. *Darülhadis İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1, (2021), 14-49

Daru’l-iftâi’l-Mısriyyeti. “İstihdêmu’z-zekât fi’l-kurûzi’l-haseneti”. Rakm el-fetva: 2077. Erişim 10 Ocak 2024. <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/11521>

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye ‘ale’ş-Şerhi’l-kebîr*. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.

Durmuş, İsmail. “Hasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/392-393. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü’l-Emvâl*, Beyrut: Dârü’ş-şurûk, 1989.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *et-Tekâfülü’l-ictimâ’î fi’l-İslâm*. Kahire: Dâ-

rü'l-fikri'l-Arabî, 1974.

Endelüsî, Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1981.

Ferkûs. "Hükmü'l-karzi'l-haseni'l-memnûhi min emvâlî'z-zekât". el- Fetva Rakm 468. Erişim 12 Şubat 2024. <https://ferkous.com/home/?q=fatwa-468>

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâ'ü'l-galîl fi beyâni's-şebeh ve'l-muhayyel ve mesâliki't-tâlib*. nşr. Hamed el-Kebîsî. Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1971.

Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2019.

Hac, Ahmed Es'ad Manmud. *Nazariyyetü'l-karz fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2008.

Hâdimî, Ebû Saîd. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve's-şerî'ati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Ahmediyye*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1318.

Hasan, Abdurrahman vd. "ez-Zekâtü ve'l-vakfu ve nafakâtü'l-akârîbi ke-masdarı li-temvîli meşrûâti't-tekâfilî'l-ictimâ'iyi". *Hilkatü'd-dirâseti'l-ictima'iyeti li'd-düveli'l-Arabiyyeti -Kitâbu'd-devreti's-selîseti*. 236- 259. Dimeşk: Matbaatu Mısr Şeriketi Müsahimete Mısırye, 1952.

Hasan, Aznan. "el-İkrâzu min Emvâlî'z-zekât". *Buhûsü ve Tavsiyyetü Mültekâ 'ulemâi's-şerî'ati'd-düveli bi'r-rü'âyeti bank Rüyeti'l-Malezya 19-20 OktobırBank Rakyat*. Erişim 10.03.2024. <https://www.bankrakyat.com.my>.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye,1933.

Heyet, "Karz", *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye,1995), 33/113.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 16 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Baz. 13 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-küb-ral-fikhiyye*. 4 Cilt. Kahire: Abdülhamid Ahmed Hanefi, ts.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. 7 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. 9 Cilt. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Riyad: Daru Taybe, 1999.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Kitâbü'l-Fürû'*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsil*. 20 Cilt. thk. Said A'rab. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. 37 Cilt. *Mecmû'ü fetâvâ*. Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafî's-Şerif, 2004.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İcmâ'*. thk. Ebû Hammad Sagir Ahmed b. Muhammed Hanif, Acman: Mektebetü'l-Furkan, 1999.

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhac, 2007.

İslamweb.net, "Hükmü'l-ikrâzi min mâli'z-zekât". Erişim 10 Ocak 2024. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/118937>.

Kahraman, Abdullah. "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2003), 25-57.

Karadavi, Yûsuf. *Fikhü'z-zekât*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*. thk. Muhammed Bû Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî. "el-Karâru's-sêdisü bi-şe'ni istismâri emvâli'z-zekât". *Karârâtü'l-mecma'î'l-fıkhıyyi'l-İslâmî bi-Mekketi'l Mükerrermeti fî devretihî'l-ısrîne* 1988-2010. Mekke: Rabıtatü'l-Alemi'l-İslâmî, ts., 361.

Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî. "Karâru Rakm 15 (3/3) bi-şe'ni tavzîfi'z-zekâti fî meşâri'î zêti rî'î bilâ temlîki ferdî li'l-müstahakki". *Karârâtü ve'tavsiyyetü Mecma'l-Fıkhî'l-İslâmiyyi'd-Duveliyi*. Cidde: Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Duvelî', 2020, 69,

Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî. "Karâru Rakm 165 (18/3) bi-şe'ni tef'ili devri'z-zekâti fî mükê-fehati'l-fakhi ve tanzîmi cem'ihê ve sarfihê bi'l-istifêdeti min el-ictihêdêti'l-fıkhıyye". *Karârâtü ve'tavsiyyetü Mecma'l-Fıkhî'l-İslâmiyyi'd-Duveliyi*. Cidde: Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî ed-Duvelî', 2020, 557.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulû-gi'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. 13 Cilt. eş-Şarika: Camiatü'ş-Şarika Külliyyatü'd-Dirasati'l-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008, 4/3044.

Meni', Abdullah b. Süleyman, "Münâkâşetü ebhâsi'l- İkrâz min emvâli'z-zekât", en-Nedvetü's-sêmineti aşreti li- kazâya'z-zekâti'l-mu'âsıratı' 4-6 Mayıs 2009 Beyrut, [https:// webapps. zakathouse. org.kw/files/ 18/nadwa18.pdf](https://webapps.zakathouse.org.kw/files/18/nadwa18.pdf), 245

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf'âlâ mezhebi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 12 Cilt. thk. Muhammed Hâmid el-Fıki. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955.

Meşhur, Nimet Abdüllatif. *ez-Zekât: el-Üsesü'ş-şer'iyye ve'd-devrül-inmâ ve't-tevzî'î*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1993.

Mevdûdî, *Fetâvâ'z-zekât*. çev. Ridvan Ahmed Fellahi. Mekke: Camiatü'l-Melik Abdülâziz, 1985.

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muh-târ*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Ahmed Muhammed Berhum. 3 Cilt. Dimeşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.

Mutlak, Abdullah. "el-Arz ve'l-münâkaşe". *Halkatu nikâşü-Sundûku İkrâdi'z-zekati li-müs-tehakkîhê*. Riyad: Darü'l-Meyman, 2014.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*, neşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18. Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1930.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.

Obaidullah, Mohammed. *Role Of Microfinance In Poverty Alleviation Lessons From Experiences In Selected IDB Member Countries*. Jeddah: Islamic Development Bank, 2008.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. 3 Cilt. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Seyyârî, Halid b. Muhammed. "İkrâzi'l-müstehakkînê li'z-zekâti min mâli'z-zekâti". *Halatu nikâşü-Sundûku İkrâdi'z-zekati li-müstehakkîhê*- Riyad: Darü'l-Meyman, 2014.

Süyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2011.

Şâban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Şahin, Nurten Zeliha, "Ahlaki Bir Erdemden Hukuki Yükümlülüğe: Muvâsât", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 746-768. <https://doi.org/10.18505/cuid.1341360>.

Şerkâvî, Abdullah b. Hicâzî b. İbrâhîm el-Ezherî. *Hâşiyetü'ş-Şerkâvî 'alâ Şerhi't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. 16 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1427.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. thk. Abdurrahman Umeyra. Mansûre: Dârü'l-Vefa, 1997.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî el-fâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Venşerîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-mugrib 'an fetâvâ ulemâ'i İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.

Zakariyah, Habeebullah. "Providing Qard Hasan from Zakat Fund for Non-Recipients of Zakat: A Shariah Analysis Study". *Al-Rashad Journal of Islamic Finance* 2/2 (2021), 89-105.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.

Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed. *Şerhu Muhtasari Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Ultra Ortodoks Yahudilikte Kızların Din Eğitimi Sorunu: Sarah Schenirer ve Bais Yaakov Hareketi Örneği

Funda Kocaman | 0000-0002-4735-1057 | fundak7089@gmail.com

Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

Türkan Bilgin | 0009-0008-9463-5758 | tst.bilgin@gmail.com

Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

Öz

Ultra Ortodoks Yahudi geleneğinde kadınlar ve erkekler için değişen sosyal ve dinî rolle-rine yönelik eğitim sunan farklı türlerde okullar mevcuttur. Bu farklılık bilhassa din eğitimi müfredatlarında gözle görülür bir hâl almaktadır. Kadınların, erkeklerin aldığı din eğitimi-ne mukayeseye daha sınırlı da olsa almayı başardıkları din eğitimi 1917 yılına kadar sistem-li bir yapıya sahip değildi. XIX. yüzyılın sonlarında, kız çocukları arasında hızla yükselen seküler dünya ilgisi temelde Yahudi kız çocuklarının dinî eğitimden yoksun olmasıyla ka-rakterize edilmiş ve çözüm olarak Sarah Schenirer (1883-1935) tarafından Yahudi kız çocuk-larına yönelik dinî okulların açılması gerekli görülmüştür. Schenirer bu girişimle, yenilik karşıtı bir kültürde değişiklik çağrısında bulunarak Ultra Ortodoks kız çocuklarının, Yahudi kimliklerini muhafaza edip topluma bağlı kalmalarını amaçlamıştır. Bu amaçla Schenirer, 1917 yılında ilk Bais Yaakov okulunu kurmuş ve okul birkaç yıl içinde hızla büyüyerek Av-rupa çapında geniş kapsamlı bir “okullar ağına”, Bais Yaakov hareketine dönüşmüştür. Söz konusu girişim, yenilik karşıtı Ultra Ortodoks Yahudiliğin bünyesinde, din eğitiminin mu-hatap kitlesine yönelik değişimi başlatan domino taşı görevi üstlenmiştir. Bu yönüyle Sa-rah Schenirer’ı tanımak Bais Yaakov’un, kendisini Ultra Ortodoks Yahudilik içerisinde nasıl meşrulaştırdığını ve kızların eğitiminde gerçekleştirilen bu yeniliğin, gerekli kaynaklardan ve destekten yoksun görünen bir gelenek içinde nasıl bir temel bulduğunu analiz etmenin kilit noktasıdır. Ultra Ortodoks Yahudiliğin din eğitimi konusunda Türkiye’de yeterli çalış-manın olmadığı dikkate alındığında Bais Yaakov’un söz konusu eğitim faaliyetleri hakkın-daki bu çalışmanın dinler tarihi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Ultra Ortodoks Yahudilik, Dinî Eğitim, Bais Yaakov, Sarah Schenirer.

Atıf Bilgisi

Kocaman, Funda – Bilgin, Türkan. “Ultra Ortodoks Yahudilikte Kızların Din Eğitimi So-runu: Sarah Schenirer ve Bais Yaakov Hareketi Örneği”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Hazi-ran 2024), 219-241.

<https://doi.org/10.33718/tid.1464491>

Geliş Tarihi	: 04.04.2024
Kabul Tarihi	: 29.05.2024
Yayın Tarihi	: 30.06.2024
Değerlendirme	: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	: Yapıldı - iThenticate
Çıkar Çatışması	: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Problem of Girls' Religious Education in Ultra-Orthodox Judaism: The Case of Sarah Schenirer and Bais Yaakov Movement

Funda Kocaman | 0000-0002-4735-1057 | fundak7089@gmail.com

Trabzon University, Graduate Education Institute, Department of Philosophy Religious Sciences
Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

Türkan Bilgin | 0009-0008-9463-5758 | tst.bilgin@gmail.com

Trabzon University, Graduate Education Institute, Department of Philosophy Religious Sciences
Trabzon, Türkiye

ROR ID: 04mmwq306

Abstract

In the ultra-Orthodox Jewish tradition, there are different types of schools for men and women, providing education for their varying social and religious roles. This difference is particularly visible in the religious education curricula. Until 1917, the religious education that women were able to receive, albeit to a lesser extent than the religious education received by men, was not systematised. In the late nineteenth century, the rapidly growing interest in the secular world among girls was mainly characterised by the lack of religious education for Jewish girls, and Sarah Schenirer (1883-1935) found it necessary to open religious schools for Jewish girls as a solution. With this initiative, Schenirer called for change in an anti-innovationist culture and aimed to help Ultra-Orthodox girls retain their Jewish identity and remain connected to the community. To this end, Schenirer founded the first Bais Yaakov school in 1917, and within a few years the school grew rapidly into an extensive “network of schools” across Europe, and became known as the Bais Yaakov movement. This initiative acted as the domino that initiated the change in the addressee profile of religious education within the anti-innovationist Ultra-Orthodox Judaism. In this respect, knowing Sarah Schenirer is key to analysing how Bais Yaakov legitimised itself within Ultra-Orthodox Judaism and how this innovation in girls' education found a foundation within a tradition that seemed to lack the necessary resources and support. Considering that there are not enough studies on religious education in Ultra-Orthodox Judaism in Turkey, we believe that this study on the educational activities of Bais Yaakov will contribute to the field of history of religions.

Keywords

History of Religions, Ultra-Orthodox Judaism, Religious Education, Bais Yaakov, Sarah Schenirer.

Citation

Kocaman, Funda – Bilgin, Türkan. “The Problem of Girls' Religious Education in Ult-

ra-Orthodox Judaism: The Case of Sarah Schenirer and Bais Yaakov Movement". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 219-241.

<https://doi.org/10.33718/tid.1464491>

Date of Submission : 04.04.2024

Date of Acceptance : 29.05.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Introduction

Women's exemption from religious education is part of traditional Jewish law.¹ Although Jewish law does not explicitly prohibit women from studying Torah/Talmud and Jewish history includes many female scholars,² tradition has frowned upon women's religious education. In many passages in the Talmud, women's study of Torah is described as inappropriate³ and unattractive.⁴ The negative attitude towards the religious education of girls persisted among the Jews of Eastern Europe until the late nineteenth century.⁵ Orthodox Judaism did not establish a formal educational system for women as Torah study was not mandatory for them. While boys received a comprehensive education that laid a strong foundation for their religious identity, girls were primarily educated by their mothers and female relatives for their domestic roles.⁶ During this period, Ultra-Orthodox families who wished to educate their daughters hired private tutors or sent them to non-Jewish schools, risking exposing them to secular influences.⁷

The compulsory education law enacted in Poland in the 20th century was considered the beginning of a crisis, especially for girls. Some parents were reluctant to send their sons to these schools because it would interfere with their Torah studies, preferring to pay a fine. During this period, Aaron Marcus, a German Jewish intellectual living in Krakow, proposed that parents should send all their daughters to public schools.⁸ This practice ensured that boys were exempted from compulsory education, as the number of students who could be admitted to public schools was limited. As young girls without religious education received secular education in public schools, a critical period began. This period saw developments such as disobedience to religious commandments, marriage with members of other religions, conversion to Christianity to avoid arranged marriages, and assimilation. These developments, along with the fear of losing the younger generation, led to a deep social crisis within Ultra-Orthodox Judaism.⁹ The assimilation of Jewish girls, whose religious education had been neglected for centuries, into a secular education was the driving force behind the reform and pedagogical activities of Sarah Schenirer (1883-1935), a seamstress in Krakow. In 1917, Schenirer pioneered the establishment of the first Bais Yaakov school in Poland to provide religious education for girls.¹⁰

1 Sefaria, "Kiddushin 34a:6" (Access 02 December 2023); Sefaria, "Shabbat 33b:3" (Access 02 December 2023); Sefaria, "Berekhhot 2:3" (Access 02 December 2023).

2 Prominent names as examples: Breruiyah, Yalta, and Deborah.

3 Sefaria, "Ketubbot 108b:3" (Access 02 December 2023).

4 Sefaria, "Sotah 21b:1" (Access 02 December 2023).

5 Michal Shaul, "The Legacy of Sarah Schenirer and the Rebuilding of Ultraorthodox Society after the Holocaust", *Jewish Culture and History* 21/4 (01 October 2020), 350.

6 Joanna Lisek, "Orthodox Yiddishism in Beys Yakov Magazine in the Context of Religious Jewish Feminism in Poland", *Ashkenazim and Sephardim: a European Perspective*, ed. Andrzej Kałtyn vd. (Frankfurt: Peter Lang Edition, 2013), 128.

7 Debbie Weissman, "A Historical Case Study in Jewish Women's Education: Chana Shpitzer and Ma'aleh", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 29 (2015), 21.

8 Naomi Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement: A Revolution in the Name of Tradition* (London: Liverpool University Press, 2019), 19.

9 Shulamit Almog - Lotem Perry-Hazan, "The Ability to Claim and the Opportunity to Imagine: Rights Consciousness and the Education of Ultra-Orthodox Girls", *Journal of Law and Education* 40/2 (2011), 280.

10 Noa Lea Cohn, "Feminine Identity in Ultra-Orthodox Jewish Women's Contemporary Art", *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 38/2 (2020), 283.

Bais Yaakov was founded by Schenirer with two main aims. The first aim was to rescue young girls who had lost their Jewish identity due to their interest in the secular world. The second aim was to raise generations of pious Jewish women who would be willing to enter the workforce, thus enabling their husbands to devote all their time to the study of traditional religious texts. To achieve these goals, a curriculum was developed for young girls that included religious education as well as practical subjects such as accounting and nursing. These subjects enabled girls to take on the financial responsibilities of the household while their husbands devoted themselves to Torah study. The Bais Yaakov movement was accompanied by numerous subsidiary organizations. In addition to vocational training institutions, the Bais Yaakov movement included a chain of summer camps, teachers' schools, a monthly literary magazine and periodicals serving schools or districts, publishing houses, libraries, clubhouses, leadership programmes, employment offices, and many other activities. Today, Bais Yaakov is the largest Ultra-Orthodox women's educational network in Israel and America.¹¹ These schools provide vocational training and have greatly expanded the scope and quality of existing educational programmes through the Bais Yaakov college programmes, supporting employment opportunities. In the last decade, they have made significant contributions towards this goal.¹²

This study aims to contribute to the field of the history of religions by examining the religious education of girls in the Ultra-Orthodox community in Türkiye, with a focus on Sarah Schenirer and her activities. The main source of information for this study is the book *A Revolution in the Name of Tradition: Sara Schenirer and the Bais Yaakov Movement* prepared by Prof. Naomi Seidman, contains the English translation of Schenirer's diaries. The Bais Yaakov Project website, founded by Naomi Seidman, a Bais Yaakov alumna frequently referred to in our study, contains documents on the history of Bais Yaakov and the people and institutions involved in the establishment of the school, particularly Sarah Schenirer.

This study provides a brief analysis of Schenirer's life based on her diaries, with a focus on her role in establishing Bais Yaakov. The text examines the evaluations of Schenirer as "revolutionary" and "feminist", taking into account the establishment process and the current situation of Bais Yaakov, which now has many subsidiary organisations.

1. The Life of Sarah Schenirer

Sarah Schenirer was born on 3 July 1883 in Krakow, Poland. She was the third of nine children of Bezalel and Rosa Schenirer. From a young age, she received religious education and was raised with Jewish teachings.¹³ Schenirer attended a public school in Poland until the eighth grade, where the curriculum was dominated by Polish language, literature, and culture.¹⁴

11 Taragin-Zeller, "Modesty for Heaven's Sake: Authority and Creativity among Female Ultra-Orthodox Teenagers in Israel", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 26 (2014), 75.

12 Esther B. Schupak, "Ultra-Orthodox Jewish Women Performing Gender in Julius Caesar", *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance* 24/2 (03 April 2019), 161.

13 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 241.

14 In late 19th and early 20th century Poland, there were significant differences in the education provided to boys and girls. Jewish girls, in particular, had limited opportunities for religious education. While boys attended the 'Heder' and focused on Torah study, girls attended Polish public schools where they

Schenirer was proficient in Polish and German, but she intentionally used Yiddish in her conversations and preferred to be addressed in Yiddish.¹⁵ Despite being born into a orthodox family, some of her siblings and many of her friends left Orthodoxy due to the rapid secularisation of the environment in which she grew up. Schenirer was deeply interested in the Yiddish religious texts provided to her by her father and was nicknamed “Hosidke” (little hasid or little pious) due to her religious identity.¹⁶ Schenirer’s interests extended beyond Torah and Talmud study. On occasion, she attended lectures at a Christian women’s club. In her diary, she mentions her attendance at this club, stating, “...I sometimes attend lectures at the Christian women’s club. In fact, I regretted every time I went there, but in those days, there was no other place where I could listen to an intellectual discussion...”¹⁷

Some of the limited data we have on Schenirer’s personal life is related to her marriage. Her first marriage was to Shmuel Nussbaum in 1910, which ended in 1913. Following the outbreak of World War I, she emigrated with her family to Vienna in late 1914. Her second marriage was to Rabbi Yitzhak Landau around 1930.¹⁸ Schenirer was married twice in her lifetime. Despite being married twice, she was known by the surname “Schenirer”. She passed away in Krakow on March 1, 1935 after a brief period of treatment for stomach cancer.¹⁹

2. Formation of the Idea of Bais Yaakov

On her initial trip to Vienna, Schenirer met Rabbi Moshe Flesh²⁰ (1879-1944) through

learned to read and write in Yiddish and sometimes Hebrew from private teachers. Marsha L. Rozenblit, “Habsburg Monarchy: Nineteenth to Twentieth Centuries”, *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*, ed. Jennifer Sartori (Access 31 December 2022); In the same years, there were institutions in Russia called Heder Metukkan, which also taught subjects such as mathematics and literature, and approached Jewish learning with innovations such as the study of the meaning of sacred texts in Modern Hebrew. Samuel C. Heilman - Menahem Friedman, *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 69-70.

- 15 Hanoch Teller, *Builders: Stories and Insights into the Lives of Three Paramount Figures of the Torah Renaissance* (New York: New York City Publishing, 2000), 243; Schenirer’s structures aimed to combat assimilation by promoting the use of Yiddish. In line with this approach, she eliminated the Polish section of the Bais Yaakov Journal in 1929. The Bais Yaakov Journal later stated in 1930: ‘Speaking Polish is not a sin, but speaking it out of shame for Yiddish is a great sin!’ At its national conference in 1937, Bnos Agudat passed resolutions requiring its members to use Yiddish or Hebrew names and to speak Yiddish as their everyday language. Jewish Women’s Archive, “Agudat Israel: Interwar Poland” (Access 31 December 2022).
- 16 In her diary, Schenirer several times mentions the nickname ‘Little Mrs Hasid’: Sometimes, I would reprimand a Jewish girl, but she would just laugh and say that I was Little Mrs. Hasid. Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 55; ...The only issue I had was that many people there consumed food that was religiously problematic, which could be a mixture of meat and milk. When I chose not to eat with them, they made fun of me, laughed, and called me ‘Little Mrs Hasid’. However, I am no longer ashamed of this nickname. Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 371.
- 17 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 243.
- 18 In her diary, Schenirer expresses dissatisfaction with the non-traditional start to her marriage. She believes it would have been better if she had not heard her future husband’s voice or met him before the wedding. About her husband she says: “I ask for very little! All I want is to work in both the material and spiritual spheres, but he (Shmuel Nussbaum) has no interest in this kind of work!” Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 195.
- 19 Deborah Weissman, “Sarah Schenirer”, *The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*, ed. Jennifer Sartori, (Access 21 December 2022).
- 20 David Moritz Flesch was born in Pressburg in 1879. In 1914, he served as a rabbi in Vienna. He provided

her landlord, who informed her of the existence of an Orthodox Shul²¹ in the neighbourhood.²² Schenirer's memoirs suggest that this encounter in Vienna inspired her to develop the concept of religious education for Jewish girls. Schenirer attended Rabbi Flesh's Orthodox synagogue in Stumpergasse and was impressed by the rabbi's sermons for women congregants, which she had not encountered in her own neighbourhood.²³ Schenirer listened attentively to Flesh's sermons, in which he spoke of the heroism of the Maccabean women and their role in the uprising. Flesh mentioned Yudit,²⁴ who was willing to sacrifice her life so that her future daughters could continue the Jewish tradition: "This war is not over yet. The war must be fought on all fronts, and women today should join the fight, just like Yudit did long ago." In her diary, she describes how she decided to carry this message from Vienna to Krakow after the rabbi's sermon.

"In the sermon, the rabbi portrayed the historical figure of Yudit as great and sublime. He passionately called on Jewish women and girls to follow her example. While caught up in the spiritual portrayal of Yudit, the thought occurred to me that it would be wonderful if all the women and girls in Krakow could be present to learn about our history and heritage."²⁵

In another section of her diary, Schenirer expresses that when the rabbi mentioned Yudit, she immediately felt: "that what was missing was that our sisters knew very little about their past, and that this lack was alienating them from our people and its traditions." Schenirer believed that "if our sisters had knowledge of our ancestors and the heroism of our great men and women, it would make a significant difference."

During Flesch's lectures in Vienna, Schenirer was introduced to the works and activities of Rabbi Samson Raphael Hirsch the prominent representative of Orthodox German Jewry. Hirsch's concept of "Torah Im Derech Eretz"²⁶ and his opposition to Haskalah influenced

support to Sarah Schenirer in establishing the Jewish women's education network, Beis Yaakov. The Bais Yaakov Project, "Rabbi Moshe David Flesch" (Access 29 May 2023).

- 21 The term 'Yiddish shul' refers to the synagogue and is derived from the German word 'Schule', meaning 'school'. The Editors of Encyclopædia Britannica, "Synagogue", *Encyclopedia Britannica*, (Access 23 January 2023).
- 22 Teller, *Builders*, 371.
- 23 Naomi Seidman, "Legitimizing the Revolution: Sarah Schenirer and the Rhetoric of Torah Study for Girls", *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*, ed. Antony Polonsky vd. (Academic Studies Press, 2018), 358.
- 24 According to the narrative, Holofernes, a commander of Nebuchadnezzar in the 7th-6th century BC, subjugated the Jews who had just returned from the Babylonian Captivity in the 6th century BC. He destroyed their temple, declared that henceforth only Nebuchadnezzar should be worshipped as a god, and laid siege to Bethulia. Due to the lengthy siege, the inhabitants wanted to surrender their city, but Yudit persuaded them to postpone their surrender for five days. He was brought before Holofernes in his camp. On the fourth day, Holofernes decided to seduce Yudit and invited her to his tent. There, he drank more wine than usual and passed out from drunkenness. Yudit then cut off his head with her sword and returned with it to Bethulia. The head of Holofernes was placed outside the city walls by the Jews. The following morning, the Assyrian soldiers learned of their commander-in-chief's death and dispersed. Robert M. Grant vd., "Biblical Literature-Judith, Apocrypha, Heroine", *Encyclopedia Britannica* (Access 13 February 2024).
- 25 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 17.
- 26 In the English translation of the phrase 'Torah and the Way of the Land', 'the Way of the Land' refers to the secular community. Max Levy, "From Torah im Deerekh Eretz to Torah U-Madda: the Legacy of Samson Raphael Hirsch", *Pen History Review* 20/1 (2013), 73-93. For more detailed information, see: Mor-

Schenirer's ideas.²⁷ Schenirer began planning reforms in women's education after being inspired by Flesch's lectures and Hirsch's activities.²⁸ Schenirer's diary reveals that around 1911, before she met Hirsch, she was already considering devoting herself entirely to work among women. Flesch's lectures in Vienna and Hirsch's educational activities influenced Schenirer in putting these ideas into action.²⁹

After the end of the Great War, Schenirer returned to Krakow with her family. However, upon her return, she encountered a group of young people who were following secular trends.³⁰ Schenirer noted that many Jewish girls, who were exposed to modern secular culture and influenced by Marxism and other ideologies, began to question their parents' religious values and traditions. Some even became involved in the growing feminist movement in Poland.³¹

Schenirer was not the first to recognise the problem of assimilating young girls. The issue had been acknowledged before but remained unsolved. In 1903, during a meeting of Polish rabbis in Krakow, a delegate proposed the establishment of schools for girls, highlighting the neglect of their education by his colleagues. However, the proposal was almost unanimously opposed. At the end of the meeting, it was stated that Jewish parents should educate their daughters at home.³² The proposal to open schools was rejected with the following words: "This law (the prohibition of women's Torah study) applies everywhere and at all times, including in our time. And if this law is true and permanent, its application is eternal..."³³

Despite facing repeated indifference from leaders towards the plight of young Jewish girls, Schenirer persistently appealed to influential leaders in the Orthodox community, emphasising the necessity of traditional Jewish education for girls.³⁴ In her diary, the day before returning to Krakow, she expressed her concerns as follows:

"How would my plan to create a religious learning institution for Jewish girls be received in Krakow? I was well aware that people would say: 'Really? In the twentieth century, you want to drag Jewish daughters back to piety and tradition?' However, I also felt a strong urge to revive the dream of a religious girls' school in order to preserve the spirit of ancient Israel and save this generation of Jewish women."³⁵

According to Schenirer, women had to consciously decide to reject the superficially

dechai Breuer, *The "Torah-Im-Derekh-Eretz" of Samson Raphael Hirsch* (Israel: Feldheim Publishers, 1970).

27 Pearl Benisch, *Carry Me in Your Heart: The Life and Legacy of Sarah Schenirer, Founder and Visionary of the Bais Yaakov Movement* (Israel: Feldheim Publishers, 2003), 22.

28 Polin: Virtual Shtetl, "Mother of Israel: Sara Schenirer" (Access 03 January 2023).

29 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 46.

30 Benisch, *Carry Me in Your Heart*, 25.

31 Teller, *Builders*, 375.

32 Jewish Action, "A Traditional Revolutionary: Sarah Schenirer's Legacy Revisited" (Access 03 January 2023); The Bais Yaakov Project, "Timeline" (Access 09 January 2023).

33 Iris Brown, "At the Center of Two Revolutions, Beit Yaakov between Neo Orthodoxy and Ultra Orthodoxy", *Polin Studies in Polish Jewry* 33/1 (2022), 343.

34 Benisch, *Carry Me in Your Heart*, 25.

35 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 245.

alluring but morally empty pleasures of modern life.³⁶ The organisation aimed to provide guidance to women in rejecting superficially alluring but morally empty pleasures of modern life. To guide them in this decision, she organised events where she could meet with them. Later, she established an institutional structure, initially called the Orthodox Girls' Union and later known as Bais Yaakov.³⁷

2.1. Orthodox Girls' Union

In her efforts to reclaim Jewish girls and women and save future generations, Schenirer persisted in the face of opposition and organized the first Oneg Shabbos³⁸ in the spacious auditorium of the Krakow Orphanage. Thanks to the women's efforts, forty girls, mostly between the ages of sixteen and twenty, attended the meeting.³⁹ At the end of the meeting, Schenirer was told that her ideas were old-fashioned and fanciful.⁴⁰ She decided that she would have a better chance of reaching and converting people to the Torah if she started with younger girls instead of teenagers.⁴¹ Schenirer then established a religious school for girls, hoping that elementary school-age students would be more receptive to her efforts.⁴² This decision is recorded in her diary as follows:

“I was dissatisfied with the newly founded Orthodox Girls' Union as they had not yet fully adhered to the commandments of Jewish law and the obligations of the Torah. Convincing the young women, who were already set in their ways, to adopt a new and authentic Jewish lifestyle with its customs and traditions was a challenge. As a result, I began to consider alternative options. To achieve my ideal, it was necessary to start with children, with saplings that could still bend. Only with young children could I perfectly realise my vision.”⁴³

This initiative in November 1916 can be considered the first attempt to establish the Bais Yaakov movement. In her diaries at this stage, Schenirer referred to the organisation she was trying to build as the Union of Orthodox Girls.⁴⁴ This name was not used for a long time. After a short time, the name Bais Yaakov was adopted. The authorship of the “Bais Yaakov” designation is not known, but it is believed that the proposal for the name came from Schenirer⁴⁵ or was given by the Krakow Agudat committee, which had pledged to support the movement in 1919.⁴⁶ The name Bais Yaakov is a combination of Yiddish and Hebrew

36 Jewish Women's Archive, “Agudat Israel”.

37 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 52.

38 Oneg Shabbat, Hebrew for “joy of Shabbat”, is an informal Shabbat (or Friday evening) gathering of Jews in a synagogue or private home to express the joy inherent in Shabbat. The Editors of Encyclopædia Britannica, “Oneg Shabbat”, *Encyclopedia Britannica* (Access 17 January 2023).

39 Benisch, *Carry Me in Your Heart*, 27-29.

40 Teller, *Builders*, 378.

41 Benisch, *Carry Me in Your Heart*, 33.

42 Rachel Manekin, *The Rebellion of the Daughters: Jewish Women Runaways in Habsburg Galicia* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020), 198.

43 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 249.

44 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 52.

45 Schenirer's preference for this name is on the basis of Rashi's commentary on the passuk. Fabijańczuk, “Mother of Israel: Sara Schenirer”. Rashi's interpretation suggests that ‘the house of Jacob’ refers to women, while ‘the sons of Israel’ refers to men. Seferia, “Rashi on Exodus 19:3:3-4” (Access 02 December 2023).

46 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*; Jewish Women's Archive, “Agudat Israel”.

(sounding) words, sounding like “Beys Yankev” in Yiddish pronunciation and “Beit Yaakov” in Hebrew pronunciation. During the interwar period, when the movement flourished in Poland, the name “Bais Yaakov” was widely used.⁴⁷

During this period, Schenirer founded a club and a library for young women in her community. She introduced them to the works of Samson Raphael Hirsch, Marcus Lehmann, and other similar authors sent from Frankfurt.⁴⁸ Although Schenirer’s initial attempts were only partially successful, her lectures did influence the young women’s religious ideas. However, they still refrained from fulfilling their Orthodox obligations. At this stage, Schenirer realised that a more systematic structure was necessary to reach a greater number of young Jewish girls and to reinforce the impact of her teachings on them.

2.2. Bais Yaakov Schools

Following a relatively unsuccessful start, Sarah Schenirer managed to increase the number of students by implementing methodological changes. Schenirer was determined to open a school to institutionalise her teaching. She wrote to her brother, asking for his support and advice.⁴⁹ Although her brother expressed concern that Schenirer was becoming too politicised, he suggested that they approach the Belzer Rebbe⁵⁰ for his approval. In 1917, Schenirer travelled with her brother to Marienbad to visit Rebbe Yissachar. According to her diary, her brother sent a kvitl⁵¹ to the Rebbe with the inscription “She wants to guide Jewish girls on the path to becoming Jews”.⁵² This brief statement, which deliberately avoided the word ‘school’, was responded to by Yissachar’s words, “May she find favour and succeed!”⁵³ Yissachar later prohibited his Hasidim from sending their daughters to Schenirer’s school, indicating a possible lack of understanding of Schenirer’s proposal. It is worth noting that the Bais Yaakov did not become a Belzer school, as Belz initially kept its distance from the movement, which had Rebbe Yissachar’s approval.⁵⁴

In 1917, when Schenirer founded the first Bais Yaakov school, the idea of establishing a network of schools to educate women was radical in the Eastern European Orthodox Jewish community.⁵⁵ Traditionally, women’s religious education had been provided at home. Schenirer understood that gaining the support of local leaders was crucial for the acceptance and spread of this idea. Indeed, Schenirer’s success was largely attributed to the support she received from local leaders. For instance, in 1918 and 1933, Rabbi Israel HaCohen, also

47 Lisek, “Orthodox Yiddishism in Beys Yakov Magazine in the Context of Religious Jewish Feminism in Poland”, 127.

48 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 249.

49 Manekin, *The Rebellion of the Daughters*, 198.

50 Shalom Rokeach (1781-1855) was the founder of the Belz (Polish, Belz) dynasty and the first rabbi of Belz, a town in western Ukraine. He was succeeded by his youngest son, Yehoshua Rokeach (1825-1894), He was the Third Belzer Rebbe who approved Schenirer’s initiative in Marienbad in 1917. Assaf David, “Belz Hasidic Dynasty”, *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Access 12 February 2023).

51 In Hasidic tradition, a kvitl is a petition presented to a rabbi, often placed near the tomb of a saint or between the stones of the Western Wall. This act is seen as a demonstration of loyalty to the Hasidic rebbe. Adele Berlin (ed.), *The Oxford dictionary of the Jewish religion* (New York: Oxford University Press, 2011), 47.

52 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 250.

53 Manekin, *The Rebellion of the Daughters*, 199.

54 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 36.

55 Schupak, “Ultra-Orthodox Jewish Women Performing Gender in Julius Caesar”, 160.

known as the Chofetz Chaim, made the following statement regarding Schenirer's efforts:

"Schenirer and her helpers' endeavour is important in combating heresy and protecting Jewish souls. It is recommended that those interested in religious education enrol their daughters in such a school. Concerns about the prohibition against teaching daughters Torah should not be a hindrance. This is not the place to provide a detailed explanation, as our current times differ greatly from those of the past. The situation has changed due to our numerous sins. Therefore, it is crucial to establish as many schools as possible and make every effort to save those who can still be saved."⁵⁶

Under the leadership of Sarah Schenirer, the Bais Yaakov movement rapidly gained popularity among local leaders and was eventually adopted by Agudat Israel,⁵⁷ the new political organization of world Orthodox Jewry. During the first planning meeting of the Krakow Agudat in 1919, representatives made the decision to include the Bais Yaakov as a regular part of their activities, marking the movement's first official adoption by Agudat Israel.⁵⁸ Following the adoption of the movement by Agudat in 1923, Bais Yaakov schools were staffed by educators and administrators from Germany, Austria, and Switzerland.⁵⁹

That same year, the Agudat movement took partial financial responsibility for Bais Yaakov, allocating part of the funds collected by the party's Keren ha-Tora (Torah Fund) to support the Bais Yaakov schools.⁶⁰ At this stage, it can be argued that Agudat Israel's support had a political aspect in relation to the granting of the right to vote to women in Poland in 1918. Namely: Agudat Israel, as a political party in the Polish parliament, wanted to win the votes of women who were granted the right to vote in 1918.⁶¹ The collaboration between Schenirer and Agudat Israel has contributed to the expansion of the Bais Yaakov school network. The Bais Yaakov movement operated through three main centres simultaneously: the headquarters in Krakow, the *Bais Yaakov Journal* office in Lodz, and the Warsaw office, which collaborated with the Hovev organisation in dealing with government officials.⁶²

Under Schenirer's leadership, the movement grew to 49 schools and 6585 students in 1925.⁶³ The schools' curriculum comprised of the Torah, with commentaries by Rashi and Hirsch, the Neviim, and ethical teachings in Pirkei Avot.⁶⁴ Although Schenirer studied Talmud through her father⁶⁵, it was not deemed appropriate for girls to study Talmud in the

56 Seidman, "Legitimizing the Revolution", 361-362.

57 Agudat Israel is a political movement of Orthodox Jews that was founded in May 1912 at a conference in Kattowitz in the Germany (now Katowice, Poland). Its aim is to preserve the traditional Jewish way of life and counter the influence of secular or competing religious ideologies. The movement's innovative approach is particularly evident in its religious education of women and youth activities. During the interwar period, the party focused its activities on both political and educational fields in Poland. Gershon Bacon, "Agudas Yisroel", *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Access 26 May 2023).

58 Jewish Women's Archive, "Agudat Israel".

59 Seidman, "Legitimizing the Revolution", 360.

60 Benisch, *Carry Me in Your Heart*, 57.

61 The Lehrhaus, "Sarah Schenirer and Innovative Change: The Myths and Facts" (Access 14 August 2017).

62 Jewish Women's Archive, "Agudat Israel".

63 Benisch, *Carry Me in Your Heart*, 98.

64 Almog - Perry-Hazan, "The Ability to Claim and the Opportunity to Imagine: Rights Consciousness and the Education of Ultra-Orthodox Girls", 278.

65 Schenirer's diary states: "I took it upon myself to read the Pentateuch, the Prophets, the Mishnah and

Bais Yaakov schools she founded.⁶⁶ Schenirer deliberately chose to limit the school's curriculum, making it easier to gain the approval of local leaders.

Until 1926, Bais Yaakov schools exclusively used *Yahadus* (Judaism) by N. Kaminitz as their textbook. Despite having 49 schools at that time, the only available study materials for the children were the prayer book and the Torah. Sarah Schenirer's writings were handwritten by the teachers during this period.⁶⁷

By the 1930s, the Bais Yaakov movement had expanded to encompass approximately 200 schools and 38,000 pupils in Poland and beyond. The schools in small towns served as supplementary institutions, providing religious education exclusively. They offered half-day religious education, complementing the public schools and enabling pupils to avoid the religious education provided by the public schools.⁶⁸ In larger cities, full-day schools were established. Financial support for these schools came from *kehillas* (ie communities),⁶⁹ municipal councils, and tuition fees.⁷⁰ The curriculum included the prayer book, the Torah, basic Jewish law, history, Hebrew, Yiddish, and ethics. A third type of school, the Bais Yaakov vocational school, emerged in the last few years before World War II. For example, E.G. Friedenson opened a trade school in Lodz called *Ohel Sarah* (Sarah's Tent). The school provided training in tailoring, accountancy, and nursing to approximately three hundred students, primarily from small, impoverished towns.⁷¹

The Bais Yaakov movement suffered greatly during the Holocaust. When war broke out, the school in Krakow was forced to close, but Bais Yaakov teachers continued to work in cities and ghettos, often clandestinely and occasionally with official sanction, operating soup kitchens, orphanages, and schools.⁷² Between 1918 and 1939, most students and teachers associated with Bais Yaakov lost their lives. After the war, Bais Yaakov was re-established in the United States, Israel, and Europe. The movement then shifted its focus to preserving tradition, rather than Schenirer's original goal of bridging tradition and modernity.⁷³

When Agudat Israel introduced the idea of girls' education from Europe, it was considered radical and too modern. However, Agudat gained strength and in 1933, Agudat activist Meir Sharansky founded the first Bais Yaakov in Tel Aviv.⁷⁴

the Talmud every day, and I enjoyed it immensely." Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 243.

66 Almog - Perry-Hazan, "The Ability to Claim and the Opportunity to Imagine: Rights Consciousness and the Education of Ultra-Orthodox Girls", 278.

67 Abraham Atkin, *The Beth Jacob Movement in Poland (1917-1939)* (New York: Yeshiva University, PhD thesis, 1959), 103.

68 Naomi Seidman, "A Revolution in the Name of Tradition: Orthodoxy and Torah Study for Girls", *Polin: Studies in Polish Jewry Volume 30: Jewish Education in Eastern Europe*, ed. Eliyana Adler-Antony Polonsky (Liverpool: Liverpool University Press, 2018), 231.

69 Jewish communities living in a city or town or under the supervision of a local authority are usually called "Kehilla". Yusuf Besalel, "Kehilla", *Yahudilik Ansiklopedisi K - R* (Istanbul: Gözlem, 2001), 2:460.

70 Iris Brown, "Two Waves of Debate over Sara Schenirer's Legacy and the Beit Ya'akov Approach", *Studies in Judaism, Humanities, and the Social Sciences* 4/1 (01 January 2022), 251.

71 Jewish Women's Archive, "Agudat Israel".

72 The Bais Yaakov Project, "Timeline".

73 "Schenirer, Sarah", *Encyclopedia of Religion* (Access 31 December 2022).

74 The Bais Yaakov Project, "Timeline".

The first Bais Yaakov in America was established in Williamsburg, Brooklyn in 1937. From there, the Bais Yaakov became widely known as the Beth Jacob schools. Today, these schools exist in Britain, Europe, South Africa, Australia, and South America.⁷⁵ In 1937, on the eve of the Second World War, 250 Beit Yaakov schools were established in Europe and the United States, educating 38,000 girls.⁷⁶ Schenirer's memoirs state that restoring Orthodox girls to their religious identity required establishing a school and reaching out to the younger generation through lectures, the youth movement, the library, and publications.⁷⁷ The Bais Yaakov was accompanied by many complementary subsidiary organizations due to the rapidly growing number of students and schools: The Bnos Agudat Israel, Bais Yaakov Teachers' College, and two student periodicals, *The Bais Yaakov Journal* and *The Kindergarten*.

3. An Overview of the Basic Characteristics of Sarah Schenirer and Bais Yaakov

Schenirer attempted to restore the lost importance of traditional structure through modern educational methods in the schools she established for young girls. She aimed to revitalize tradition by rebuilding girls' ties to the past while also calling for change in a highly conservative society. Indeed, Sarah Schenirer's students and Bais Yaakov publications emphasised her internalisation of traditional Jewish values such as *tzeniut*⁷⁸ and her adherence to *da'at Torah*.⁷⁹ Schenirer had no political ambitions and was solely focused on educational matters. She always consulted with rabbis before taking any action. Her deliberate and careful approach was aimed at reassuring the Ultra-Orthodox public, particularly men, that their status would not be threatened by any of her activities.⁸⁰ In her writings, she stated that Torah study was a supreme value for women, as it was for all Jews.⁸¹ However, she did not mention passages in the Talmud that were unfavourable to women's Torah study.⁸² This deliberate choice aimed to avoid confrontation with local leaders and gain their approval.

Working with the religious establishment, Schenirer was able to expand the boundaries in an ultra-Orthodox community that sought to protect itself from secular influences. To create role models for her students, she highlighted women from Jewish history and presented an ideal of the Jewish woman that combined modernity and traditionalism.⁸³

75 Deborah Weissman-Lauren Granite, "Bais Ya'akov Schools", *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*, ed. Jennifer Sartori (Access 28 January 2023).

76 Tamar El-Or, *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World* (USA: Lynne Rienner Publishers, 1993), 68.

77 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 52.

78 Humility, simplicity, shyness, and timidity are the primary meanings of this concept. Sometimes, above these meanings, it implies intimacy. This concept is the hallmark of Jewish marriage, and the rabbis refer to it as the special quality to look for in the ideal mate. My Jewish Learning, "Modesty (Tzniut)" (Access 16 January 2023).

79 The doctrine, commonly associated with the political movement of Orthodox Jews, Agudat Israel, attributes to rabbis the authority to decide both secular and spiritual matters. Gershon Bacon, "Daas Toyre", *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Access 03 February 2023); Seidman, "Legitimizing the Revolution", 360.

80 Shaul, "The Legacy of Sarah Schenirer and the Rebuilding of Ultraorthodox Society after the Holocaust", 250.

81 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 37.

82 Seidman, *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement*, 40-42.

83 Cohn, "Feminine Identity in Ultra-Orthodox Jewish Women's Contemporary Art", 243.

Schenirer's "ideal of the Jewish woman" is based on motherhood. According to the speaker, motherhood is a woman's vocation and her most important purpose in life.⁸⁴ The aim of Bais Yaakov's education is to train Orthodox Jewish women who, in addition to being wives and mothers, pursue careers outside the home, fulfill mitzvot, and support their husbands in Torah study.⁸⁵

The change initiated under Schenirer's leadership had a far-reaching impact, not only on girls but also on the Ultra-Orthodox Jewish community's structure. The destruction of yeshivas by the Nazis after the Holocaust prompted rabbis to make fundamental changes. Traditionally, only a small minority of men who had to work to provide for their families were able to devote their lives to full-time Talmudic study. However, the intention of the change was to enable all Ultra-Orthodox men to devote their lives to Talmudic study, thus creating a "Community of Learners".⁸⁶ This community, which is now considered the traditional social organization of the Ultra-Orthodox community, did not exist in Israel until the 1950s. In early Ultra-Orthodox communities, men would study until marriage and then leave the yeshiva to find employment and support their families.⁸⁷ Therefore, marriage was a significant challenge for Ultra-Orthodox men before the 1950s, as it necessitated leaving the yeshiva and beginning to provide for a family.⁸⁸ Women who found jobs through the vocational classes offered at Bais Yaakov took on the financial burden of the household, enabling their husbands to devote time to studying Torah. Today, Ultra-Orthodox education for girls is an important part of building a "Community of Learners" in Israel. The wives' salaries have facilitated their husbands' capacity to devote time to religious studies.

Bais Yaakov places the responsibility on its female graduates to support their families financially.⁸⁹ As a result, there has been a shift in the domestic division of labour, with Ultra-Orthodox men taking on a larger share of household chores to enable their wives to study or work to some extent.⁹⁰ This change has been acknowledged by some scholars as a "feminist" influence of Bais Yaakov and Schenirer on the Ultra-Orthodox Jewish community.⁹¹

Taking into account the social and cultural context of Schenirer's time, her relationship with feminism is a topic of controversy. The Bais Yaakov movement aimed to promote religious education for Jewish girls, and Schenirer acted in accordance with this goal. At this point we can have a look at the changes in women's education and social roles in relation to feminism. However, it would be inaccurate to consider Schenirer as the pioneer of a feminist movement. Feminism was a new concept in Schenirer's time, and although she

84 Benisch, *Carry Me in Your Heart*, 92.

85 My Jewish Learning, "Bais Ya'akov Schools" (Access 16 January 2023).

86 Schupak, "Ultra-Orthodox Jewish Women Performing Gender in Julius Caesar", 161.

87 Giorgia Foscari, "Ultra-orthodox Jewish Women Go to Work", *Annali di Ca' Foscari Serie orientale* 50/1 (2014), 57.

88 Almog - Perry-Hazan, "The Ability to Claim and the Opportunity to Imagine: Rights Consciousness and the Education of Ultra-Orthodox Girls", 281.

89 Almog - Perry-Hazan, "The Ability to Claim and the Opportunity to Imagine: Rights Consciousness and the Education of Ultra-Orthodox Girls", 281.

90 Schupak, "Ultra-Orthodox Jewish Women Performing Gender in Julius Caesar", 161.

91 Ilan Fuchs, *Jewish Women's Torah Study: Orthodox Religious Education and Modernity* (London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014), 66.

expressed opposition to it in her diary, she valued the education and personal development of women and encouraged their active participation in society.

Another factor that contributed to the Bais Yaakov becoming an essential part of Ultra-Orthodox life was the State funding of Bais Yaakov institutions. This funding provided many young Ultra-Orthodox women with a regular salary and favourable working hours.⁹² Bais Yaakov training programmes offered girls the opportunity to take the Ministry of Labour's certification examinations, which officially recognised their ability to practice their trained profession. However, criticism has been directed towards the limited range of professions available to women. Bais Yaakov institutions offered vocational training courses in teaching, computerised clerical work, accounting, nursing, and interior design.⁹³ Critics argue that these schools received state funding and operate outside the official curriculum, which they see as an integration of religion into state affairs and contrary to the principle of secularism. The argument that religious schools are important for protecting religious freedom is often used in response to criticisms.

Another issue with Bais Yaakov is gender inequality in education. Tamar El-Or, who researched the education of Ultra-Orthodox women, first used the term “educated and ignorant” to describe this problem. This paradox can be expressed as follows: The Ultra-Orthodox community places great emphasis on educating girls, but their approach is often limited to promoting the stereotype of an ignorant woman whose sole responsibility is to care for her children and home. Women's education system opens certain doors for them and takes care to keep others closed. Therefore, by Ultra-Orthodox standards, a woman cannot be perceived as educated.⁹⁴

According to the paradox referred to as “educated and ignorant” by El-Or, Ultra-Orthodox Jewish women were taught the religious practices they were expected to fulfil, as well as their role in the family and community. However, they were not taught Jewish scripture, particularly the Talmud. This was a deliberate decision made by Schenirer to maintain a clear distinction between the education of girls and boys.⁹⁵ The opening of the Bais Yaakov girls' schools in the twentieth century was a significant advancement for women's religious education in the Ultra-Orthodox community. However, the in-depth study of the Talmud and Jewish law, which are the most important and prestigious areas of Torah study, remained exclusive to men.⁹⁶ Therefore, the boundaries of this field, which are inaccessible and forbidden to women, have become clear once again. Some individuals view the Bais Yaakov movement as a temporary solution to the spiritual decline of recent generations, rather than a revolution in gender roles or women's education.⁹⁷ Naomi Seidman argues that the Bais Yaakov schools did not create female equivalents to their educated male counterparts, but instead established a distinct culture of gendered learning practices.⁹⁸

92 Fuchs, *Jewish women's Torah study*, 65.

93 Foscarini, “Ultra-orthodox Jewish Women Go to Work”, 63.

94 El-Or, *Educated and Ignorant*, 111.

95 Seidman, “Legitimizing the Revolution”, 359.

96 Iris Brown Hoizman, “A Haredi Myth of Female Leadership: Rebbetzin Batsheva Kanievsky”, *Religions* 13/4 (24 March 2022), 276.

97 For example A. Wolf, R Karelitz. see. Fuchs, *Jewish women's Torah study*, 66.

98 Seidman, “Legitimizing the Revolution”, 360.

Bais Yaakov schools have undergone variations worldwide due to economic pressures and ideological shifts. Some schools promote university preparatory curricula while others prohibit it.⁹⁹

Sarah Schenirer has been described as a “revolutionary” in some works. If we use the term “revolutionary” to describe a leader who seeks to bring about radical and fundamental changes in the social or religious sphere, it may be difficult to consider Sarah Schenirer as such. The Bais Yaakov movement was founded on traditional Jewish values with the aim of promoting religious education for Jewish girls. Schenirer acted within this framework and took initiatives to provide access to religious education for women and encourage their active participation in the community. For instance, in Schenirer’s community, single girls were not permitted to attend synagogue on Shabbat. Schenirer believed that it was essential for the spiritual growth of her students to participate in a minyan and started taking them with her to synagogue. Although Schenirer’s activities were innovative, she did not aim to alter the status of women in Orthodox society. Instead, she stressed the significance of preserving traditional ‘feminine’ values, such as modesty, humility, and motherhood. Although the author attempted to legitimise the idea of innovation within Ultra-Orthodoxy for young girls, the lack of details regarding this initiative and its impact on Ultra-Orthodox Jewish women today raises questions about this characterization.

Conclusion

Prior to Sarah Schenirer, Ultra-Orthodox Jewish women did not receive formal or systematic Jewish religious education. They learned basic Jewish concepts and halakha, which they were obliged to observe, informally from their families. Formal Jewish religious education for women is a twentieth-century phenomenon that began with Sarah Schenirer’s founding of Bais Yaakov. Bais Yaakov’s educational system for girls was established in Poland at the beginning of the twentieth century. Its aim was to enable girls to retain their Jewish identity while gaining a place in society. Since then, it has steadily developed and expanded to its present status. Today, Bais Yaakov operates through many institutions and activities that provide religious, moral, and cultural education for girls. The Bais Yaakov movement was founded to provide formal religious education for Orthodox girls, helping them to preserve their identity and faith while reducing their exposure to secular influences.

Sarah Schenirer is widely regarded as an example of how to bring about change in a systematic and appropriate way for girls’ religious education. This achievement is one of the most successful innovations for women in Ultra-Orthodox Judaism in the last century. Sarah Schenirer remained committed to the Ultra-Orthodox community while pushing the boundaries and legitimising change by balancing tradition and innovation. Her success ultimately led to a change in the way rabbis and leaders viewed girls’ education.

Today, there is some criticism of Sarah Schenirer and the Bais Yaakov movement. Critics argue that the movement restricts women and reinforces traditional gender roles. Women can receive religious education in a systematic structure with the leadership of Sarah Sche-

99 Weissman - Granite, “Bais Ya’akov Schools”.

nirer, but the content of this education is still limited. In Ultra-Orthodoxy, in-depth study of the Torah and Talmud is still the domain of men.

Sarah Schenirer and Bais Yaakov are considered the beginning of significant changes in the lives of both women and men within Ultra-Orthodox Judaism. The role of women in the transmission of religious knowledge and the importance of religious education in this role suggest that the subject of Jewish women's religious education in Ultra-Orthodoxy is much broader and ripe for further research.

Extended Abstract

Sarah Schenirer, a pioneering Jewish educator, significantly transformed the landscape of Jewish education for women in the early 20th century. Born in 1883 in Kraków, Poland, Schenirer was deeply concerned about the lack of formal Jewish education for girls in her community. At a time when Jewish boys had access to comprehensive religious instruction, girls were often left with minimal or no structured education, a gap Schenirer was determined to fill.

Schenirer's upbringing in a traditional Jewish family instilled in her a strong sense of religious commitment. However, as she grew older, she observed that many young Jewish women were increasingly disengaged from their faith, largely due to their lack of understanding and connection to Jewish traditions and teachings. While boys were sent to cheder and yeshiva, receiving extensive instruction in Jewish texts, girls were largely excluded from formal religious education. This disparity troubled Schenirer, especially as she observed the growing secularisation among Jewish women who were increasingly influenced by broader societal changes and less connected to their religious roots. Witnessing this drift from religious life deeply troubled Schenirer and spurred her into action.

Inspired by the lectures of Dr. Samson Raphael Hirsch and the educational philosophy of the Orthodox Jewish community in Frankfurt, Schenirer became convinced that the answer lay in creating formal schools for girls. In 1917, Schenirer initiated the establishment of the inaugural Bais Yaakov school in Kraków. This institution aimed to provide Jewish girls with a rigorous education that encompassed both religious and secular studies. Schenirer's innovative approach was to combine traditional Jewish values with a modern educational framework, thus ensuring that young women received a well-rounded and meaningful education. The initial class consisted of just 25 girls, but it marked the beginning of a revolutionary movement.

Sarah Schenirer encountered numerous challenges, including scepticism and opposition from segments of the traditional Jewish community who were wary of change. Schenirer encountered significant obstacles in the pursuit of her mission. Many traditionalists were sceptical or outright opposed to the idea of formal education for girls, fearing that it would result in a departure from traditional roles and values. Schenirer's response was characterised by patience and persuasive argumentation, frequently invoking religious texts and precedents in support of her cause. Over time, her unwavering advocacy and the undeniable success of her students helped to alleviate much of this opposition. Nevertheless, her unwavering dedication and the tangible success of her educational model

gradually won over many of her critics. Schenirer's endeavours not only augmented the educational prospects for Jewish women but also enabled them to assume active and informed roles within their communities.

Schenirer's educational philosophy was predicated on the conviction that Jewish women should be well-versed in their faith and capable of making meaningful contributions to both their communities and the wider world. The Bais Yaakov curriculum reflected this dual focus. The curriculum at Bais Yaakov included the study of Hebrew, Torah, Jewish laws, and customs, in addition to general subjects such as mathematics, history, and literature. The curriculum's core elements included Torah study, Jewish laws (Halacha), customs (Minhagim), Jewish history, and the Hebrew language. Schenirer underscored the significance of comprehending and embodying the tenets of the faith, with the objective of fostering a profound and intimate connection to Jewish traditions. In recognition of the importance of a comprehensive education, Schenirer incorporated subjects such as mathematics, science, literature, and history.

Schenirer's rationale for this dual framework was that it would enable girls to develop a strong Jewish identity and be better equipped to navigate the modern world without losing their religious heritage.

The initial success of the first Bais Yaakov school led to the establishment of additional schools across Poland, with the network eventually expanding to other countries. Parents and community leaders were quick to recognise the positive impact of this education on their daughters. Schenirer's innovative model led to the establishment of additional Bais Yaakov schools across Poland and subsequently throughout Europe. By the 1930s, the Bais Yaakov network had expanded significantly, with thousands of students enrolled in schools throughout Europe. Schenirer's model proved so effective that it was adapted and implemented in Jewish communities worldwide, creating a lasting legacy that endures to this day.

Sarah Schenirer's pioneering work through the Bais Yaakov movement has had a profound and enduring impact on the field of Jewish education for women. The continued success of Bais Yaakov schools worldwide is a testament to the remarkable contributions made by Schenirer to Jewish education and her enduring legacy as a trailblazer in the field. Bais Yaakov schools are currently established in numerous countries, including the United States.

References

Almog, Shulamit - Perry-Hazan, Lotem. "The Ability to Claim and the Opportunity to Imagine: Rights Consciousness and the Education of Ultra-Orthodox Girls". *Journal of Law and Education* 40/2 (2011), 273-303.

Atkın, Abraham. *The Beth Jacob Movement in Poland (1917-1939)*. New York: Yeshiva University, Doctoral Thesis, 1959.

Bacon, Gershon. "Agudas Yisroel". *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Access 26 May 2023. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Agudas_Yisroel

Bacon, Gershon. "Daas Toyre". *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Access 03 February 2023. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Daas_Toyre

Benisch, Pearl. *Carry Me in Your Heart: The Life and Legacy of Sarah Schenirer, Founder and Visionary of the Bais Yaakov Movement*. Israel: Feldheim Publishers, 2003.

Berlin, Adele (ed.). *The Oxford dictionary of the Jewish religion*. New York: Oxford University Press, 2nd ed., 2011.

Besalel, Yusuf. "Kehilla". *Yahudilik Ansiklopedisi K-R*. İstanbul: Gözlem, 2001.

Breuer, Mordechai. *The "Torah-Im-Derekh-Eretz" of Samson Raphael Hirsch*. Israel: Feldheim Publishers, 1970.

Brown Hoizman, Iris. "A Haredi Myth of Female Leadership: Rebbetzin Batsheva Kanievsky". *Religions* 13/4 (24 March 2022), 276. <https://doi.org/10.3390/rel13040276>

Brown, Iris. "At the Center of Two Revolutions, Beit Yaakov between Neo Orthodoxy and Ultra Orthodoxy". *Polin Studies in Polish Jewry* 33/1 (2021), 339-369.

Brown, Iris. "Two Waves of Debate over Sara Schenirer's Legacy and the Beit Ya'akov Approach". *Studies in Judaism, Humanities, and the Social Sciences* 4/1 (01 January 2022), 247-270.

Cohn, Noa Lea. "Feminine Identity in Ultra-Orthodox Jewish Women's Contemporary Art". *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 38/2 (2020), 281-301. <https://doi.org/10.1353/sho.2020.0016>

David, Assaf. "Belz Hasidic Dynasty". *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. 12 February 2023. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/belz_hasidic_dynasty

Eleff, Zev. "American Orthodoxy's Lukewarm Embrace of The Hirschian Legacy 1850-1939". *Tradition* 45/3 (2012), 35-53.

El-Or, Tamar. *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World*. USA: Lynne Rienner Publishers, 1993. <https://doi.org/10.1515/9781685856106>

Encyclopedia of Religion. "Schenirer, Sarah". Access 31 December 2022. <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/schenirer-sarah>

Foscarini, Giorgia. "Ultra-orthodox Jewish Women Go to Work". *Annali di Ca' Foscari Serie*

orientale 50/1 (2014), 53-73. <https://doi.org/10.14277/2385-3042/4P>

Fuchs, Ilan. *Jewish Women's Torah Study: Orthodox Religious Education and Modernity*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014.

Grant, Robert M. vd. "Biblical Literature-Judith, Apocrypha, Heroine". *Encyclopedia Britannica*. Access 13 February 2024. <https://www.britannica.com/topic/biblical-literature/Judith>

Heilman, Samuel C. - Friedman, Menaḥem. *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton: Princeton University Press, 4., 2012.

Jewish Action. "A Traditional Revolutionary: Sarah Schenirer's Legacy Revisited". Access 03 January 2023. <https://jewishaction.com/jewish-world/people/traditional-revolutionary-sarah-schenirers-legacy-revisited/>

Jewish Women's Archive. "Agudat Israel: Interwar Poland". Access 31 December 2022. <https://jwa.org/encyclopedia/article/agudat-israel-interwar-poland>

Levy, Max. "From Torah im Deerekh Eretz to Torah U-Madda: the Legacy of Samson Raphael Hirsch". *Pen History Review* 20/1 (2013), 73-93.

Lisek, Joanna. "Orthodox Yiddishism in Beys Yakov Magazine in the Context of Religious Jewish Feminism in Poland". *Ashkenazim and Sephardim: a European Perspective*. ed. Andrzej Kaṭny vd. 127-154. Frankfurt: Peter Lang Edition, 2013.

Manekin, Rachel. *The Rebellion of the Daughters: Jewish Women Runaways in Habsburg Galicia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020.

My Jewish Learning. "Bais Ya'akov Schools". Access 16 January 2023. <https://www.myjewishlearning.com/article/bais-yaakov-schools/>

My Jewish Learning. "Modesty (Tzniut)". My Jewish Learning. Access 16 January 2023. <https://www.myjewishlearning.com/article/modesty-tzniut/>

Polin: Virtual Shtetl. "Mother of Israel: Sara Schenirer". Access 03 January 2023. <https://sztetl.org.pl/en/dziedzictwo/slowa-i-mysli/matka-izraela-sara-szenirer>

Rozenblit, Marsha L. "Habsburg Monarchy: Nineteenth to Twentieth Centuries". *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*. ed. Jennifer Sartori. Access 31 December 2022. <https://jwa.org/encyclopedia/article/habsburg-monarchy-nineteenth-to-twentieth-centuries>

Schupak, Esther B. "Ultra-Orthodox Jewish Women Performing Gender in Julius Caesar". *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance* 24/2 (03 April 2019), 155-172. <https://doi.org/10.1080/13569783.2018.1561255>

Sefaria, "Berekhot 2:3". Access 02 December 2023. https://www.sefaria.org/Mishnah_Berakhot.2.3?lang=bi#:~:text=One%20who%20recites,that%20he%20erred.

Sefaria. "Kiddushin 34a:6". Access 02 December 2023. <https://www.sefaria.org/Kiddushin.34a.5-6?lang=en&with=all&lang2=en>

Sefaria. "Rashi on Exodus 19:3-4". Access 02 December 2023. <https://www.sefaria.org/>

Rashi_on_Exodus.19.3.4?lang=bi

Sefaria, "Shabbat 33b:3". Access 02 December 2023. <https://www.sefaria.org/Shabbat.33b.3?lang=bi>

Sefaria, "Sotah 21b:1". Access 02 December 2023. <https://www.sefaria.org/Sotah.21b.1?lang=bi>

Seidman, Naomi. "A Revolution in the Name of Tradition: Orthodoxy and Torah Study for Girls". Polin: Studies in Polish Jewry Volume 30: Jewish Education in Eastern Europe. ed. Eliyana Adler-Antony Polonsky. 321-340. Liverpool: Liverpool University Press, 2018. <https://doi.org/10.3828/liverpool/9781906764500.003.0016>

Seidman, Naomi. "Legitimizing the Revolution: Sarah Schenirer and the Rhetoric of Torah Study for Girls". *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*. ed. Antony Polonsky vd. 356-365. Academic Studies Press, 2018. <https://doi.org/10.2307/j.ctv7xbrh4.36>

Seidman, Naomi. *Sarah Schenirer and the Bais Yaakov Movement: A Revolution in the Name of Tradition*. London: Liverpool University Press, 2019.

Shaul, Michal. "The Legacy of Sarah Schenirer and the Rebuilding of Ultraorthodox Society after the Holocaust". *Jewish Culture and History* 21/4 (01 October 2020), 342-358. <https://doi.org/10.1080/1462169X.2020.1836831>

Taragin-Zeller. "Modesty for Heaven's Sake: Authority and Creativity among Female Ultra-Orthodox Teenagers in Israel". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 26 (2014), 75. <https://doi.org/10.2979/nashim.26.75>

Teller, Hanoch. *Builders: Stories and Insights into the Lives of Three Paramount Figures of the Torah Renaissance*. New York: New York City Publishing, 2000.

The Bais Yaakov Project. "Rabbi Moshe David Flesch". Access 29 May 2023. <https://thebaisyaakovproject.religion.utoronto.ca/person/rabbi-moshe-david-flesch/>

The Bais Yaakov Project. "Timeline". Access 09 January 2023. <https://thebaisyaakovproject.religion.utoronto.ca/timeline-sarah-schenirer-and-interwar-bais-yaakov/>

The Editors of Encyclopædia Britannica. "Oneg Shabbat". Encyclopædia Britannica. Access 17 January 2023. <https://www.britannica.com/topic/Oneg-Shabbat>

The Editors of Encyclopædia Britannica. "Synagogue". Encyclopædia Britannica. Access 23 January 2023. <https://www.britannica.com/topic/synagogue>

The Lehrhaus. "Sarah Schenirer and Innovative Change: The Myths and Facts". Access 14 August 2017. <https://thelehrhaus.com/scholarship/sarah-schenirer-and-innovative-change-the-myths-and-facts/>

Weissman, Debbie. "A Historical Case Study in Jewish Women's Education: Chana Shpitzer and Ma'aleh". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 29 (2015). <https://doi.org/10.2979/nashim.29.21>

Weissman, Deborah. "Sarah Schenirer". *The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*.

ed. Jennifer Sartori. Access 21 December 2022. <https://jwa.org/encyclopedia/article/schenirer-sarah>

Weissman, Deborah-Granite, Lauren. "Bais Ya'akov Schools". *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*. ed. Jennifer Sartori. Access 28 January 2023. <https://jwa.org/encyclopedia/article/bais-yaakov-schools>

Kurtubî Tefsirinde Mâverdî Kaynaklı Bilgi Malzemesinin Değerlendirilmesi

Hasan Kılıç | 0000-0001-5192-3444 | hkilic@comu.edu.tr

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Çanakkale, Türkiye

ROR ID: 05rsv8p09

Öz

Kurtubî'nin (öl. 671/1273) telif etmiş olduğu "el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân" isimli tefsiri, rivayet ve dirayet metodunun hususiyetlerini mezceden bir yapıya sahiptir. Tefsirinde Hz. Peygamber'in hadisleri başta olmak üzere sahâbe ve tabiîn neslinden oldukça yoğun nakillerde bulunan Kurtubî aynı zamanda âyetlerin yorum ve izahında çeşitli kaynaklara müracaat etmiştir. Mâverdî'nin (öl. 450/1058) "en-Nüket ve'l-uyûn" isimli tefsiri bu kaynakların başında gelmektedir. Kurtubî için bu eser gerek selefe ait haberleri tedarik etme gerekse bunlarla ilgili yapılan yorum ve değerlendirmeler bakımından büyük öneme sahiptir. Bu durum sadece Mâverdî'nin tefsirinin Kurtubî'ye veri sağlayan güvenilir bir kaynak olmasıyla sınırlı değildir. Zira Kurtubî, Mâverdî kaynaklı rivayet malzemesini aktarmakla birlikte aynı zamanda bunları yorumlamakta, rivayetler arasındaki seçim ve tercihini açıkça belirtmektedir. Bunun yanı sıra Kurtubî'nin yaptığı değerlendirmelerin bir kısmı Mâverdî'nin âyetleri yorumlama meyânında dile getirdiği bilgi ve düşüncelere yöneliktir. Kurtubî kendi yorum ve tercihlerini delillendirmek, dinin çeşitli alanlarında çıkarımlar yapmak, bazen de reddetmek amacıyla Mâverdî'nin âyetleri izah bağlamında ileri sürdüğü bu bilgi ve görüşlerden istifade etmektedir. Mâverdî'ye ait bilgi malzemesinin Kurtubî'nin müracaat ettiği en önemli kaynaklarından biri olması açısından çalışmada iki müfessirin yorum ve görüşleri mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır. Farklı coğrafyalarda yaşayan bu iki müfessirin yöntemlerinin incelenmesi aynı zamanda Endülüs ölçekli tefsir algısının hangi temel ve zemine dayandığını, önceliklerinin neler olduğunu, hangi açılardan ayrıştığını somut bir şekilde belirleme açısından büyük önem taşımaktadır. Konunun ayrıca Kurtubî tefsiri çerçevesinde analiz edilmesi Kurtubî'nin âyetleri yorumlama yönteminin tutarlılığı ve özgünlüğüyle ilgili belli bir kanaate sahip olmaya imkân sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kurtubî, Mâverdî, Âyet, Yöntem.

Atıf Bilgisi

Kılıç, Hasan. "Kurtubî Tefsirinde Mâverdî Kaynaklı Bilgi Malzemesinin Değerlendirilmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 243-268.

<https://doi.org/10.33718/tid.1465550>

Geliş Tarihi : 05.04.2024

Kabul Tarihi : 12.05.2024

Yayın Tarihi : 30.06.2024

- Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
- Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
- Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate
- Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
- Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
- Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Evaluation of al-Māwardī Sourced Information Material in Qurṭubī's Tafsīr

Hasan Kılıç | 0000-0001-5192-3444 | hkilic@comu.edu.tr

Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
Çanakkale, Türkiye

ROR ID: 05rsv8p09

Abstract

Qurṭubī's tafsīr work "al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān" has a structure that combines the characteristics of narration and dirayah method. In his commentary, al-Qurṭubī, who quoted extensively from the Prophet's hadiths and from the generation of the Companions and tabi'in, also referred to various sources in the interpretation and explanation of the verses. Māwardī's commentary "al-Nuqaṭ wa'l-'uyūn" is one of these sources. For al-Qurṭubī, this work is of great importance both in terms of supplying the news of the salaf and in terms of the interpretations and evaluations made about them. This is because al-Qurṭubī not only narrates the narrative material from al-Māwardī, but also interprets it and clearly states his choice and preference between the narrations. In addition, some of al-Qurṭubī's evaluations are directed towards the information and thoughts expressed by al-Māwardī in the context of interpreting the verses. Qurṭubī makes use of this information and opinions put forward by al-Māwardī in the context of explaining the verses in order to justify his own interpretations and preferences, to make inferences in various fields of religion, and sometimes to reject them. Since al-Māwardī's information material is one of the most important sources that al-Qurṭubī consulted, this study will examine the interpretations and views of the two commentators in a comparative manner. Analyzing the subject within the framework of al-Qurṭubī's tafsīr will allow us to have a certain opinion about the consistency and originality of his method of interpreting the verses.

Keywords

Tafsīr, Qurṭubī, al-Māwardī, Verse, Method.

Citation

Kılıç, Hasan. "Evaluation of al-Māwardī Sourced Information Material in Qurṭubī's Tafsīr". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 243-268.

<https://doi.org/10.33718/tid.1465550>

Date of Submission : 05.04.2024

Date of Acceptance : 12.05.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been

properly cited.

Plagiarism Checks : Yes – iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Klasik dönem tefsir literatürü incelendiğinde Endülüs coğrafyasında yetişen müfessirlerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetine ilişkin çok kıymetli eserler telif ettikleri söylenebilir. Özellikle Kurtubî'nin "el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân" ismiyle kaleme aldığı eser ilmi çevreler tarafından büyük rağbet görmüş, tefsir sahasında başvurulan en temel kaynaklardan biri olma niteliğini her zaman muhafaza etmiştir. Kurtubî bu eserinde sadece ahkâma taalluk eden âyet ifadeleriyle yetinmemiş, Kur'ân'ın tamamını farklı zaviyelerden inceleme konusu yapmıştır. Âyetlerin izah ve yorumunda Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiîn neslinden aktarılan rivayet ve haberlere büyük önem atfetmekle birlikte kendi görüş ve kanaatini de sıklıkla dile getirmiştir. Bu bakımdan tefsiri rivayet ve dirayet yöntemlerini mezceden bir niteliğe sahiptir.

Kurtubî'nin rivayet malzemesini tedarik ettiği kaynaklara bakıldığında ön plana çıkan eserlerden birinin Mâverdî'nin "en-Nüket ve'l-uyûn" isimli tefsiri olduğu göze çarpmaktadır. Kurtubî, tefsirinde yer alan selefte ait rivayet ve haberlerin içeriği hakkındaki bilgilerin önemli bir bölümünü Mâverdî'den doğrudan iktibas ettiği atıflardan oluşturmaktadır. Mâverdî'nin bu katkısı sadece rivayetler konusunda Kurtubî'ye veri sağlayan güvenilir bir kaynak olma özelliğinden ibaret değildir. Kurtubî'nin gerek âyetlerin izah ve yorumunda gerekse rivayetlerle ilgili tercih ve değerlendirmelerde kişisel görüş ve kanaatini sıklıkla dile getirdiği bölümlerin önemli bir kısmı Mâverdî'den aktarılan bu bilgilerle alakalıdır. Bu durumu önemli hale getiren husus ise Kurtubî'nin yaptığı te'vil ve tercihlerde dikkate aldığı kıstas ve kriterleri doğru bir şekilde belirlemeye imkân sağlamasıdır.

Diğer taraftan Kurtubî'nin yaptığı bu değerlendirmeler, nakledilen rivayetlerin yanı sıra Mâverdî'nin bizâtihi kendi görüş ve düşüncelerini de içermektedir. Mâverdî'nin tefsiri büyük ölçüde rivayet tefsirinin hususiyetlerini taşımasına rağmen az da olsa müfessirin kendi görüşünü yansıtan yorum ve izahlara rastlamak mümkündür. Kurtubî'nin tefsirinde bunlara yönelik çeşitli değerlendirmelerin de bulunması, aynı zamanda Mâverdî'nin orijinal ve özgün düşüncelerini tespit etme imkânı sağlamaktadır. Bunun yanı sıra farklı coğrafyalarda yaşamış iki müfessirin görüşlerinin mukayese edilmesi, Endülüs ölçekli tefsir algısının hangi temel ve zemine dayandığını, önceliklerinin neler olduğunu, hangi açılardan ayrıştığına dair bazı değerlendirmelere kapı aralaması bakımından büyük önem taşımaktadır. Daha önceki çalışmalara bakıldığında Endülüs tefsir geleneğinin bir bütün olarak ya da belirli bir müfessirin yöntem ve metodu kapsamında incelendiği göze çarpmaktadır. Tefsir yöntemiyle ilgili mukayeseli değerlendirmenin ise Endülüslü müfessirler ekseninde yapıldığı, farklı muhitlerde yaşamış müfessirler arasındaki çalışmaların ise yok denecek kadar az olduğu söylenebilir.¹ Halbuki müfessirlerin yöntemlerinin özgünlük ve farklılığını doğru bir şe-

1 Konuyla ilgili yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Ekin, "Endülüs'te Tefsir Geleneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 247-266; Mehmet Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi" 7/3 [Karşılaşma 3: Endülüs Tecrübesi özel sayısı] (2004), 43-58; Mustafa Şentürk, "Endülüs'te Tefsir Kültürü", *Hittit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 53-72; Ali Bulut, "Kur'ân'ın İ'câzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 19 (2013), 7-23; Abdullah Bayram, "Endülüs Tefsir Kültürünün Yorumda Yöntem ve Yaklaşımlar Açısından Analizi: Kurtubî Tefsiri Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies* 2/48 (2016), 95-113; Mustafa Tunçer, "Endülüs'te Tefsir", *Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Çiçek – Sema Çelen, (İstanbul: Lisans

kilde belirleyebilmek ancak bu türdeki mukayeseli incelemeler sonucu mümkün olacaktır. Bu eksikliği giderme amacıyla telif edilmiş olan makalede Mâverdî'nin nakil ve görüşleri, Kurtubî'nin tercih ve yorumları çerçevesinde analiz edilecektir. Ayrıca müfessirlerin gerek rivayetlere yaklaşımları gerekse âyetleri anlamlandırma hususunda uzlaştıkları ve ayrıştıkları noktalar tefsir ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Böylelikle iki müfessirin yorum ve izahları, klasik tefsir literatüründeki bilgi malzemesiyle karşılaştırılarak tefsir ilmine sağladığı katkılar, getirdiği yenilikler inceleme konusu yapılacak, Endülüs tefsir geleneğinin diğer klasik tefsir kaynaklarından farklılık arz eden yönleri hakkında birtakım somut tespitlere ulaşılabilecektir.

1. Kurtubî'nin Mâverdî'den Nakledilen Rivayetleri Kabul ve Tercih Kriterleri

Kurtubî'nin tefsirindeki sebep-i nüzûl rivayetlerinin, âyetlerin yorum ve izahı bağlamında Hz. Peygamber başta olmak üzere sahâbe ve tâbiünden aktarılan haber ve nakillerin önemli bir bölümünün kaynağı Mâverdî'dir. Mâverdî'nin temel gayesi, Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili bütün görüşleri toplamak olduğu için rivayet seçiminde yeteri kadar titiz ve seçici davranmamıştır. Bununla birlikte tefsirinde, naklettiği rivayetlerle ilgili az da olsa çeşitli değerlendirmeler yer almaktadır.² Kurtubî de aynı şekilde Mâverdî gibi bu rivayetleri âyetlerin yorumuna katkı sunan önemli bir bilgi objesi olarak kabul etmiştir. Ancak Kurtubî'nin rivayetler konusundaki tutumunun Mâverdî'ye göre çok daha hassas ve titiz olduğu söylenebilir. Öyle ki Kurtubî, Mâverdî'den aktardığı nakillerin büyük bir kısmını farklı zaviyelerden ele almış, bu meyanda bazı rivayetleri reddederken, bazıları arasında ise tercih ve kanaatini açıkça beyan etmiştir. Kurtubî'nin bu çerçevedeki görüşleri, rivayetler konusundaki tutumunu belirleyen ölçüt ve ilkelerin neler olduğunu doğru bir şekilde tespit etmeye imkân sağlaması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu amaca ulaşabilmek için Mâverdî'den nakledilen bütün rivayetler değil Kurtubî'nin yorum ve izahta buldukları dikkate alınacaktır.

1.1. Âyetlerin Zâhirî Anlamı ve Bağlamı

Herhangi bir delile ihtiyaç hissetmeden manasına kolaylıkla muttali olunan söz ve lafız manasına gelen zâhir kavramı,³ tefsir literatüründe âyeti oluşturan kelime ve terkiplerin cümle düzeyinde ihtiva ettiği ilk ve doğal anlam şeklinde yorumlanabilir. Aksine bir delil olmadığı sürece âyette yer alan ifadelerin kendi iç bütünlüğü içerisinde anlaşılması, Kur'ân'ı yorumlamanın en önemli ilkelerindendir. Kurtubî, tefsirinde ifadede asıl olanın hakikat olduğu şeklindeki yaklaşımla bu ilkeye büyük bir titizlikle riayet etmiş, Kur'ân'da zikredilen ibare ve lafızları âyetin zâhiri üzere anlamlandırmıştır. Diğer taraftan da âyetin anlam örgüsünü nakzedenden, onunla çelişen rivayetleri ise kabul etmekten kaçınmıştır.

Kurtubî'nin bu yaklaşımını naklettiği çeşitli rivayetler konusunda gözlemlemek mümkündür. Örneğin; kötülüğe iyilikle mukabele edildiği takdirde birbirlerine düşmanlık hissi besleyen insanların samimi birer dosta dönüşecekleri mealindeki âyetin⁴ nüzûlüyle ilgili

Yayıncılık, 2023), 186-204.

2 Burhan Sümertaş, "Mâverdî ve en-Nüket ve'l-Uyûn Adlı Tefsiri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 54.

3 Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 143.

4 Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,

Kurtubî kaynaklarda Ebû Süfyân ve Ebû Cehil'in isimlerinin zikredildiğini belirtmektedir. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) kanalıyla gelen rivayete göre başlangıçta Hz. Peygamber'e düşmanlık yapan Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'in onun kızlarından biri olan Ümmü Habibe ile evlenmesi neticesinde en yakın dostlarından biri haline gelmiştir.⁵ Mâverdî ise bu âyetin nübüvvetle birlikte kendisine çok eziyet eden Ebû Cehil'in yaptıklarına sabredip, onu affetmesi yönünde Hz. Peygamber'e yapılmış bir emir niteliği taşıdığını belirtmektedir.⁶ Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber ile kurduğu akrabalık bağının yanı sıra İslâm davetinin ilerleyen dönemlerinde Müslüman olduğu gerçeğini dikkate alan Kurtubî "O zaman seninle kendisi arasında düşmanlık bulunan kimse sanki candan bir dost oluverir." ifadesini dayanak göstererek onun hakkında nakledilen rivayetin âyetin zâhirine daha uygun olduğunu belirtmiştir.⁷

Kurtubî Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetleri Kur'an'ın tefsiriyle ilgili yorum ve izahları temellendirmedi en önemli kaynak olarak görmesine rağmen bazı durumlarda hadislerden ziyade âyetin zâhirine itibar etmektedir. Nitekim Kurtubî "O, namaza kalktığın vakit seni de secde edenler arasında dolaşmanı da görmektedir."⁸ âyetindeki görme eylemini Hz. Peygamber'e atfederek "Sen namazda iken kalbin ile arkandaki kimseleri, önünde bulunanları gözlerinle gördüğün gibi görürsün."⁹ anlamında yorumlayan Mâverdî'nin Mücâhid (öl. 103/721) kanalıyla zikrettiği rivayeti reddetmektedir. Bu manada yorumlanabilecek sahih bir hadisin varlığını kabul eden Kurtubî sonraki âyetin "O her şeyi işiten ve bilendir."¹⁰ şeklinde devam etmesi sebebiyle zamirin Allah'a râci olması gerektiğini vurgulamıştır.¹¹ Kurtubî açıkça ifade etmese de muhtemelen "Rükûnuzu ve secdenizi tam yapın. Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz sizi, arkamda iken de görürüm."¹² meyanındaki hadisin mezkûr âyetin tefsiriyle ilişkilendirilemeyeceği kanaati taşımaktadır. Onu böyle bir yaklaşıma sevk eden en temel sebep, bağlamla birlikte âyetin anlam örgüsünün netlik kazanarak farklı çağrışımlara ihtimal vermemesidir.

Zikredilen örnekten açıkça anlaşıldığı gibi Kurtubî âyetin zâhir anlamını tespit ve teyit etmede siyak ve sibak olarak şöhret bulan bağlam bilgisini aktif bir şekilde kullanmış, âyetin

2014), Fussilet 41/34.

- 5 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 8/297. Kurtubî'nin Sa'lebî (öl. 427/1035) aracılığıyla Mukâtil b. Süleyman'a isnat ederek naklettiği bu rivayetin Mukâtil'in tefsirinde zikredilen bilginin tam aksine Ebû Cehil'le ilgili olduğu belirtilmiştir. Kurtubî Mukâtil'e ait rivayet ve bilgi malzemesini doğrudan değil de Sa'lebî'den tedarik ettiği için onun aktardığı yanlış bir haberi aynen tefsirinde zikrederek kendisi de aynı hataya düşmüştür. Mûkatil'in tefsirinde Mâverdî ile aynı rivayeti zikrettiğine dair bilgi için bk. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/167.
- 6 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Abdü'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 5/182.
- 7 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 15/236.
- 8 eş-Şuarâ 25/218-219.
- 9 Mâverdî, *en-Nüket*, 4/189; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 5/183.
- 10 eş-Şuarâ 25/220.
- 11 Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/97.
- 12 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mahmud Muhammed Nas-sar (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), "Salât", 40; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), "Salât", 111.

manasının kapsam ve sınırını bu kıtas çerçevesinde tayin etmiştir. Müfessirin kişisel kanaatinin belirleyici olması sebebiyle bağlam çerçevesinde âyetin ihtiva ettiği mesajla ilgili farklı yorum ve görüşlerin dillendirilmesi çeşitli fikrî ihtilâflara zemin hazırlasa da Kurtubî, Kur'ân'ın verdiği bilginin dışına çıkmamaya olabildiğince özen göstererek bu konuda objektif bir yaklaşım sergilemeye çalışmıştır. Örneğin “*Musa dedi ki: Rabbimin bana verdiği nimet hakkı için asla suçlulara arka çıkmayacağım.*”¹³ âyetindeki nimetin Mâverdî kaynaklı rivayet çerçevesinde mağfiret ve hidayet olmak üzere iki şekilde yorumlandığını belirten Kurtubî, tercihini ilk seçenekten yana kullanmıştır.¹⁴ Kurtubî'nin nimet ile kastedilenin mağfiret olduğunu iddia etmesi, bir önceki âyette Hz. Mûsâ'nın Allah'ın af ve mağfiretine mazhar olmasına vurgu yapılmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla Kurtubî bağlamın verdiği somut bir bilgidен yola çıkarak âyetin ihtiva ettiği anlamı belirginleştirmiştir.

Kur'ân'ın zâhirini önceleyen yaklaşım tarzı sebebiyle Kurtubî'nin âyetleri lafzî ve literal bir değerlendirmeye tabi tutması kimi zaman bazı ifade ve ibarelerin verilmek istenen mesajdan soyutlanmasına, anlam derinliğinin kaybolmasına yol açmaktadır. Onun Hz. Yûsuf'un gömleğiyle ilgili olarak Mâverdî'den iktibas ettiği rivayeti reddetmesi, bu yaklaşımın yansımalarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu rivayete göre Hz. Yûsuf'un gömleği; kardeşlerin kanlı gömlek getirmeleri, gömleğin arkadan yırtılması ve gömleğin Hz. Ya'kûb'un yüzüne sürülmesi sonucu gözlerinin açılması hususunda delil niteliğine sahiptir.¹⁶ Başka bir deyişle Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin babalarına yalan söylediklerinin ortaya çıkması, Hz. Yûsuf'un ahlâk ve iffetinin tescillenmesi ve Hz. Ya'kûb'un gözlerinin görmesi, Hz. Yûsuf'un gömleğinin alametleridir. Nakledilen bu rivayet klasik tefsir kaynaklarının çoğunda anlam ve yorumun üretilmesine katkı sağlayan önemli bir bilgi malzemesi olarak zikredilmiştir.¹⁷ Ancak Kurtubî, Hz. Yûsuf'un başına gelen bu olaylar sırasında üzerinde bulunan gömleklerin farklı olmasını gerekçe göstererek Mâverdî'den iktibas ettiği bu rivayeti kabul etmemiştir.¹⁸ Muhtemelen Kurtubî, Hz. Yûsuf'un gömleğiyle ilgili işârî tartışma ve yaklaşımların önüne geçebilmek için Kur'ân'ın ifade ve ibarelere dayanılarak yapılan bu izahın literal ve lafzî açıdan âyetin anlamına mutabık olmadığını belirtmiştir. Öne sürülen bu gerekçe ise zikredilen örnekte olduğu gibi âyetlerin mana ve maksadıyla örtüşen yorumların dahi reddedilme ihtimalini güçlü hale getirmektedir.

1.2. Kur'ân'ın Bütünlüğü

Âyetlerin ihtiva ettiği anlamın kapsam ve sınırını belirlemede Kur'ân'ın bütünlüğünü göz önünde bulundurmak klasik tefsir literatüründe Kur'ân'ı yorumlamanın en güzel yön-

13 el-Kasas 28/17.

14 Mâverdî, *en-Nüket*, 4/242; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/173.

15 el-Kasas 28/16.

16 Mâverdî, *en-Nüket*, 3/15.

17 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010), 6/530; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyâd: Mektebetü Nezzâr, 1997), 2/2129; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 2/414-415; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 5/289; Ebüssuûd Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdulğani Mahfûz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/405.

18 Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/99.

temi olarak tavsif edilmektedir. Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etme olarak şöret bulan bu yöntemde çok anlamlılık, mücmellik, müşkillik, müphemlik gibi farklı ifade ve üslup özellikleri sebebiyle mana ve maksadı yeteri kadar anlaşılabilen âyetlerin anlamlarının belirginlik kazanması için konuyla ilgili diğer âyetlere müracaat edilmektedir.¹⁹ Böylelikle âyet ifadelerinin içerdiği anlam ve hükümler netlik kazanmakta, onlara muhteva ile uyuşmayan manalar yüklenmesinin önüne geçilmektedir. Bu nedenle müfessirlerin ekseriyeti yorumladıkları âyetlerin anlamını gerek doğru bir şekilde tespit etmede gerekse ulaşılan mananın kapsam ve sınırını belirlemede parçacı yaklaşımlardan uzak durarak ele aldıkları âyetleri Kur'ân'ın bütünlüğü ekseninde değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

Âyetlerin içerdiği nihaî hüküm ve yargıyı belirlemede bu yöntemi aktif bir şekilde kullanan müfessirlerden biri olan Kurtubî âyet ifadelerinden yapılan çıkarımları, bu kapsamda dile getirilen görüş ve düşünceleri kritik etmede de Kur'ân'ın bütünlüğü ilkesinden yararlanmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber'e Hz. İbrâhim'in dinine uymayı emreden âyet ifadesindeki²⁰ emrin kapsam ve sınırlarını belirlemede Kurtubî'nin sergilediği yaklaşım bu bakımdan dikkat çekmektedir. Şöyle ki konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında Abdullah b. Ömer Hz. İbrâhim'e uyma emrini hac menâsiki ile sınırlandırmış, Taberî (öl. 310/923) ise putlardan uzaklaşarak İslâm'ı benimseme olarak yorumlamıştır. Mâverdî, ismini açıkça zikretmediği Şâfiî mezhebine mensup bazı ilim adamlarından rivayette bulunarak mezkûr emrin Hz. Peygamber'e terk etmesi emrolunan hususlar dışındaki bütün konularda Hz. İbrâhim'in dinine tabi olması anlamı içerdiğini söylemiştir.²¹ Bütün bu yorumları tefsirinde zikreden Kurtubî "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol tayin ettik."²² âyetine dayanarak Hz. İbrâhim'e uyma emrinin dinin inanç boyutuna taalluk eden konularla ilgili olduğu, ferî meseleleri kapsamadığı sonucuna ulaşmıştır.²³

Hz. İbrâhim'e uyma emrinin tevhid inancı başta olmak üzere dinin değişim kabul etmeyen muhkem ilkelerini içerdiği, hukukî kaidelerin bunun dışında olduğu gerçeğini başka müfessirler de dillendirmişlerdir.²⁴ Burada farklılık arz eden hususiyet, Kurtubî'nin mezkûr âyeti anlamlandırmada takip ettiği yöntemidir. O, Hz. İbrâhim'e uyma emriyle ilgili âyet ifadesini genel mana ihtiva eden herhangi bir kayıtla sınırlandırılmamış umumî bir hüküm olarak kabul etmiştir. Her ümmet için farklı bir şeriatın belirlendiğini bildiren âyet ise bu umumî ifadeyi tahsis etmekte, böylelikle Hz. İbrâhim'e uyma emrinin inanç esaslarıyla sınırlı olduğu, dinin ahkâm boyutunu kapsamadığı nihaî kanaat ve yargısı hasıl olmaktadır. Dolayısıyla Kurtubî'nin sadece âyetlerdeki hükümleri teyit etmede değil lafız ve ifadelerdeki kapalılığın giderilerek anlamın netlik kazanmasında da Kur'ân'ın bütünlüğünü daima göz önünde bulundurduğu söylenebilir.

19 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn b. Mecdiddîn Abdisselâm b. Teymiyye el-Harrânî, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrût: Dâru Meketebeti'l-Hayât, 1980), 39; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Alî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 432.

20 en-Nahl 16/123.

21 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/284; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/219; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/385.

22 el-Mâide 5/48.

23 Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/130.

24 Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/180; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsîmî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Ahmed b. Ali - Hamdî Subh (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 6/439.

Kur'ân'ın geçmişe ait haberleri içeren güvenilir bir kaynak olma özelliği taşıması, tarihî bilgi malzemesinin doğruluğunu tespit etmek için de Kurtubî'yi çeşitli meselelerin çözümünde Kur'ân perspektifinden değerlendirme yapmaya sevk etmiştir. Kurtubî'nin ifk hadisesine karışanlara had uygulanıp uygulanmayacağıyla ilgili Mâverdî kaynaklı rivayetleri analiz etmede Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate alması bu düşünceleri desteklemesi bakımından çarpıcı bir misaldir. Mâverdî'nin konuyla ilgili naklettiği ilk görüşe göre Hz. Âişe'ye ithamda bulunan hiç kimseye had cezası verilmemiştir. Bunun en temel sebebi had cezasının uygulanabilmesi için gerekli olan kesin bir delilin ya da suçu sabit kılan herhangi bir itirafın yapılmamasıdır. Yüce Allah bu hususta tıpkı münafıklara kâfir olduklarını haber vermekle birlikte onların öldürülmesini istemediği gibi ifk hadisesine karışanlara had cezasının uygulanmasını zorunlu bir mükellefiyet sebebi saymamıştır. İkinci görüşü göre ise Hz. Peygamber Hz. Âişe'ye iftirada bulunan Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Übey, Mistah b. Üsâse ve Hamne bint Cahş'a had cezasını uygulamıştır.²⁵

Kurtubî, Mâverdî'nin naklettiği birinci görüşü iffetli kadınlara iftira atanlara seksen değnek vurmaya telkin eden Kur'ân'ın açık hükmüne muhalif olduğu gerekçesiyle reddetmektedir.²⁶ Onu bu kanaate ulaştıran sadece Kur'ân'ın verdiği bilgiler değildir. Hz. Peygamber'in ifk hadisesine karışanlara had cezası verdiği şeklindeki sahih rivayetler Kurtubî'nin asıl dayanağını oluşturmaktadır.²⁷ Açıkça anlaşılacağı gibi Kurtubî ahkâmı ilgili evrensel gerçekliği haiz Kur'ân âyetini doğrudan değil de rivayetlerdeki bilgilerin gerçekliğine ima ve işarette bulunan ifade özelliği sebebiyle delil olarak kullanmaktadır.

Diğer taraftan Kurtubî'nin Mâverdî'den nakledilen rivayetleri tercih ederken Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde yaptığı bazı yorumların sağlam dayanaklardan yoksun olduğu göze çarpmaktadır. Gökyüzünün şeytanlardan korunduğuna, cinler içerisinde kulak hırsızlığı yapmaya çalışanların ise alevli bir ateş topuyla engellenip öldürüldüğüne vurgu yapan âyet ifadeleri hakkında Kurtubî'nin Mâverdî'den iktibas ettiği rivayetlerle ilgili bazı tespitleri bu duruma örnek gösterilebilir. Kurtubî kulak hırsızlığı yapan cinlerin işittiklerini ulaştırmadan önce mi yoksa ulaştırdıktan sonra mı alevli bir ateşle öldürüldüğü konusunda Mâverdî kaynaklı iki görüş zikretmektedir. İlk görüşe göre cinler işittikleri sözleri başkalarına iletmeden önce öldürürler. Böylelikle semanın haberleri peygamberlerden başkasına ulaşmadığı için kâhinlik sona ermiştir. İkinci görüşe göre ise cinler gökten çaldıkları bilgileri kendileri dışındaki cinlere telkin ettikten sonra öldürülürler. Bundan dolayı bir daha aynı şekilde kulak hırsızlığına geri dönemezler. Şayet onların telkinleri ulaşmayacak olsaydı, kulak hırsızlığının sona ermesi ve ateşle yakmanın da kesilmesi gerekirdi.²⁸

Kurtubî “Onlar bu yüce topluluğu dinleyemezler. Her taraftan onların üzerlerine ateş atılır”²⁹, “şüphesiz ki onlar vahyi işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır.”³⁰ anlamındaki âyetlere işarette bulunarak ilk rivayetin daha doğru olduğunu belirtmiştir.³¹ Ayrıca bu âyetlerin yo-

25 Mâverdî, *en-Nüket*, 4/81.

26 Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/134.

27 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Heysen b. Nizâr Temîm (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1999), “Hudûd”, 34.

28 Mâverdî, *en-Nüket*, 3/153; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/9.

29 *es-Saffât* 37/8.

30 *eş-Şuarâ* 26/212.

31 Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/10.

rum ve izahı çerçevesinde Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte semanın korunmasının arttırıldığını dolayısıyla kulak hırsızlığı yapan varlıkların elde ettikleri bilgileri başkalarına telkin edemedi alevli ateşlerde yakılmak suretiyle cezalandırıldığı bilgisini paylaşmıştır.³² Bu açıdan Kurtubî her ne kadar rivayetler arasında tercih sebebini Sâffât sûresinde açıkladığını beyan etse de ikna edici hiçbir delil öne sürmemiş, Mâverdî tarafından nakledilen kendisinin de kabul ettiği bilgiyi aynen tekrar etmiştir. Kaldı ki Kurtubî'nin referans gösterdiği âyetler kendisinin de bizzat desteklediği görüş çerçevesinde cin ve şeytanların vahye ait haberleri dinlemekten uzak tutulmak suretiyle Hz. Peygamber'e tebliğ edilen ilâhî bilgilere hiçbir şekilde muttali olamayacaklarına vurgu yapmaktadır. Kulak hırsızlığı sonucunda alevli bir ateşle yakılmak suretiyle cezalandırılacaklarına vurgu yapan ifadeler ise vahiy dışındaki bilgilerle alakalıdır.³³ Bu sebeple mezkûr âyetlerin ihtiva ettiği gerçekliği, rivayetlerde tasvir edilen durumlarla doğrudan ilişkilendirebilmek mümkün değildir.

1.3. Meşhur Hadis ve Rivayetler

Kur'ân âyetlerini tefsir ederken Kurtubî'nin yararlandığı kaynakların başında konuyla ilgili rivayet malzemesi gelmektedir. Bunlar Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin yanı sıra âyetlerin nüzûl sebebi ve yorumu bağlamında aktarılan bilgilerden oluşmaktadır. Kurtubî âyetlerle ilişkili rivayet malzemesini daima tefsir sürecinin hareket noktası kabul etmiş, rivayetler bulunduğu sürece hiçbir âyeti müstakil bir değerlendirme konusu yapmamıştır. Bu rivayetler arasında ise Kurtubî, Hz. Peygamber'den aktarılan bilgi ve haberlere ayrı bir önem atfetmekte, tercih yapması gereken durumlarda seçimini nebevî içerikli beyanlardan yana kullanmaktadır. Kevser kelimesinin kapsam ve mahiyetini belirleme hususunda Kurtubî'nin yaklaşımı bu bakımdan örnek niteliğindedir.

“Kevserin” kapsamını belirlemeyle ilgili klasik tefsir kaynaklarında Hz. Peygamber'e âhirette vaad edilen nehir ve havuz başta olmak üzere nübüvvet, Kur'ân, İslam, ilim, güzel ahlâk, ümmetin çokluğu, Hz. Peygamber'in şanının yüceliği ve şefaati gibi görüşler ön plana çıkmaktadır.³⁴ Kurtubî de Mâverdî'den ictibas ettiği rivayetlerle kevser hakkında yapılan bu yorumları on altı maddede özetlemiştir.³⁵ Hz. Peygamber'e verilen bütün hayırları kevser kapsamında mütalaa eden Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) kaynaklı rivayete rağmen³⁶ Kurtubî, kevserin cennetteki ırmak veya nehir olarak anlaşılması gerektiği düşüncesini savunmuştur. Onun rivayetler arasında tercihte bulunmasındaki en temel sebep, kevserin cennette ırmak veya havuz olduğunu vurgulayan Hz. Peygamber kaynaklı sahih rivayetlerdir.³⁷ Kurtubî'ye göre Hz. Peygamber'den gelen bu rivayetler nas hükmünde olup kevserin kapsam ve sınırını tayin etmektedir. Bu nedenle diğer rivayetlerde zikredilen nimetlerin kevserden farklı olarak Hz. Peygamber'e bahşedilen ikramlar kapsamında telakki edilmesi gerek-

32 Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/45.

33 Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/9.

34 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/737-740; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/332; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2012), 16/348; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 6/688.

35 Mâverdî, *en-Nüket*, 6/354-355; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/148.

36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/638; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/521.

37 Buhârî, “Rikâk”, 53; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), “Tefsir”, 89.

tedir.³⁸

Kurtubî'nin benzer bir yaklaşımı “*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak.*”³⁹ mealindeki âyetin yorumuyla ilgili olarak zikredilen rivayetler konusunda da sergilediği söylenebilir. Esasında bu âyet Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın âhirette müminler tarafından görüleceğinin Kur'ân'daki delilini teşkil etmektedir. Tefsirinde Ehl-i Sünnet'i savunan Mutezile ve Şia olmak üzere çeşitli mezhepleri eleştiren Kurtubî'nin mezkûr âyeti anlamlandırmada doğal olarak mezhebî saik etkili olmuştur. Bununla birlikte Kurtubî'nin rivayetlere yaklaşımının tefsirdeki yöntemiyle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Şöyle ki Kurtubî “nâzıra” kelimesinden mülhemle âyetteki ifadeyi gerek Rabbinin mükâfatını bekleme gerekse Allah'ın emrini gözetleme olarak izah eden Mâverdî'nin Mücâhid (öl. 103/721) ve İkrime'den (öl. 105/723) naklettiği rivayeti⁴⁰ kabul etmemiştir. Müminlerin gece dolunayı gördükleri gibi âhirette de Allah'ı açık seçik göreceklerine dair Buhârî ve Müslîm kaynaklı rivayetler başta olmak üzere Hz. Peygamber'in bu meyanda yaptığı açıklamalar⁴¹ mezkûr âyetin zâhirine uygun olmayan manalar yüklemesine imkân vermemektedir.⁴² Allah'ın âhirette görülemeyeceğini iddia edenlerin delil olarak öne sürdüğü “*Gözler onu idrak edemez, o ise gözleri idrak etmektedir.*”⁴³ anlamındaki âyet ise Kurtubî'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği nakle göre dünya hayatı için geçerlidir.⁴⁴ Bu izah biçiminden anlaşılacağı üzere Kurtubî âyeti oluşturan ibare ve ifadelerle çelişmediği sürece Hz. Peygamber'den varid olan sahih hadisleri esas almakta, Kur'ân âyetlerini nebevî içerikli beyanlar çerçevesinde anlamlandırmaktadır.

Âyetlerin izahı bağlamında nakledilen Hz. Peygamber'e ait beyanlar arasında farklılıklar bulunsa da Kurtubî tercihini âyetteki muhteva ile uygun olandan yana kullanmaktadır. Kurtubî'nin “*Gerçekten biz zalimler için öyle bir ateş hazırladık ki duvarları onları kuşatmıştır.*”⁴⁵ şeklindeki âyette yer alan “sürâdık” kelimesinin ihtiva ettiği anlamla ilgili yaptığı tercih bu bakımdan dikkat çekicidir. Kaynaklarda bu kelimeyle ilgili olarak kâfirleri çevreleyen ateş, duman ya da ateşten duman anlamı⁴⁶ ön plana çıkmasına rağmen Mâverdî Hz. Peygamber'in “deniz cehennemdir,” ifadesinin ardından bu âyeti okuduğunu dayanak göstererek denizin de sürâdık kapsamında düşünülebileceğini belirtmiştir.⁴⁷ Kurtubî böyle bir rivayeti kabul etmekle birlikte “cehennemin dehlizinin dört kalın duvarı vardır; her duvarının uzunluğu kırk yıllık yoldur.”⁴⁸ şeklinde sürâdık kelimesinin tasvirini içeren Hz. Peygamber kaynaklı

38 Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/148.

39 *el-Kıyâme* 75/22-23.

40 Mâverdî, *en-Nüket*, 6/156-157.

41 Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “Mesâcid”, 210; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), “Mukaddime”, 13.

42 Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/70-71.

43 *el-En'âm* 6/103.

44 Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/37.

45 *el-Kehf* 18/29.

46 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/655; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/125-126; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/10; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 3/163.

47 Mâverdî, *en-Nüket*, 3/303.

48 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel el-Mervezî, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 17/335; Tirmizî, “Sifatü Cehennem”, 4.

bir başka rivayeti zikrederek âyetteki ifadenin deniz anlamı taşıyamayacağına işarette bulunmuştur.⁴⁹ Görüldüğü gibi Kurtubî Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri âyetlerin ihtiva ettiği konu bütünlüğü içerisinde değerlendirmekte, cümleyi teşkil eden kelime ve ibarelerle rivayetler arasındaki uyumu daima göz önüne alarak tercihte bulunmaktadır.

Kurtubî'nin âyetlerle ilgili nakledilen Hz. Peygamber'in hadislerinin yanı sıra meşhur haberler de rivayetleri tercih etme sebepleri arasındadır. Örneğin "Saat yaklaştı ve ay yarıldı."⁵⁰ âyet ifadesinden mülhemle "inşikâk-ı kamer" olarak şöhret bulan ayın yarılması hadisesinin mahiyetini tespit etme hususunda Kurtubî'nin en önemli delilini âyetin nüzûl sebebi olarak nakledilen meşhur rivayetler oluşturmaktadır. Rivayete göre müşrikler Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayacak mucize göstermesini istemişler, bunun üzerine ay iki parçaya ayrılmıştır.⁵¹ Kurtubî bu rivayete rağmen Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi bazı müfessirlerin âyetteki ifadeyi, kıyametin kopma ve ayın yarılma zamanının yaklaştığı anlamında yorumladıklarından bahsetmektedir. Öyle ki yapılan bu izah tarzı Mâverdî'nin nakline göre cumhurun görüş ve kanaatini yansıtmaktadır. Kurtubî'nin paylaştığı bilgiye göre Mâverdî ayrıca ayın yarılma hadisesinin kıyametin vuku bulacağı'nın alameti olabilmesi için bütün herkes tarafından görülmesi gerektiği kanaati taşımaktadır.⁵² Ayın kıyamet yaklaştığında yarılacağını iddia eden bu görüşler karşısında Kurtubî konuyla ilgili nüzûl sebebi rivayetlerinin, adalet sahibi raviler tarafından nakledildiğini ve âyetin zâhirî anlamıyla uyumlu olduğunu ileri sürerek mezkûr âyetin Mekke'de yaşanan ayın yarılma hadisesine işaret ettiğini vurgulamıştır. Kurtubî, Mâverdî'nin itirazına cevap mahiyetinde ayrıca bu mucizenin müşriklerin meydan okumalarının ardından gece vakti gerçekleştiği için bütün insanlara hitap etmesinin gerekli olmadığını belirtmiştir.⁵³

Müşriklerin mucize talebi üzerine ayın Mekke'de yarıldığına ilişkin Kurtubî'nin bu düşüncesi esasında Mâverdî'nin de aralarında bulunduğu müfessirlerin genel kanaatini yansıtmaktadır.⁵⁴ Ayın kıyamet vuku bulduğunda yarılacağına dair haberin kaynağı ise Hasan-ı Basrî'ye aittir. O Mekke'de böyle bir mucize gerçekleşmesi halinde bütün herkesin olayı müşahade etmesi gerektiğini, bu bakımdan sura ikinci kez üfleyişten sonra ayın yarılacağını belirtmiştir.⁵⁵ Dolayısıyla Kurtubî Hasan-ı Basrî'ye nispet etmesi gereken bilgileri Mâverdî'nin nakli olarak değil de kendisine ait görüşmüş gibi aktarmakla büyük bir hata yapmıştır. Mâverdî'nin ayrıca cumhurun ayın Mekke'de yarıldığı kanaatinde olduğunu, bunun da âyetin zâhiriyle örtüştüğünü söylediği⁵⁶ dikkate alındığında iki müfessirin ayın yarılması hadisesine yaklaşımlarının benzerlik taşıdığı söylenebilir. Bu bakımdan Kurtubî'nin Mâverdî'nin söylediklerini tamamen nakzedilen bilgileri ona nispet etmesi, tefsirinde nakledilen

49 Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/256.

50 el-Kamer 54/1.

51 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/398; Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 27; Müslim, "Sıfatu'l-Kıyâme", 46; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/494; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 4/258; Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/82.

52 Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/83.

53 Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/83.

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/294; Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî, *Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 5/211; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/32; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/171.

55 Mâverdî, *en-Nüket*, 5/409.

56 Mâverdî, *en-Nüket*, 5/409.

Mâverdî kaynaklı birtakım bilgilerin sıhhatine yönelik ciddi kuşkuları beraberinde getirmektedir.

1.4. Dinin Muhkem İlkeleri

Dinin inanç, ahlâk ve ibadet alanındaki buyrukların bir kısmı evrensel geçerliliği haiz değişim kabul etmeyen, muhkem ilkelerden oluşmaktadır. İnsanlıkla yaşıt bu ilke ya da prensipler dinin özünü teşkil ettiği için muhafaza edilmesi gereken en önemli ve öncelikli konular arasında yerini almış, onları ihlal etmeye yönelik hiçbir söylem mazur görülmemiştir. Kurtubî tefsirinde bu hassasiyet içerisinde hareket etmiş, yaptığı izahlarda dinin muhkem ilkelerini daima göz önünde bulundurmuştur. Peygamberlerin günahlardan korunmuşluğu anlamına gelebilecek ismet düşüncesi Kurtubî'nin peygamberlere isnat edilen bazı söz ve eylemlerle ilgili kanaatini şekillendiren muhkem bu ilkeler arasında zikredilebilir.

Hız. Yûsuf'un kendisine büyük bir tutkuyla bağlanan kadına gösterdiği tepki Kurtubî'nin ismet düşüncesi çerçevesinde tartıştığı konulara örnek gösterilebilir. "*Kadın ona meyletmiş, Rabbinin burhanını görmemiş olsaydı o da kadına meyledecekti.*"⁵⁷ âyetinde ifadesini bulan bu tepki Mâverdî'nin naklettiği bilgiye göre müfessirlerin çoğunluğu tarafından Hız. Yûsuf'un elbisesini çıkararak kadının bacakları arasına oturması gibi mâsiyet niteliği taşıyan davranış biçimi olarak yorumlanmıştır.⁵⁸ Bu rivayetleri kabul etmeyen Kurtubî, Hız. Yûsuf'un meyletmesini söz ve eylemlerde ortaya çıkan davranış bozukluğu olarak değil de insanın zihin ve vicdanında yer etmeyen, geçici his ve düşünceler şeklinde yorumlamış, kalpte beliren bu duygulardan insanın sorumlu tutulmayacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla Hız. Yûsuf, efendisinin karısına karşı kötü niyet beslemediği gibi onun bu konudaki isteğine de olumsuz cevap vermiştir. Kurtubî ayrıca Hız. Yûsuf'un uçkurunu çözme ve buna benzer davranışlarının peygamberlerin ismetiyle bağdaştırılmayacağını, bu sebeple konuyla ilgili rivayetlerin sahit olmadığını ileri süren İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) açıklamalarını doğru bulduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Âyetleri yorumlama hususunda konuyla ilgili rivayet malzemesini ve müfessirlerin genel kanaatini mutlak surette dikkate alan Kurtubî'nin burada farklı bir tutum içerisinde girmesinin temel sebebi peygamberlerin masumiyetinin zedelenme ve ihlal edilme ihtimali karşısındaki hassasiyetidir. Zira peygamberlerin günah işleme ihtimaline kapı aralanması zihinlerde nübüvvet kurumunun ilâhî dayanak ve gözetimden yoksun olduğu kanaati oluşturabilir ki bu durum da peygamberlerin davetinin toplum tarafından kabul görmesini engeller.

Kurtubî'nin Mâverdî'den nakledilen rivayetler arasındaki seçimini belirleyen muhkem ilkelerden bir kısmı inanç esasları dışında olmakla birlikte insanı emir yasaklara muhatap kılan nitelik ve durumlarla alakalıdır. Kurtubî'nin Allah Teâlâ'nın insanoğluna bahşettiği nimetlere dikkat çeken "*Gerçekten biz Ademoğlunu üstün ve değerli kıldık.*"⁶⁰ anlamındaki âyetle ilgili nakledilen rivayetlere yaklaşımında bunu gözlemek mümkündür. Kaynaklarda insanı diğer varlıklardan değerli kılan özelliği tespit etmeye yönelik çeşitli bilgiler zikredilmiştir. Konuşabilmesi ve yazabilmesi, akıllı olması, hâkim olduğu her şeyi hizmetinde kullanabil-

57 el-Yûsuf 12/24.

58 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/558; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/25; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/110.

59 Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/111.

60 el-İsrâ 17/70.

mesi, suretinin güzelliği, hayvanlardan farklı olarak yiyeceklerini eliyle yemesi insanı Allah nezdinde değerli konuma taşıyan nimetlerin bir kısmıdır.⁶¹ Müfessirlerin ekseriyeti bu nimetlerin her birini insanı değerli kılan özellikler arasında telakki ettiği için rivayetler arasında herhangi bir tercihte bulunma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu genel eğilimden ayrılan Kurtubî ise Taberî ve Mâverdî gibi müfessirlerin eserlerinde zikrettiği çeşitli rivayetler arasında Dahhâk'ın (öl. 105/723) görüşünü tercih ederek, insanı üstün kılan niteliğin akıl olduğunu belirtmiştir. Ona göre insan akıl sayesinde Allah'ı bilip tanımakta, O'nun emirlerini, bahsettiği nimetleri akılla idrak etmektedir. Bununla birlikte Kurtubî dini mükellefiyetleri ifa konusunda aklın tek başına yeterli olmayacağını, bu nedenle Allah'ın peygamberler ve kitaplar gönderdiğini ifade etmiştir. Bu bakımdan şeriat güneşe, akıl ise göze benzetmektedir. Göz açılıp sağlıklı görme imkânına sahip olduğu takdirde güneşi görmekte, eşyanın detay çizgilerini idrak etmektedir.⁶²

Kurtubî'nin yaptığı bu açıklamalar esasında müntesibi olduğu Eşârîliğin görüşlerini yansıtmaktadır. Aklın ilahî hakikatlerin bilgisine ulaşmadaki işlevine büyük önem atfetmekle birlikte dinî bilgilerin kaynağını vahye dayandıran Kurtubî esasında mezhebinin konu hakkındaki yaklaşımını özetlemiştir. Nitekim görüşlerini delillendirmek için kullandığı güneş ve göz örneği de Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaptığı mukayesenin aynıdır.⁶³ Dolayısıyla Kurtubî'nin konuyla ilgili yorumları Eşârîliğin aksine akli nakille aynı mertebeye çıkararak, akli vahiy gibi mutlak bir bilgi kaynağı olarak değerlendiren Mu'tezilî fikirleri eleştiri amacı taşımaktadır. Diğer taraftan Kurtubî'nin akıl sayesinde insanın şerefli ve üstün kılındığına vurgu yapmasının temelinde dinî sorumluluk ve yükümlülükler insanı muhatap yapan, kendisini başka canlılardan ayıran en temel özelliğin akıl olması yatmaktadır.

İnsanı dinî emir ve yasaklara muhatap kılan özelliğin akıl olduğu kanaatini taşıyan Kurtubî rivayetlerle ilgili yaklaşımında daima bu hususu göz önüne almıştır. Kur'an'da İsrâiloğulları'na hitaben beyan edilen "Sizi ölümünüzden sonra tekrar dirilttik ki şükredesiniz."⁶⁴ şeklinde mükellefiyetin durumuyla ilgili tartışmalara kaynaklık eden âyet hakkında Kurtubî'nin benimsediği görüş buna örnek gösterilebilir. Mâverdî konuyla ilgili olarak akıl sahibi insanların mükellefiyetlerinin devam ettiği veya sâkıf olduğu şeklinde iki görüş zikretmiştir.⁶⁵ İsrâiloğulları'nın yeniden dirilmeden sonra Allah Teâlâ'nın çeşitli mucizelerini idrak ettiklerine dikkat çeken Kurtubî, vuku bulan bu mucizelerin onları iman etmelerini sağlama amacına matuf olması bakımından mükellefiyetin muhakkak surette sürmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁶⁶ Bu tartışmaya katılan İbn Âdil (öl. 880/1475) de âyetteki şükür kelimesinin "Ey Dâvûd ailesi! Şükür için çaba gösterin."⁶⁷ anlamında kullanıldığını bu bakımdan şükürün bütün kulluk vecibelerini kapsadığını belirterek Kurtubî ile aynı görüşü paylaşmıştır.⁶⁸ İki

61 Mâverdî, *en-Nüket*, 3/257; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 3/125; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/621; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 3/137.

62 Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/190-191.

63 Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-ir'itikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîf (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 10.

64 el-Bakara 2/56.

65 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/275; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/374.

66 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/276.

67 Sebe 34/13.

68 Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil ed-Dımeşkî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/88.

müfessir de âyetlerden yola çıkarak mükellefiyet devam ettiğini beyan etseler de onları böyle bir kanaate sevk eden en temel âmil, İsrâiloğulları'nın diriltilmeden sonra aklı yetlerini kaybetme gibi kulluğa engel olan herhangi bir olumsuz durum yaşamamış olmasıdır.

2. Kurtubî'nin Mâverdî'nin Te'vil ve Tercihlerine Yaklaşım Biçimi

Selefe ait haberlerin önemli bir kısmını Mâverdî'den tedarik eden Kurtubî aynı zamanda onun âyetleri yorumlama konusundaki kişisel kanaat ve düşüncelerinden de sıklıkla istifade etmektedir. Bu yorumların bir kısmını Kurtubî bazen kendi görüşlerini delillendirip temellendirmek, çeşitli sonuç ve çıkarımlara ulaşmak için kullanmakta; bazen ise Mâverdî'ye ait izahları tartışmaya açarak onları eleştiri konusu yapmaktadır. İki müfessirin gerek âyetlere yaklaşım yönteminin benzerlik taşıdığı ve ayrıştığı noktaları tespit edebilme aynı zamanda tefsir literatürüne yaptıkları katkıların özgünlük ve orijinalitesiyle ilgili belirli bir kanaate ulaşabilmek için konu bu perspektiften ele alınacaktır.

2.1. Mâverdî'yi Desteklemesi ve Görüşlerinden Çıkarımda Bulunması

Mâverdî naklettiği rivayetlerin yanı sıra çeşitli konulardaki bilgi birikimi ve görüşleriyle Kurtubî üzerinde etkili olan simalardan biridir. Kurtubî özellikle ahlâk ve siyaset sahasında telif ettiği özgün eserlerle tanınan Mâverdî'nin bu yetkinliğinden tefsirinde istifade etmiştir. Öyle ki Kurtubî infakın herhangi bir karşılık beklemeden yapılmasının hikmeti, iyilik yapmada acele edilmesinin fazileti olmak üzere ibadetlerin özü ve ruhuna ilişkin hususları Mâverdî'nin görüşleri doğrultusunda açıklamıştır.⁶⁹ Bunun yanı sıra Kurtubî'nin bazı fikhî çıkarımlarının esin kaynağı olarak da Mâverdî isminin ön plana çıktığı göze çarpmaktadır. Nitekim umumiyetle İslâm şeklinde yorumlanan "Allah'ın boyası" anlamındaki tabiri⁷⁰ Hıristiyanların vaftizine karşılık İslâm'a girmek isteyen kimselerin gusletmesi olarak yorumlayan Mâverdî'nin bu tercihinin dikkate alan Kurtubî, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili uygulamalarını da dayanak göstererek Müslüman olanların gusletmesinin dinî bir gereklilik olduğuna hükmetmiştir.⁷¹ Aynı şekilde Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesiyle Allah'ın buyruklarına göre emirler verip, yasaklar koyan bir resûl olmadığını vurgulamak için mükellefiyetin kaldırılacağı şeklindeki rivayeti, Mâverdî'nin görüşlerinden yaptığı iktibasla reddetmektedir. Mâverdî konuyla ilgili hadislerin hem mükellefiyetin süreceğine hem de Hz. İsa'nın davet ve tebliğ görevinin yerine getireceğine işarette bulunduğunu, bu nedenle dünya hayatı devam ettiği sürece mükellefiyetin de devam edeceğini belirtmiştir.⁷² Kurtubî, Mâverdî'nin bu mukayesesini Hz. İsa'nın yeryüzüne indiğinde mükellefiyetin süreceğine dair muhtelif rivayetleri zikrederek teyit etmektedir.⁷³

Âyetlerin zâhirî anlamı ile örtüşmemesi sebebiyle Mâverdî'nin bazı rivayetlerini eleştiri konusu yapan Kurtubî'nin, işârî yorumlara kapı aralayan rivayetler konusunda Mâverdî ile benzer yaklaşımlar sergilediği de söylenebilir. Şöyle ki "*Rabbim bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster.*"⁷⁴ âyetindeki Hz. İbrâhim'in talebi, yeniden diriliş hadisesini gözlem yaparak idrak

69 Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/200; 5/246.

70 el-Bakara 2/138.

71 Mâverdî, *en-Nüket*, 1/195; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/98.

72 Mâverdî, *en-Nüket*, 5/235-236.

73 Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/71.

74 el-Bakara 2/260.

edebilmek amacıyla matuf iken Mâverdî bazı tasavvuf erbabının buradaki isteğin kalplerdeki imanın diriltilmesiyle alakalı olduğu görüşünü savunduklarını belirtmektedir. Ona göre verilen bu mana, dirilişin cismanî olacağı örneklemine içeren müteakip ifadeler tarafından desteklenmediği için yanlıştır.⁷⁵ Kurtubî de âyetteki ifadenin Hz. İbrâhim'in gözleriyle müşahade etme isteğini yansıttığını belirterek Mâverdî'nin bu görüşünü desteklemiştir.⁷⁶ Aynı şekilde Kurtubî, Fâtiha sûresinde "gazaba uğrayanların" namazda bu sûreyi okumayı farz kabul etmeyenler, "sapıtanların" ise Fâtiha'yı okumanın bereketinden mahrum kalanlar anlamına geldiğini belirten yorumları, kabul edilmesi mümkün olmayan izah şekli olarak değerlendiren Mâverdî'den iktibasta bulunarak reddetmektedir.⁷⁷

Kurtubî sadece kendi görüşünü desteklemek için değil aynı zamanda çeşitli konulara özgü birtakım nihaî tespitler yapabilmek amacıyla da Mâverdî'den yararlanmaktadır. Böylelikle Kurtubî ulaştığı yargı ve hükümleri Mâverdî'nin izahına dayandırmakta, kendi kanaatini bu şekilde delillendirme yoluna gitmektedir. Bu minvalde insanın ağızına mühür vurulup, ellerinin konuşacağı, ayaklarının ise yaptıklarına şahitlik edeceği âyet çerçevesinde⁷⁸ ilk konuşacak organın tespitiyle ilgili iki müfessirin yaptığı yorumlar dikkat çekicidir. Mâverdî âhirette insanın ağızına mühür vurulacağı gün, ilk konuşacak organın sol baldır olacağı şeklindeki rivayeti dikkate almakta, bunun hikmetini işlenen günahların lezzetinin baldırdaki duyu organları tarafından hissedilmesi olarak açıklamaktadır. Ona göre sağa değil de sol baldıra öncelik verilmesi sağda bulunan organlardaki arzunun daha fazla olmasına dayanmaktadır. Bu bakımdan arzunun azlığı sebebiyle sol baldıra konuşma hakkı tanınacaktır.⁷⁹ Kurtubî ise zevk ve arzunun daha ileri seviyede olması sebebiyle sol değil de sağ baldırın konuşacağını hatta her iki organla beraber ellerin de bu süreç dahil olabileceğini, zevk ve arzunun ancak bu sayede tamamlanabileceğini belirtmiştir.⁸⁰

Örnekten de anlaşılacağı üzere Kurtubî Mâverdî'nin mukayesesinden yararlanmakla birlikte ondan farklı bir görüş benimsemiştir. Bunun sebepleri arasında Hz. Peygamber'den gelen sarıh bir beyanın bulunmaması, sol baldırla birlikte sağ baldırın da konuşacağını vurgulayan rivayetlerin zikredilmesi gösterilebilir. Muhtemelen insanların zina yapan cinsel organlarının konuşacağını bildiren başka rivayetleri⁸¹ dikkate alan Kurtubî arzu ve lezzeti en çok hissetmesi sebebiyle sağ baldırın konuşacağını ifade etmiştir. Ancak Yâsîn sûresindeki âyette ellerin konuşacağını açıkça belirtilmesi Kurtubî'yi elleri de bu süreç çerçevesinde anlamlandırmaya sevk etmiş olabilir.

Kurtubî'nin "Ümmîlere kendi içlerinden onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek peygamberi gönderen O'dur."⁸² âyetiyle ilgili yaptığı çıkarımların dayanacağını da aynı şekilde Mâverdî'nin kanaat ve düşünceleri oluşturmaktadır. Mezkûr âyet

75 Mâverdî, *en-Nüket*, 1/334.

76 Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/195.

77 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/105.

78 Yâsîn 36/65.

79 Mâverdî, *en-Nüket*, 5/28-29.

80 Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/34.

81 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/800; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. es-Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, thk. Abdü'l-Celîl Şelbî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 4/291; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/112; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/228.

82 el-Cum'a 62/2.

çerçevesinde ümmî bir peygamber göndermenin lütuf olarak hatırlatılmasının hikmetini sorgulayan Mâverdî konuyla ilgili bazı tespitlerde bulunmuştur. Ona göre peygamberlerin önceki müjdelerine uygun olması, kavmiyle benzer özellikler taşıması bakımından tebliğ ve davetine icabet ihtimalinin artması, okuduğu kitap ve öğrettiği hikmet hakkında onunla ilgili kötü zannın giderilmesi gibi amaçlar sebebiyle Hz. Peygamber ümmî toplum arasından seçilmiştir.⁸³ Kurtubî, Mâverdî'nin bütün bu tespitlerinin aynı zamanda Allah Resûlü'nün getirdiği mucizenin ve peygamberliğinin doğruluğunun delilleri olduğunu belirtmiştir.⁸⁴ Bu örnekten anlaşılacağı üzere Kurtubî ümmîliğin peygamberlik kriteri olmasının hikmetini delillendirme bağlamında Mâverdî'nin izah ve yorumlarından çıkarımda bulunarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlama çabası içerisine girmiştir.

2.2. Mâverdî'nin Açıklamalarını Eleştirmesi

Mâverdî'nin yorum ve değerlendirmelerini destekleyen, bunlardan dinin inanç ve ahkâm boyutu başta olmak üzere çeşitli çıkarımlarda bulunan Kurtubî zaman zaman bazı hususlarda Mâverdî'yi eleştirmekte, onun görüşlerini kabul etmemektedir. Kurtubî'nin bu minvaldeki eleştirilerin temelini, âyetlere yüklenen anlamlardaki farklılıklardan ziyade tefsirdeki yönetsel ihtilâflarla alakalı olduğu söylenebilir. Kehf sûresindeki fakir mümin ile zengin bahçe sahibi iki kardeş kıssasının anlatılma gayesiyle hakkında iki müfessirin görüş farklılığı, konunun yöntemle ilgili olduğunu delillendirmesi bakımından dikkat çekicidir.

Zengin müşrik ile fakir müminin tavır ve tutumlarının tasvir edildiği kıssada servet sahibi müşrik, refah ve zenginliğiyle fakir mümine karşı övünmekte onun Allah'a şirk koşmaması, nankörlük etmemesi gerektiğini belirten telkinlerine kulak asmayarak alaycı bir şekilde âhiret vuku bulduğu takdirde dünyadaki nimetlerden daha iyisine sahip olacağını iddia etmektedir. İki arkadaşın aralarında geçen bu tartışmadan kısa bir süre sonra zengin bahçe sahibinin bütün malını kaybetmesi ve Allah'a şirk koşmanın pişmanlığını derinden hissetmesiyle kıssa sona ermektedir.⁸⁵ Kurtubî “*Su iki adamın durumunu onlara örnek göster.*”⁸⁶ âyetiyle başlayan kıssanın refah ve zenginliklerinden aldığı güçle kibirlenip büyülenen, bu nedenle de fakir müminlerle aynı mecliste oturup kalkmaktan imtina eden müşrik gürûha yönelik bir tehdit niteliği taşıdığını belirtmiştir.⁸⁷ O görüşünü, Hz. Peygamber'e yanındaki fakir müminleri uzaklaştırması talebinde bulunan müşriklerin bu isteklerine boyun eğmeyi öğütleyen “*Rızasını dileyerek sabah akşam Rabbine dua edenlerle beraberliğini sebatla sürdür.*”⁸⁸ âyeti çerçevesinde delillendirmektedir. Buna göre kıssa mal ve taraftarlarının çokluğuyla övünen müşriklere zenginliğin Allah nezdinde iftihar sebebi olmayacağını, bugünün zengininin yarın fakir bir konuma düşebileceği ihtimalini hatırlatmaktadır. Mâverdî ise kıssanın insanların dünyaya olan rağbetini azaltarak âhirete yönelmelerini sağlama amacına matuf olduğunu belirtmiştir.⁸⁹ Ancak Kurtubî kıssanın maksadını özetleyen Mâverdî'nin bu

83 Mâverdî, *en-Nüket*, 6/6.

84 Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/61.

85 el-Kehf 18/32-44.

86 el-Kehf 18/32.

87 Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/259.

88 el-Kehf 18/28.

89 Mâverdî, *en-Nüket*, 3/306.

yaklaşımını siyakla çeliştiği gerekçesiyle reddetmektedir.⁹⁰

Kurtubî'nin Mâverdî'yi reddetme cihetiyle ileri sürdüğü bu gerekçeye bakıldığında çok da tutarlı olmadığı söylenebilir. Zira kıssanın sona ermesiyle birlikte konu dünya hayatına getirilmekte, bu hayatın gelip geçiciliği, fâniliği, yağmurun yeşerttiği bitki örtüsünün zamanla kuruyup çerçöpe dönmesine benzetilmektedir.⁹¹ Dolayısıyla bu örnek Mâverdî'nin yorumuyla örtüşmekte hatta onu desteklemektedir. Kıssanın maksadını açıklamada bu örneği dikkate almış olabileceği göz önünde tutulduğunda Mâverdî'nin dile getirdiği görüşün Kurtubî'nin aksine siyakla çeliştiği değil uyumlu olduğu söylenebilir. Aralarındaki tek fark Kurtubî'nin kıssanın mesajını âyet pasajlarının sibakı, Mâverdî'nin ise siyakıyla ilişkilendirerek tespit etmesidir. Bu durum izah edilen görüşler arasında herhangi bir çelişkiye yol açmadığı gibi aksine kıssanın verdiği mesaja zenginlik kazandırmaktadır.

Mâverdî'nin yorum ve izahlarının Kur'ân veya hadislerden herhangi bir delil tarafından teyit edilmemesi, Kurtubî'nin kimi eleştirilerinin temelini oluşturmaktadır. Sebe melikesi Belkıs'ın annesinin cinlerden olduğu rivayeti çerçevesinde cin ve insanların evliliklerinin mümkün olup olmadığı hususuyla ilgili Kurtubî'nin Mâverdî'ye yönelttiği eleştiriler konunun bu boyutuyla alakalıdır. Mâverdî insanın topraktan, cinlerin ise dumansız alevli ateşten yaratılmaları⁹² sebebiyle bunların birbirleriyle evlenmelerini ve ortak bir nesille hayatlarını sürdürmelerini imkânsız görmekte, böyle bir görüşün akılla bağdaşmayacağını ifade etmektedir. Bu nedenle Mâverdî'ye göre Belkıs'ın annesinin cinlerden olduğu şeklindeki rivayet akla ve mantığa aykırıdır.⁹³ Kurtubî ise "O *cennette insan ve cinin dokunmadığı eşler vardır*."⁹⁴, "Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol."⁹⁵ mealindeki âyetlerden yola çıkarak böyle bir durumun aklen imkânsız görülemeyeceğini belirtmektedir.⁹⁶

Esasında Belkıs'ın annesinin cinlerden olduğu rivayetini destekleyen kaynaklarda herhangi bir sahih haberden söz edebilmek mümkün değildir. Kurtubî'nin bu görüşü savunması onu kabul etmekten ziyade akıl açısından cinlerle insanların evliliğinin imkânsız olmadığını vurgulamak içindir. Kaldı ki delil olarak zikredilen âyetler üzerinden bu bilgiyi desteklemek doğrudan mümkün değildir. Sadece âyetlerin ima ve işaretleri çerçevesinde cinler ve insanlar arasında ünsiyet bağı kurulabileceği yorumu yapılabilir. Bu bakımdan Kurtubî'nin aklın tek başına dinî konularda hüküm koyma yetkisine sahip olmadığı düşüncesini benimsediği için böyle bir itirazda bulunduğu söylenebilir. Zira Mâverdî akli muhakeme ve mukayese dışında görüşünü destekleyecek sahih hiçbir habere yer vermemiştir.

Mâverdî'nin genel kabulden farklılık arz eden görüşleri de Kurtubî'nin eleştirilerinin hedefi olmuştur. "Sizi onlara muzaffer kıldıktan sonra Mekke'nin göbeğinde onların ellerini sizden, sizin ellerinizi onlardan çeken O'dur."⁹⁷ şeklindeki âyetin umumiyetle Hudeybiye'deki olaylar hakkında nâzil olduğu görüşü kabul edilse de Mâverdî bu ifadeleri Mekke'nin savaşmadan,

90 Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/261.

91 el-Kehf 18/45.

92 el-Hicr 15/26-27; er-Rahmân 55/14-15.

93 Mâverdî, *en-Nüket*, 4/216.

94 er-Rahmân 55/56.

95 el-İsrâ 17/64.

96 Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/141.

97 el-Fetih 49/24.

sulh yoluyla fethedildiğine işaret olarak yorumlamıştır.⁹⁸ Kurtubî, sahâbe ve tabîîn müfessirlerinden gelen açıklamalar doğrultusunda mezkûr âyetin Mekke'nin fethinden önce Hudeybiye'de yaşanan olaylar hakkında nâzil olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber Hudeybiye'de konakladığı sırada Mekkeli seksen kişinin sabah namazı vaktinde Müslümanlara saldırması ancak onlara hiçbir zarar vermeden yakalanmasıyla ilgili rivayet bu olayların en meşhurdur.⁹⁹ Bu bakımdan Kurtubî mezkûr âyetin Mekke'nin sulh yoluyla fethedildiğine delil olarak gösterilemeyeceğini vurgulamıştır. Ona göre Mekke diğer müfessirlerin de belirttiği gibi kılıç yoluyla fethedilmiştir.¹⁰⁰ Mâverdî'nin seleften nakledilen meşhur rivayetleri bir kenara bırakıp mezkûr âyeti zâhiri üzere anlamlandırma ve açıklama çabasına girmesi, yapılan bu eleştirilerin odak noktasını teşkil etmektedir. Nitekim Mekke'nin göbeği anlamına gelebilecek "Batn-ı Mekke" ibaresinin, âyetin Mekke fethinden sonra nâzil olduğuna işaret ettiğinin belirtilmesi "onların ellerini sizden sizin ellerinizi onlardan çeken," ifadesine dayanarak Mekke'nin sulh yoluyla fethedildiği sonucuna varılması bunun en bariz göstergesidir. Mezkûr âyetle ilgili yaptığı bu çıkarımlarla çoğunluğun görüşünden ayrılan Mâverdî'nin ulaştığı sonuçları herhangi bir rivayet malzemesiyle desteklememesi, Kurtubî tarafından yapılan eleştirilerinin en temel sebebidir.

Kurtubî'nin Mâverdî'ye yönelttiği eleştirilerin bir kısmı onun görüşlerini reddetmekten ziyade kendi kanaati çerçevesinde eksik gördüğü hususları ikmal edip tamamlama amacı taşımaktadır. Allah Teâlâ'nın İsrâiloğulları'na inek kesmelerini emretmesinin hikmetini mütalaa eden iki müfessirin değerlendirmeleri arasındaki farklılık bu hususa örnek gösterilebilir. Mâverdî İsrâiloğulları'nın taptıkları putların buzağı cinsinden olması sebebiyle Allah tarafından başka bir hayvanın değil de inek boğazlamalarının emredildiğini ifade etmiştir. Böylelikle bu emir ile onların tâzim etmeyi layık gördükleri varlığın önemsiz olduğu vurgulanacak, kalplerindeki buzağıya tapma duygusunun gerçek mahiyeti açığa çıkarılacaktır.¹⁰¹ Kurtubî, Mâverdî'nin yaptığı bu yorumun, ineği boğazlama gerekçesi ve hikmeti olmakla birlikte neden böyle bir emir verildiği şeklindeki soruya cevap niteliği taşımadığını iddia etmiştir. Ona göre varlıkları zıt unsurlardan yaratabilme hususunda ilâhî iradenin kudretini ve eşsizliğini ortaya koymak için Allah Teâlâ maktul bir kimseyi canlı birisinin öldürmesiyle diriltmiştir.¹⁰²

Kurtubî'nin bu yorumundan açıkça anlaşılacağı üzere o, inek kesme emrinin hikmetini "Sonra kesilen ineğin parçasıyla ölüye vurun. Böylece Allah ölüleri diriltir ve düşünesiniz diye size âyetlerini gösterir."¹⁰³ şeklindeki âyetle ilişkilendirerek izah etmiştir. Dolayısıyla Mâverdî'den farklı olarak Kurtubî konuyu daha geniş perspektiften ele almış, ulaştığı sonucu kıssanın ana teması niteliğindeki bu âyetle delillendirmiştir. Mâverdî'nin ise yaptığı izahın sadece İsrâiloğulları'nın buzağı kesme hikmetini açıklamaya dönük, müfessirin kişisel kanaat ve yorumlara dayalı değerlendirmelerden ibaret olduğu söylenebilir. Hüküm niteliği

98 Mâverdî, *en-Nüket*, 5/318.

99 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/465; Müslim, "Cihâd", 133; Ebû Davûd, "Cihâd", 120; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân" 48; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/244; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4/198; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 6/71.

100 Zemahşerî, *el-Keşâf*, 4/216; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/360; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/186; Ebû-suûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/417.

101 Mâverdî, *en-Nüket*, 1/137.

102 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1/302; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 2/156.

103 el-Bakara 2/73.

taşımayan konularda bile âyetlerin çizdiği sınırın dışına çıkmadan objektif değerlendirmeler yapabilmesi ise Kurtubî'nin fıkıhçı kimliğiyle ilgilidir.

Sonuç

Kurtubî'nin tefsirinde yararlandığı kaynakların başında Mâverdî'nin “en-Nüket ve'l-‘uyûn” isimli eseri gelmektedir. O sadece bu eserden iktibaslar yapmakla yetinmemiş, Mâverdî'nin naklettiği rivayetleri çeşitli açılardan değerlendirmiştir. Mâverdî'nin âyetlerle ilgili tüm rivayet malzemesini toplama gibi amacı olması, Kurtubî'yi bu rivayetler konusunda daha seçici ve titiz davranmaya sevk etmiştir. Rivayetlerle ilgili değerlendirme sürecinde Kurtubî âyetin zâhirî anlamını hareket noktası kabul etmiş, tercihini daima muhteva tarafından desteklenen rivayetlerden yana kullanmıştır. Kurtubî'nin kimi zaman lafzın literal anlamını dikkate alan yaklaşımı, âyetlerin anlam derinliğine katkı sunan görüşleri de reddetmesine sebep olmuştur. Bunun yanı sıra Kurtubî âyetlerle ilgili rivayet malzemesini parçacı yaklaşımlardan uzak durarak Kur'ân'ın bütünlüğü ekseninde anlamlandırma ve açıklama çabası içerisine girmiştir. Ancak Kurtubî'nin rivayetleri tercih kriteri olarak başvurduğu bu yöntemle elde ettiği kimi sonuçların sağlam delil ve dayanaktan yoksun olduğu göze çarpmaktadır. Kurtubî, Hz. Peygamber'in hadisleri başta olmak üzere meşhur rivayetler bulunduğu sürece Mâverdî'den aktarılan bilgi ve görüşleri bu rivayetler çerçevesinde tercih etme ya da reddetme cihetine gitmiştir. Kurtubî ayrıca Mâverdî kaynaklı bazı görüşleri aktarma ve anlamlandırmada dinin muhkem ilkeleri gözetilen titiz ve hassas bir tavır içerisinde bulunmuştur. Peygamberlerin ismeti, aklın konumu ve işlevi, mükellefiyetin sürekliliği konularındaki hüküm ve tercihi onun dinin temel prensipleri konusundaki hassas tutumunu yansıtmaktadır.

Kurtubî rivayetlerin yanı sıra Mâverdî'nin te'vil ve tercihlerinden de tefsirinden oldukça çok istifade etmiştir. İbadetlerin hikmet ve işlevi konusunda Mâverdî'nin öne çıkan görüşleri Kurtubî'nin âyetlerden çıkardığı hükümlerin esin kaynağını teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, Hz. İsa'nın yeryüzüne gönderilişi, âhirette konuşacak organların tespiti gibi dinin inanç ve gayb alanına taalluk eden konularda Kurtubî'nin görüşlerinin dayanağını aynı şekilde Mâverdî'nin te'vil ve tercihleri oluşturmaktadır. Ayrıca âyetin zâhiriyle uyuşması mümkün olmayacak şekilde yapılan işârî yorumlarda Mâverdî'nin öne sürdüğü itiraz gerekçesi, Kurtubî'nin desteklediği hususlar arasındadır. Kurtubî tarafından Mâverdî'ye yapılan eleştirilerin yoğunlaştığı nokta ise âyetleri yorumlama ve hüküm çıkarmada meşhur rivayet malzemesinin yeteri kadar dikkate alınmamasıyla alakalıdır. Fıkıhçı kimliği sayesinde hüküm niteliği taşımayan konularda bile âyetin zâhirinin dışına çıkmamaya çalışan Kurtubî'nin bu hassas tutumu onu, Mâverdî'den farklı kılan en önemli özelliktir. Ancak Kurtubî'nin özellikle de rivayetlerle ilgili eleştiri yaptığı hususlarda kimi zaman Mâverdî ait olmayan yorum ve görüşleri ona nispet ederek hataya düştüğü göze çarpmaktadır. Kurtubî'nin tefsirinde Mâverdî kaynaklı bilgi malzemesinin sıhhatine ilişkin ciddi şüphelerin oluşmasına işaret eden bu durumun, mukayeseli çalışmalara olan ihtiyacı arttırdığı söylenebilir.

Extended Abstract

Qurṭubī's "al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān" was very popular in scholarly circles and has always maintained its position as one of the most fundamental sources in the field of tafsīr. In this work, al-Qurṭubī did not content himself with the analysis of the verse expressions containing jurisprudential rulings, but analyzed the whole Qur'an from different perspectives. In the interpretation of the verses, he mostly used the narrations and reports of the Prophet, the Companions and the tabi'īn generation, but he also frequently included his own views. In this respect, his tafsīr has a quality that combines narration and direct tradition. When we look at the sources from which al-Qurṭubī obtained his narration material, one of the most prominent works is al-Māverdi's tafsīr "al-Nuqaṭ wa'l-'uyūn". For al-Qurṭubī, this work is of great importance in terms of both the news of the salaf and the interpretations and evaluations made about them. Since al-Māwardī's main aim was to collect all the opinions on the tafsīr of the Qur'ān, he was not meticulous and selective enough in his choice of narrations. However, there are few evaluations of the narrations he narrates in his tafsīr. Like al-Māwardī, al-Qurṭubī also accepted these narrations as an important object of knowledge that contributed to the interpretation of the verses. However, it can be said that al-Qurṭubī's attitude towards the narrations was much more sensitive and meticulous than al-Māverdi's. This is because al-Qurṭubī not only narrates the narrative material from al-Māverdi, but also interprets it and clearly states his preference among the narrations.

In the process of evaluating the narrations, al-Qurṭubī takes the literal meaning of the verse as his starting point and always prefers the narrations supported by the content. Qurṭubī's approach, which sometimes takes into account the literal meaning of the word, has caused him to reject views that contribute to the depth of meaning of the verses. In addition to this, Qurṭubī made an effort to interpret and explain the narration material related to the verses in the axis of the integrity of the Qur'ān by avoiding fragmentary approaches. However, it is noteworthy that some of his conclusions based on this method, which he used as a criterion of preference for narrations, lack solid evidence and grounds. As long as there are famous narrations, especially the Prophet's ḥadīths, al-Qurṭubī prefers or rejects the information and opinions transmitted from al-Māwardī within the framework of these narrations. Qurṭubī interpreted issues such as the prophets' attribute of ismat, the position and function of the intellect, and the continuity of obligation with an approach that respects the principles of religion.

Although al-Māwardī's tafsīr is largely a narrative tafsīr, it is possible to find some comments and explanations reflecting the commentator's own opinion. Qurṭubī, who obtained a significant portion of the reports of the salaf from al-Māwardī, also frequently benefited from his personal opinions and thoughts on the interpretation of the verses. Qurṭubī sometimes uses some of these interpretations to prove and justify his own views and to reach various conclusions and inferences; sometimes he criticizes al-Māverdi's explanations by opening them to discussion. In this framework, al-Māwardī's prominent views on the wisdom and function of worships constitute the source of inspiration for Qurṭubī's conclusions from the verses. Similarly, al-Qurṭubī's views are based on al-Māwardī's tafsīl and preferences in matters related to religious beliefs such as the proof of the Prophet's prophethood, the sending of Jesus Christ to earth, and the determination of the organs that will speak in

the hereafter. Moreover, the grounds for objection that al-Mâverdî puts forward in the case of literal interpretations that cannot be compatible with the literal meaning of the verse are among the issues supported by al-Qurṭubî.

Qurṭubî's criticisms of al-Mâwardî are concentrated on the fact that the famous narration material is not sufficiently taken into account in the interpretation of the verses and in drawing conclusions. This sensitive attitude of al-Qurṭubî, who, thanks to his identity as a jurist, tried not to go beyond the literal meaning of the verse even in non-judgmental matters, is the most important feature that distinguishes him from al-Mâwardî. In this respect, it can be said that the basis of al-Qurṭubî's criticisms is related to methodological disagreements in exegesis rather than differences in the meanings attributed to the verses. However, it is noticeable that al-Qurṭubî sometimes erred by attributing to him interpretations and opinions that did not belong to al-Mâverdî, especially when he criticized the narrations. This situation, which points to the formation of serious doubts about the authenticity of the information material originating from al-Mâverdî in al-Qurṭubî's tafsîr, increases the need for comparative studies.

Kaynakça | References

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Bayram, Abdullah. "Endülüs Tefsir Kültürünün Yorumda Yöntem ve Yaklaşımlar Açısından Analizi: Kurtubî Tefsiri Örneği. *The Journal of Academic Social Science Studies* 2/48 (2016), 95-113.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987.

Bezvâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassar. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Bulut, Ali. "Kur'an'ın İ'câzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 19 (2013), 7-23.

Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Heysem b. Nizâr Temîm. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1999.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhîd*. thk. Adil Ahmed el-Mevcûd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Ebüsuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hâlid Abdulğanî Mahfûz. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Ekin, Yunus. "Endülüs'te Tefsir Geleneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 247-266.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. thk. Seyyid İmrân. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîfî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımeşkî. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî. *Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nezzâr, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Ahmed b. Ali - Hamdî Subh. 9 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003.

Koç, Mehmet Akif. "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi" 7/3 [Karşılaşma 3: Endülüs Tecrübesi özel sayısı] (2004), 43-58.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdü'l-Mak-sûd b. Abdî'r-Rahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen el-Beşîr el-Ezdî. *Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sümertaş, Burhan. "Mâverdî ve en- Nüket ve'l- Uyûn Adlı Tefsiri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 31-64.

Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Şentürk, Mustafa. "Endülüs'te Tefsir Kültürü". Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/21 (2012), 53-72.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Tunçer, Mustafa. "Endülüs'te Tefsir". *Tefsir Tarihi*. ed. Mehmet Çiçek – Sema Çelen. 186-204. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdü'l-Celîl Şelbî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Alî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Türkiye’de Yapılan Metin Tenkidi Araştırmaları Kaynakçası ve Değerlendirilmesi

Mehmet Ali Çalgan | 0000-0002-5780-5067 | mehmetcalgan@gmail.com

Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD, Adıyaman, Türkiye

ROR ID: 02s4gkg68

Öz

Hadiste metin tenkidi konusu güncelliğini korumakta, ülkemizde ve İslam dünyasında bu sahada yapılan akademik çalışmalar hızla artmakta ve bu sebeple bu çalışmaların takibi zorlaşmaktadır. Bu makalenin amacı hadis sahasında metin tenkidine dair bugüne kadar hazırlanmış olan akademik nitelikli makale, tez ve kitapların bir listesini sunmak ve genel bir değerlendirmesini yapmaktır. Tespitimize göre metin tenkidi konusunda toplam 341 çalışma yapılmış olup bunların 194’ü makale, 35’i doktora tezi, 52’si yüksek lisans tezi ve 60’i kitaptır. Çalışmamızda bu eserler birincil seviyede şu ana başlıklara göre tasnif edilmiştir: Günümüzde Yapılan Metin Tenkitleri, Genel ve Teorik Konular, Metin Tenkidinin Kıstasları, Muhaddislerin Geçmişteki Metin Tenkidi Tatbikatı, Metin Tenkidinin Öncülleri, Metin Tenkidinin Sorunları, Ravi Tasarrufları, Metin Tenkidiyle İlgili Diğer Konular. Metin tenkidi çalışmalarının bu ana başlıklara göre dağılımına bakıldığında en fazla çalışmanın “Günümüzde Yapılan Metin Tenkitleri” başlığında olduğu görülmektedir. Kanaatimizce bu dağılımda daha fazla öncelik hak eden bazı konular arka planda kalmıştır. Zira ravi tasarrufları, metin tenkidinin sorunları, öncülleri, kıstasları ve genel mahiyeti gibi meseleler hakkında yeterli seviyede araştırma yapılarak güçlü bir teorik ve metodolojik zemin hazırlanmadan metin tenkidine yönelmesi isabetli sonuçlar alınmasını zorlaştıracaktır. Ayrıca, muhaddislerin metin tenkidi tatbikatı konusunun da yine teorik arka plan çalışmaları yapıldıktan sonra daha fazla incelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Tenkid, Hadis Tenkidi, Metin Tenkidi, Kaynakça.

Atıf Bilgisi

Çalgan, Mehmet Ali. “Türkiye’de Yapılan Metin Tenkidi Araştırmaları Kaynakçası ve Değerlendirilmesi”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 269-304.

<https://doi.org/10.33718/tid.1465760>

Geliş Tarihi : 05.04.2024

Kabul Tarihi : 05.06.2024

Yayın Tarihi : 30.06.2024

Değerlendirme : İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Etik Beyan : Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması : Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması : Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman : Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Bibliography of Content Criticism Studies in Turkey and Its Evaluation

Mehmet Ali Calgan | 0000-0002-5780-5067 | mehmetcalgan@gmail.com

Adiyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Adiyaman, Türkiye

ROR ID: 02s4gkg68

Abstract

The subject of content criticism in ḥadīth remains current and academic studies in this field are increasing rapidly in our country and in the Islamic world. Therefore it is becoming difficult to follow these studies. The purpose of this article is to present a list of academic articles, theses and books prepared so far in the field of content criticism in ḥadīth in Turkey and to make a general evaluation. According to our determination, a total of 341 studies have been conducted on content criticism, 194 of which are articles, 35 doctoral theses, 52 master's theses and 60 books. In our study, these works have been classified under the following main headings at the primary level: Contemporary Content Criticisms, General and Theoretical Issues, Criteria of Content Criticism, Content Criticism Practice of Ḥadīths in the Past, Premises of Content Criticism, Problems of Content Criticism, Transmitter Interventions, Other Topics Related to Content Criticism. When we look at the distribution of content criticism studies according to these main headings, it is seen that the most studies are under the title of "Contemporary Content Criticisms". In our opinion, according to this distribution some issues that deserve more priority have been less studied. This is because, conducting content criticism without preparing a strong theoretical and methodological basis by conducting sufficient research on issues such as transmitter interventions, problems, premises, criteria and general nature of content criticism will make it difficult to obtain accurate results.

Keywords

Ḥadīth, Criticism, Ḥadīth Criticism, Content Criticism, Bibliography.

Citation

Calgan, Mehmet Ali. "Bibliography of Content Criticism Studies in Turkey and Its Evaluation". *Trabzon Theology Journal* 11/1 (June 2024), 269-304.

<https://doi.org/10.33718/tid.1465760>

Date of Submission : 05.04.2024

Date of Acceptance : 05.06.2024

Date of Publication : 30.06.2024

Peer-Review : Double anonymized - Two External

Ethical Statement : It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks : Yes - iThenticate

Conflicts of Interest : The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support : The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License : Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Türkiye’de ve dünyada hadiste metin tenkidi konusu güncelliğini korumaktadır. Bu sahada bir yandan muhaddislerin metin tenkidi faaliyetleri araştırılmakta diğer yandan manası sorunlu görülen birtakım hadisler metin tenkidine tabi tutulmaktadır. Ayrıca metin tenkidi konusuyla alakalı olarak ravi tasarrufları, erken dönemde hadis tenkidi, metin tenkidinin sorunları gibi meseleler de incelemelere konu olmaktadır.¹

Ülkemizde son dönemde ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerindeki artışa da bağlı olarak akademinin içindeki ve dışındaki hadis araştırmacıların ürettikleri araştırmaların takibi giderek zorlaşmaktadır. Bu sebeple bilhassa metin tenkidi konusuyla ilgilenen araştırmacılara kolaylık sağlamak için ülkemizde bu konuda bugüne kadar yapılmış akademik makale, tez ve kitap çalışmalarının toplu bir listesini hazırlamanın faydalı olacağı düşüncesi bizi böyle bir kaynakça hazırlamaya sevk etmiştir. Çiftçi bir çalışmada metin tenkidi konusunda yapılmış altı doktora tezini kısaca tanıtmıştır.² Ürkmez ise 2013 senesinde yaptığı bir çalışmada hem sened hem de metin tenkidi konulu araştırmaları listelemiş olmakla beraber aradan geçen zaman güncel bir çalışmayı gerekli kılmıştır.³ Hadis araştırmalarını konu alan diğer bir takım kaynakça çalışmaları yapılmış olsa da gerek kapsam gerek güncellik açısından bu çalışmalar bizim çalışmamızın hedefini karşılamaktan uzaktır.⁴

Metin tenkidiyle alakalı çalışmaların tespiti için çeşitli kaynaklardan istifade edilmiştir. Öncelikle YÖK Akademik web sayfasından ülkemizde görevli hadis akademisyenlerinin makale ve kitap çalışmalarına ulaşılmıştır. Ancak üniversiteden ayrılmış veya üniversite dışında görevli araştırmacıların makalelerine ulaşmak için Dergipark web sayfasında “hadis” anahtar kelimesi kullanılarak tarama yapılmıştır.⁵ Tezlerin taranmasında İSAM’ın matbu olarak hazırladığı Tezler Kataloğu’na⁶ ve yine İSAM’ın internet sayfasında bulunan ilahiyat tezleri veri tabanına başvurulmuştur. Kitapların taranmasında YÖK Akademi web

1 Hadis metinlerinin mana yönünden tenkidine muhteva tenkidi hem lafız hem de mana yönünden tenkidine ise metin tenkidi denmektedir. Dolayısıyla metin tenkidi kavramı, muhteva tenkidini de içine alan bir üst kavramdır. bk. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 293; Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 47-49. Bu çalışmada yer verilen ülkemizdeki araştırmaların neredeyse tamamı muhteva tenkidi kapsamına girmekle beraber bunların başlıklarında genelde “muhteva” yerine “metin” kelimesi yer almaktadır. Dolayısıyla bir karışıklığa mahal vermemek için muhteva tenkidi kavramını yazımızda kullanmıyor, yayınlarda izlenen genel teâmile uyarak metin tenkidi kavramını tercih ediyoruz. Sadece lafız hatalarının tenkidini inceleyen sayılı çalışmalardan bir örnek için bk. Ahmet Ökdem, *Hadis Tenkidinde Tariklerin Karşılaştırılmasının Kuralları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2019).

2 Mehmet Ermin Çiftçi, “Günümüz Türkiye’inde Metin Tenkidi ile İlgili Metodoloji Çalışmaları”, *Darülahadis: İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 118-138.

3 Ahmed Ürkmez, “Tenkit Temelli Türkçe Hadis Çalışmaları Bibliyografyası”, *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 17/55 (2013), 201-224.

4 Örneğin bk. Halit Özkan, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 9-39; Erdinç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 201-270; Betül Yılmazörnek, “Türkiye’de Hadis Usûlü Alanında Hazırlanan Tezler -Bir Liste Çalışması-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2014), 103-130; Recep Emin Gül, “2012-2017 Yıllarında Türkiye’de Yapılan Hadis Tezleri Bibliyografyası ve Değerlendirilmesi”, *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 93-123.

5 İSAM makale veri tabanında makalelerin anahtar kelimeleri üzerinden arama maalesef yapılamamaktadır. Ancak gerekli noktalarda bu veri tabanından da istifade edilmiştir.

6 İsmail E. Erünsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

sayfasına ilave olarak “Hadis Literatürü” isimli web sayfasında⁷ bulunan “2011 – 2024 yılları arasında basımı gerçekleştirilen hadise dair kitap listesi” isimli çalışmadan istifade edilmiştir. Taramalarda bir çalışmanın başlığında doğrudan “metin” veya “tenkit” gibi kelimeler geçmesinden ziyade muhtevanın metin tenkidi konusuyla alakalı olmasına dikkat edilmiştir. Yaptığımız taramalar bu sayılan kaynaklardaki çalışmaların başlıklarının tek tek incelenmesi ve ihtiyaç halinde çalışmaların içeriklerine bakılması şeklinde gerçekleşmiştir. Çeviri çalışmalar çalışmamız kapsamına dahil edilmemiştir. Zira ülkemiz dışındaki araştırmalar için müstakil bir kaynakça hazırlanması gerektiği kanaatindeyiz. Elbette izlediğimiz yöntemden veya tarafımızdan kaynaklı olarak bazı çalışmalar eksik kalmış olabilir; ancak ilgili çalışmaların büyük oranda tespit edildiği kanaatindeyiz.

Yukarıda bahsi geçen yöntem neticesinde ulaştığımız sonuca göre ülkemizde toplam 194 makale, 35 doktora ve 52 yüksek lisans olmak üzere toplam 87 tez ve 60 kitap çalışması yapılmıştır. Sayısı 341’e ulaşan bu çalışmaların sunumunda birincil seviyede konulara göre tasnifin daha uygun olacağı düşüncesinden hareketle belirlediğimiz sekiz konuya⁸ göre ana başlıklar oluşturulmuş, bu ana başlıkların altında ikincil seviyede ise sırasıyla makaleler, tezler ve kitaplar kendi içlerinde alfabetik bir sırayla listelenmiştir. Bazı çalışmaların birden fazla konuyu ilgilendiren yönleri olmakla beraber tekrara düşülmemesi için bu çalışmalar sadece ilgili olduğu bir konu altında listelenmiştir. Bazı tezler kitap olarak da yayınlanmış olup bu durumlarda hem teze hem de kitaba yer verilmiştir. Çalışmamızın sonunda genel bir değerlendirme yapılmıştır.

1. Günümüzde Yapılan Metin Tenkitleri

1.1. Makaleler

Akalın, İsa. “Erkeğe, Karısını Niçin Dövdüğü Sorulmaz” Rivâyetinin Merfû’ Hadîs-Mevkûf Hadîs İltibası Açısından Tahlili”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 13/26 (2015), 143-159.

Akyüz, Hüseyin. “İbn Ebî Serh’in Kur’an’ı Tahrif Ettiğine Dair Rivayetlerin İsnad ve Metin Tenkidi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018), 11-39.

Akyüz, Hüseyin. “Kertenkelenin Öldürülmesi ile İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 173-214.

Akyüz, Hüseyin. “Peygamberimizin Mizahla İlgili Hadislerinin Senet ve Metin Yönünden Tenkidi”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/3 (2014), 123-144.

Akyüz, Hüseyin. “Yemekte Sağ Elin Kullanılmasıyla İlgili Bir Rivayetin Senet ve Metin Tenkidi”. *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademik Dergisi - Sosyal Bilimler* – 18/59 (2014), 1-30.

Albayrak, Zeynep. “İsnad ve Metin Analizi Üzerine Örnek Bir Çalışma” *Darülhadis: İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 268-303.

Aşıkkutlu, Emin. ““Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2

7 Güncel Hadis Literatürü ve Araştırmaları (HL), “Hadis Literatürü” (Erişim 01 Nisan 2024.)

8 Bu sekiz konu şunlardır: Günümüzde Yapılan Metin Tenkitleri, Genel ve Teorik Konular, Metin Tenkidinin Kistasları, Muhaddislerin Geçmişteki Metin Tenkidi Tatbikatı, Metin Tenkidinin Öncülleri, Metin Tenkidinin Sorunları, Ravi Tasarrufları, Metin Tenkidıyla İlgili Diğer Konular.

(2006), 33-66.

Ateş, Ali Osman. “Hz. Süleymân’ın Yemîni”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 47-67.

Avcı, Ekrem. “Haccın Günahlara Kefaret Oluşuna Dair Hadisin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi”. *Darülhadis: İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 139-167.

Aydoğdu, Necdet. “‘Müslüman Sövmek Fâsıklık, Onu Öldürmek Küfürdür’ Hadisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 339-360.

Bağcı, H. Musa. “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 105-133.

Bakkal, Ali. “Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratıldığını Belirten Rivayetler Hakkında Bir Değerlendirme”. *İlahiyat Akademi* 18 (2023), 53-85.

Başaran, Serkan. “Salavatların Arzı Bağlamında Hz. Peygamber’in Vefatından Sonra Ümmetiyle İrtibatının İmkânı”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (2019), 299-323.

Bayraktutar, Muammer. “Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur” Hadîsinin Hz. Peygamber’e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman’ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2012), 31-80.

Canikli, İlyas. “Siyasî Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 265-295.

Çakın, Kâmil. “Peygamberimize Büyü Yapılması ile İlgili Rivayetler (İdeoloji ile Realitenin Çatışma Alanına Bir Örnek)”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 25-54.

Çelikan, Serkan. “İsnâd ve Metin Özellikleri Bakımından ‘Velî Kuluma Düşmanlık Edene Savaş İlan Ederim...’ Hadisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2023), 83-102.

Çetin, Mehmet. “Kazâ Kelimesinin Semantik Tahlili ve ‘... Hz. Peygamber Döneminde Hayız Olduğumuzda Orucu Kazâ Etmekle Emredilirdik. Namazı Kazâ Etmekle Emredilmezdik’ Hadisinin Değerlendirilmesi”. *İslami İlimler Dergisi* 18/1 (Mart 2023), 47-76.

Çiftçi, Şaban. “Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır” Hadisinin Tahrir ve Değerlendirilmesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 1-20.

Çiftçi, Mehmet Emin. “Arapları Üç Şeyden Dolayı Seviniz” Rivâyetinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021), 751-774.

Dayhan, Ahmet Tahir. “Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili”. *Marife: Bilimsel Birikim*. 3/2 (2003), 29-58.

Doğan, Halil İbrahim. “Ölü Yıkayanın Gusül ve Taşyanın Abdest Almasıyla İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi”. *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2023), 21-44.

Dülber, Hatice. “Hz. Peygamber’in Kadının Dövülmesine İzin Verdiği İfade Edilen Rivayetin Sened ve Metin Açısından Tahlili”. *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 7/99 (2019), 100-122.

Dülber, Hatice. “Hz. Peygamber’in (Sav) Çok Az Bir Katlıkla Yetmiş Kişi veya Seksen Kişiyi Doyduğunu İfade Eden Rivayetin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 97 (2023), 141-158.

Ece, Abdurrahman. “Boşanma Hakkındaki Bir Hadisin Tahlili”. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/5 (2018), 693-705.

Ece, Abdurrahman. “Mescitler ile Çarşı Pazarları Niteleyen Bir Rivayetin Tahlili”. *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 284-330.

Eren, İsa - Salih Kesgin. “Kabül ve Red Yönünden ‘Fidâ Hadisi’nin Tahlili”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2022), 2245-2267.

Eren, Muhammet Emin. “Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi –Nüzulü İsa İle Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında–”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (Nisan 2011), 255-92.

Erman, Uğur - Aydın, M. Sabih. “Çocukların Mescidlerden Uzak Tutulmasını Bildiren Rivayetin Tahrîc Ve Tahlîli”. *Marifetname* 9/2 (Aralık 2022), 377-406.

Ertuğay, Recep. “Oryantalist William Montgomery Watt’ın Kaderle İlgili Hadislere Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 48 (2022/2), 831-859.

Ertürk, Mustafa, “Çocuğun Dîni Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîli”. *Marife: Bilimsel Birikim*. 2/2 (2002), 53-79.

Ertürk, Mustafa. “Şiddet İçerikli Bazı Rivayetlerin Tahlili ve Tenkidi”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 71-99.

Ertürk, Mustafa. “Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi”. *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 125-137.

Genç, Mustafa. “‘İlmi Çin’de De Olsa Talep Edin, Çünkü İlim Talep Etmek Her Müslümana Farzdır’ Rivayetinin Sened ve Metin Analizi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (Haziran 2021), 247-275.

Gökalp, Murat. “Hicrî İlk Üç Asır Özelinde Sened ve Metin Kritiği Bağlamında Gurabâ Rivayetinin Değerlendirilmesi”. *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 177-192.

Gürler, Kadir. “Kadının Yöneticiliği Meselesi -Bir Hadisin Okunuşu ve Eleştirisi-”. *Dinî Araştırmalar* 4/11 (2001), 67-94.

Gürler, Kadir. “Kur’ân’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 17-46.

Hacıoğlu, Nejla. “Ümmü Süleym ile İlgili Bir Rivayetin İsnad ve Metin Analizi”. *Şarkiyat* 13/1 (Nisan 2021), 258-286.

Hoşab, Fahri. “Hadîslerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Önemi ve Tokalaşmaya Dair Bir Hadîsin Tahlîli”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/24 (2014), 71-87.

Kahraman, Hüseyin - Mehmet Şakar. “Hz. Peygamber’in İlk Vahyin Akabinde İntiharı

Düşünmesi ile İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017), 151-189.

Kahraman, Hüseyin. “W. Montgomery Watt’ın İslâm ve Hadis Algısı Bağlamında “Tanrı Sûretinde Yaratılma” İsimli Makâlesinin Tahlil ve Tenkidi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 169-194.

Kahraman, Hüseyin. “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 1/1 (2003), 51-70.

Karabulut, Fuat. “Recm Cezasının Hz. Peygamber’in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi”. *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 16/50 (2012), 89-112.

Karacabey, Salih. “Hadislerin Metin Tenkidinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 253-276.

Karahan, Abdullah. “Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid ve Tetkiki”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 463-518.

Kazan, Tahsin. “Hadislerde Metin Tenkidi: Yedi Arz Rivayeti Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/82 (2021), 9-19.

Keleş, Ahmet. “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri- “Hilafet Benden Sonra Otuz Senedir” Hadisi Örneği”. *İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 37-54.

Keleş, Ahmet. “Hadis İlminde İsnadın Otoritesi veya Akla Rağmen Hadis Okuyuculuğunun Çağdaş Bir Örneği “Recm Cezası” Çalışmasına Eleştirel Bir Bakış”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 41-84.

Keleş, Ahmet. “Kadınlar ile Tokalaşmanın Haramlığını Bildiren Hadislere Semantik Bir Analiz”. *İslâmî Araştırmalar* 14/3-4 (2001), 517-528.

Kesgin, Salih. “(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur” Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2014), 83-120.

Kesgin, Salih. “Yahudileri ve Hıristiyanları Arap Yarımadasından Çıkaracağım.” Hadisi Üzerine Senet ve Metin Eksenli Bir Analiz”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 193-218.

Kırbaçoğlu, Hayri. “Hz. İsa’yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi”. *İslamiyat* 3/4 (2000).

Kırbaçoğlu, Hayri. “İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi”. *İslamiyat* 5/1 (2002).

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. “İhtilâfü’l-Hadis İlmi Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu”. *Diyanet İlmi Dergi* 68/1 (2022), 263-300.

Koca, Suat. “Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir Sahîlhayn Rivayetinin Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (2018), 1-64.

Köktaş, Yavuz. “Allah’ın Düşmanının Kızı!”: Bir Metin Tenkidi Örneği”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (2015), 235-248.

Köktaş, Yavuz. “Hadislerde Geçen “Sultan” Kelimesine Dair”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 9 (2008), 229-242.

Köktaş, Yavuz. “Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 41-73.

Köktaş, Yavuz. “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 1/2 (2003), 113-143.

Köktaş, Yavuz. “Mevdudî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 13-52.

Köktaş, Yavuz. “Mevdudî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (II)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 145-168.

Kutlay, Halil İbrahim. “Hadislerin Kutsal Kitapla İrtibatı ve Ondan Etkilendiği İddialarının ‘Ömrünün Uzamasını, Rızkının Artmasını İsteyen Sıla-i Rahim Yapsın’ Hadisi Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/2 (2012), 23-40.

Küçükosman, Hasan. “Hz. Peygamber’e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil ve Tenkidi”. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2022), 635-688.

Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. “Ölünün Ardından Ağlamaya Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (2018), 540-562.

Nur Yamanus, Ayşe. “Hadislerde Görülen İhtilâfın Muhtelifü'l-Hadîs İlmi Çerçevesinde Giderilmesi: Seferde Oruç Meselesi Örneği”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2016), 149-163.

Oktan, Yusuf. “Ritüel, Batıl İnanç ve Bilimsel Veriler Bağlamında Hapşırma ve Esnemeye İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (2020), 573-599.

Onay, İsa. “İmraetî lâ Teruddü Yede Lâmis/Karım Kendisine Dokunan Eli Geri Çevirmiyor” Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2023), 416-435.

Oruçhan, Osman. “Ümmetimden Yetmiş Bin Kişi Cennete Sorgusuz Girecektir” Hadisi Üzerine Metin Eksenli Bir Analiz ve Değerlendirme”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/2 (2013), 1769-1802.

Oruçhan, Osman. “İnsan İskeletindeki Kemik/Eklem Sayısı Hakkında Bilgi İçeren Hadisler Üzerine Eleştirel Bir Araştırma”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/3 (2017), 1509-1534.

Özdemir, Ömer Ali. “Köpek Öldürme ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Tahlili ve Değerlendirilmesi”. *Umde: Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (2022), 262-279.

Özdemir, Veysel. “Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 55-123.

Özüdoğru, Bekir - Muhammed Mustafa Yılmaz. “Kokusu, Tadı ve Rengi Değişmedikçe Su Temizdir...> Rivayeti: Zayıf Hadis-i İcmâ İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Hadith* 10 (2023), 1-32.

Paksoy, Kadir. “Sa’lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/2 (2004), 63-85.

Sağlam, İbrahim. “‘Uğursuzluk Üç Şeydedir...’ Rivayetinin İsnad ve Metin Yönünden Tahlili”. *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2017), 81-108.

Sakallı, Talat. “Bir Hadis Tenkidi Örneği Uc (A’vec) Efsanesi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/9 (Ocak 1996), 91-96.

Sıddık, Muhammed. “Peygamber’in Tasarruflarını Anlamada Bağlamın Rolü İnsanlar İnanıncaya kadar Onlarla Savaşılmasını Emreden Hadislerin Teorik ve Uygulamalı bir Tetkiki”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/1 (2022), 47-59.

Sifil, Ebubekir. “Efendimiz (S. A. V.) İntihar Etmeyi Düşündü mü?”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 161-170.

Sifil, Ebubekir. “Rivâyetler Işığında Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekr’e Bey’atı”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 219-243.

Sifil, Ebubekir. “Sünnî Kaynaklarda Yer Alan ‘Şî’a’nın Üstünlüğü’ Temalı Hadislerin Metin Tenkidi ve Delâleti Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2014), 7-22.

Şişman, Merve. “Nefsin (Canın) Korunması İlkesine Muhelif Bazı Rivayetler ve Tahlili”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/1 (2022), 1-10.

Tatlı, Bekir. “Modern Hadis Tenkit Üslûbu Üzerine -Cibril Hadisi İle İlgili Temelsiz Bir Eleştirinin Eleştirisi-”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 67-85.

Tuzcu, Recep. “İsnad ve Metin Açısından Salavat Hakkındaki Bazı Rivayetlerin Tenkidi”. *Mütefekkir* 7/14 (Aralık 2020), 367-390.

Ürktez, Ahmed. “Kaynak Değeri ve İçerik Tenkidi Açısından ‘Üç Yerde Yalan’ Rivayeti”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 9-34.

Yağcı, Hızır. “Hz. Peygamber’in Münafıkları Mescitten Kovduğuna Yönelik Bir Rivâyetin İsnad ve Metin Tahlili”. *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 259-271.

Yarba, Rıdvan. “Hz. Peygamber’e (s.a.v.) İsnad Edilen Olumsuz Söz ve Fillerle İlgili Bir Hadisin Tahrîc ve Yorumu”. *Şarkiyat* 14/3 (Ocak 2023), 1144-1169.

Yeşil, Mahmut. “Temîm ed-Dârî ve Rivâyetleri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21 (2006), 91-114.

Yıldırım, Enbiya. “Hz. Musa’nın Ölüm Meleğini Tokatlaması -Bir Rivayetin Tahlili-”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 21-37.

Yılmaz, Fatih Mehmet. “Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivâyetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/22 (2018), 1416-1454.

1.2. Doktora Tezleri

Oğuzay, Rukiye. *Hasâis ve Hadis Literatüründe Hasais Rivayetlerinin Muhteva ve Sened Yönünden Değerlendirilmesi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018.

1.3. Yüksek Lisans Tezleri

Atak, Emine. *İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi Rivayetinin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2019.

Bağcı, Hacı Musa. *Hadislere Göre Kader Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1993.

Büyükdolu, Büşra. “Erkeklerle Kadınlardan Daha Zararlı Bir Fitne Birakmadım” Hadisinin Tahrirci, Tenkidi ve Değerlendirilmesi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 2022.

Çekiçoğlu, Yasemin. *Sahihayn’da Ebû Hureyre’nin İsrâiliyyat Olarak Nitelendirilen Rivâyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010.

Çetin, Hüseyin. *Metin ve Sened Tenkidi Açısından Meleğin Cenine Ruh Üflemesi ve Kaderini Yazması Hadisinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2008.

Demir, Necip Sefa. *Erîke Hadîsi (Sened ve Metin Tenkidi)*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2018.

Durmuş, Ziya. *Kadınlara İlgili Müttefakın Aleyh Hadislerin Kur’an’a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2016.

Kanbaz, İsmail. *Bazı Milletler ve Dillerle İlgili Övgü ya da Yergi İçeren Hadislerin Tahlili (Araplar, Farslılar ve Türkler Bağlamında)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2006.

Karagöz, Oğuzhan. *Kur’ân’dan Olup Olmadığı İddia Edilen Bazı Sûre ve Âyetlerle İlgili Rivâyetlerin Tahlili*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2007.

Kocaman, Tuğba. *Kadınlar Hakkında “Aklın ve Dinin Noksanlığı” Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrirci Tenkidi ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017.

Malkoç, Bülent. *Kıyamet Alametleri ve Gelecek Haberleri Konusunda Hadislerle Kitabı Mukadessin Karşılaştırılması*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2010.

Özdemir, Abdulaziz. *İntiharla İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2019.

Semiz, Reyhan. *Cehennem Halkının Çoğunun Kadınlardan Meydana Geldiğine Dair Hadisin Tahrirci, Tenkidi ve Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019.

Sever, Fatma. *Kendi İfadesiyle Dünya’dan Hz. Peygamber’e Sevdirilenlere Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009.

Surchi, Khairaldeen Ahmed. *Sahihayn’de Kadın Karşıtı Görünen Hadislerin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2021.

Tan, Hediyeullah. *Kütüb-i Sittede Geçen Kadınların Dövülmesi ile İlgili Rivayetlerin Sened ve Metin Bakımından Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2021.

Ural, Cemal. *Ammâr b. Yâsir’in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2017.

Ünsal, Fatıma. *Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber’e Atfedilen Hissî Mucizelerin Kur’an Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2012.

Yalçın, Fahreddin Yaşar. *Kadınlarla Tokalaşma ve Bevl ile İlgili Hadislerin Muhtelifu’l-Hadis Bağlamında Değerlendirilmesi*. Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, 2021.

Yarba, Rıdvan. *Kaderle İlgili Bir Hadisin Tahlili*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2010.

Yazıcı, Mehmet Nuri. *Gadir-i Hum Rivayetlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2010.

Yılmaz, Mehmet. *Sahihayn’daki Müdrec Hadisler ve Bunların Genel Bir Değerlendirmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1994.

1.4. Kitaplar

Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı/İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.

Akyüz, Hüseyin. *Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Yeri ve Önemi ‘Develer Şeytanlardan Yaratılmıştır’ Rivayeti Özelinde*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2014.

Keleş, Ahmet. *Hadis İlminde Metin Tenkidi Örnekleri*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2017.

Keskin, Yusuf Ziya. *Recm Cezası Ayet ve Hadis Tahlilleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.

Köktaş, Yavuz. *Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları*. Rize: STS Yayınları, 2015.

Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadis Problemleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Köktaş, Yavuz. *Hız Muhammed Hayatı ve Risaleti İddialar Tartışmalar ve Tesbitler*. İstanbul: İz Yayınları, 2016.

Köktaş, Yavuz. *Kur’an’a Aykırı Görülen Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Sifil, Ebubekir. *Nüzül-i İsa (Bir İtirazın Tahlili)*. İstanbul: Rihle Kitap Yayınları, 2018.

Yatkın, Nihat. *Hadisi Anlamada Yöntem (Örnek Bir Uygulama)*. İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2013.

Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

2. Genel ve Teorik Konular (Hadisin Sıhhati, Muhaddislerin Tenkit Yöntemi, vd.)

2.1. Makaleler

Ayaz, Hacer. “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 325-367.

Bayraktar, İbrahim. “Metin Tenkidi ve Müşkil Hadisler”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi 12 (1995), 175-226.

Bilen, Mehmet. "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 247-260.

Çalgan, Mehmet Ali. "Reddu'l-Hadîs min Ciheti'l-Metn İsimli Çalışma Hakkında Bazı Mülahazalar". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 217-228.

Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2020), 217-241.

Çiftçi, Mehmet Emin. "Yeni Bir Sahih Hadis Tanımı Önerisi". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14 (2019), 145-169.

Düzenli, Muhittin. "Klasik Literatürdeki İlet Tanımı ve Kapsamı Üzerine Bazı Mülahazalar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 97-121.

Engin, Sezai. "Hadisin Tashîhinde Sened ve Metnin Sıhhat İlişkisine İlet ve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 141-165.

Kaya, Murat. "Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercih Nedenleri". *Bilimname* 37/1 (2019), 121-140.

Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.

Kızıl, Fatma. "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 303-331.

Kızıl, Fatma. "Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı". *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013), 323-332.

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu Tasavvuru". *Darulfunun İlahiyat* 2 (2021), 421-456.

Koca, Mustafa Kemal. "İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi İsimli Kitap Üzerine Değerlendirmeler". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/1 (2017), 79-94.

Özafşar, Mehmet Emin. "Sahih Hadis" Kavramı Üzerine Bir Çözümleme". *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (2006), 107-111.

Özçelik, Harun. "Mevzû Hadisleri Tesbitte Metod Farklılıkları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 193-230.

Polat, Salahattin. "Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: 'Metin Tenkidi'". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 7-28.

Sifil, Ebubekir. "İslâm Düşüncesinde Sünnet Üzerine". *Bilgi ve Hikmet* 6 (1994), 126-148.

Syed, Muhammed Mashraib Shah. "Goldziher'in "Hadiste Metin Tenkidi Yapılmadığı" İddiasının Değerlendirilmesi". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 621-646.

Türcan, Zişan. "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi". *Türk Akademik*

Araştırmalar Dergisi. 4/2 (2019), 299-316.

Ünal, İsmail Hakkı. “Seçmecî ve Eleştîrel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v) Anlamak”. *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 42-58.

2.2. Doktora Tezleri

Alpkıray, Abdulcelil. *İhtilâfu’l-Hadis Bağlamında Metin Eksnli Hadis Tenkit Yöntemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2020.

Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2019.

Düzenli, Muhittin. *Rivayetlerin Sıhhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2008.

Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sâhih-i Buhârî’deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1995.

Özsoy, Abdulvahap. *Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkid Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2011.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, 1996.

2.3. Yüksek Lisans Tezleri

Aydın, Abdulkadir. *Klasik Hadis Usulüne Yapılan Eleştiriler ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2020.

Sağır, Sümeyye Şehide. *Müteâriz Hadisler Arasındaki Tercih Sebepleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, 2019.

2.4. Kitaplar

Bayraktutar, Muammer. *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfuz Kavramı ve Değeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.

Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2023.

Çap, Sabri. *Kavramsal Gelişim ve Tanımı Açısından Mevzû Hadis*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadis Usulünde Sahih Hadis*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.

Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.

Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hadis Tedkikleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Hatiboğlu, Mehmet Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Hatiboğlu, Mehmet Said. *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kesgin, Salih. *Hadiste Metin Tenkidini Yeniden Düşünmek*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.

Kırbaşoğlu, Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Kırbaşoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Köktaş, Yavuz. *Hadis Usûlü Yazıları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2015.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.

3. Metin Tenkidinin Kıstasları

3.1. Makaleler

Ağırman, Cemal. “Rivâyetlerin Değerlendirilmesinde Hz. Peygamber’in Şahsiyet ve Konumundan Yararlanmanın Rolü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 21-60.

Alpkıray, Abdulcelil. “Metin Eksenli Hadis Tenkit Yöntemi Olarak Nesh”. *Umde: Dini Tetkikler Dergisi* 6/2 (2023), 261-286.

Arslan, Ali. “Hadis Kaynaklarındaki Tarihe/ Vâkıya Aykırı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2009), 135-158.

Ateş, Ali Osman. “Hadislerin Değerlendirilmesinde Aklın Konumuyla İlgili Bazı Tartışmalar”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/7 (2001), 177-188.

Aydın, Nevzat. “Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Maruf/Meşhur Sünnet”in Metodolojik Değeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 139-170.

Coşkun, Selçuk. “Bir Hadisin Hz. Peygambere’e Ait Olup Olmadığını Belirlemede ‘Fitrat’ Kriterinin Kullanımı Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 29-46.

Coşkun, Selçuk. “Metin İnşasının Teorik ve Uygulamadaki Bazı Problemleri Üzerine”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 37-70.

Çakın, Kâmil. “Hadis’in Kur’an’a Arzı Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 237-262.

Doğanay, Süleyman. “Üslûp ve Edebî Terkîbinden Hareketle Hadis Tenkidi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 7-28.

Düzenli, Muhittin. “Tecrübi Bilgiden Sezgisel Bilgiye Rivâyetlerin Sıhhatini Belirlemede Sezgisel (İlham) Gücün İmkânı”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (Ekim 2017), 46-63.

Hıdır, Özcan. “Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 7-37.

Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. “Hadis Tenkidinde Arap Dilinin Kullanımı ve İmkânı Bağlamında Bir İnceleme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 579-617.

Kutlay, Halil İbrahim. “Mevzû Hadislerin Tespit ve Tenkidinde Metin Bilgi ve Birikiminin Önemi”. *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 383-397.

Nazlıgöl, Hâbil. “Hadis Seçme ve Değerlendirmede Tabii Hal Yöntemi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 53-88.

Opus, Bahadır. “Ehl-i Hadisin Râvinin Rivayetine Aykırı Amel Etmesi Konusuna Bakış (Ebu Davud Örneği)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), 296-307.

Opus, Bahadır. “Hadisteki İletti Tespit ve Tenkit Prensibi: “Fılan Râvinin Rivâyetine Benzemiyor”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 297-309.

Önder, Erkan. “Ebû Dâvûd’un Hadisler Arasındaki Teâruzu Giderme Yöntemi Olarak Sahâbenin Amelini Dikkate Alması ve Bu Yöntemin Sünen’de Uygulanabilirliğinin İmkânı”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 556-575.

Özüdoğru, Bekir. “Sihhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164.

Suiçmez, Yusuf. “Mekâsıdu’ş-şeri’a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 109-132.

Tartı, Nevzat. “Bilim-Hadis İlişkinine Dayalı Bir Metin Tenkidi Tartışması”. *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 7/15 (2003), 95-104.

Topgöl, Muhammed Enes. “Hadis ve Bilim Adlı Çalışma Üzerine Bazı Notlar”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12 (2012), 189-203.

Topgöl, Muhammed Enes. “Paradigmadan Paradigmaya: Pozitif Bilim Neden Metin Tenkit Kriteri Olsun?”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (2011), 117-141.

Yılmazlar, Esmâ - Yavuz Köktaş. “Hadislerin Kabul ve Reddinde İcmânın Rolü”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (2022), 1-29.

3.2. Doktora Tezleri

Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2019.

Arslan, Ali. *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vâkıya Aykırılık*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2007.

Aydın, Nevzat. *Hadisin Tespit ve Tenkidinde “Sünnete Arz”ın Fonksiyonu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2008.

Dayhan, Ahmet Tahir. *Hadislerde Tashîf ve Tahrif*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005

Kanbaz, İsmail. Hz. Peygamber’in Kişiliğinin Hadislerin Sihhatini Tespitteki Yeri. Diyarbakır:

Dicle Üniversitesi, 2021.

Keleş, Ahmet. *Sünnetin Kur'an'a Arz Usulü*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.

Kuzudişli, Ali. *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004.

Oruçhan, Osman. *Hadiste Metin Tenkîdi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2005.

Özüdoğru, Bekir. *Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018.

Uluçam, Müjdat. *Kur'an Âyetleri ve Hadisler Arasında Görülen Teâruz ve Çözüm Yolları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1997.

Ünal, Yavuz. *Rivayetlerin Hz. Peygambere Aidiyetinin Tespit ve Değerlendirmede Aklın Rolü*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1997.

3.3. Yüksek Lisans Tezleri

Aktepe, Emre. *Hadislerin Tahlilinde Rekâket*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2015.

Bayraktar, İbrahim İhsan. *Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-Kabûlün Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.

Hüseyin, Ziyad. *Hicri 3. ve 4. Yüzyılın Önde Gelen Münekkitlerine Göre Tümevarım ve Sebr/ Araştırma (Karşılaştırmalı Araştırma)*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, 2022.

Kanacevic, Behlülj. *Hadisin Güvenirliğini Tespitte Lafız ve Mâna Bozukluğunun Fonksiyonu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2005.

Koçak, Zeynep Canan. *"Kudsî Hadis" Olarak Bilinen Hadislerin Kutsal Metinler (Tevrat-İncil) ile İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.

Ökdem, Ahmet. *Hadis Tenkidinde Tariklerin Karşılaştırılmasının Kuralları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2019.

Şahin, Talip. *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Hadislerin Tarih Tenkidine Arzı ve Problemleri*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, 2019.

Ünal, Doğan. *Tıp Konulu Rivayetlerin Bilim Yoluyla Tenkidi: Yeni Bir Algoritma ve Tıp Literatürüne Yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2021.

Zahra, Azizah Fakhria. *Tashîf ve Musahhaf Hadisler: Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim Özeğinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019.

3.4. Kitaplar

Aydın, Nevzat. *Hadisin Kontrol Mekanizması Sünnet*. Trabzon: Kalem Yayınları, 2011.

Aydın, Nevzat. *Metin Tenkidinin Ön Aşaması: Peygamber Algısı*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

Hacıoğlu, Nejla Akkaya. *Hadis Tenkidinde Külli Kaide/Asıllar*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Hıdır, Özcan. *Hıristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri-Literatürü Özelinde)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Kanbaz, İsmail. *Hız Peygamber’in Kişiliğinin Hadislerin Sıhhatini Tespitteki Yeri*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur’an’a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Kuzudişli, Ali. *İsrailiyatın Hadise Girişİ*. Ankara: Serüven Yayınları, 2015.

Oruçhan, Osman. *Hadis ve Bilim*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Öztürk, Mustafa. *Ahd-i Cedid ve Hadis -İddialar-Tespitler-Değerlendirmeler*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.

Özüdoğru, Bekir. *Hadis, Anlam ve Amel, Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

Toprak, Mehmet Sait. *Talmud ve Hadis Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Ünal, Yavuz. *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (Akla Uygunluk- Akla Aykırılık)*. Samsun: Etüt Yayınları, 1999.

4. Muhaddislerin Geçmişteki Metin Tenkidi Tatbikatı

4.1. Makaleler

Acar, Yusuf. “Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî’nin Süneni”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-69.

Akdoğan, Muhammed. “Zerkeşî ve et-Tezkire fi’l-Ehâdîsi’l-Müştehra İsimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018) 215-232.

Ayas, Tahir. “Medine Harem Bölgesinin Tespiti: Eleştiriler Bağlamında Bir Buhârî Rivayetinin Serüveni”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 40 (2018), 1-45.

Aydın, Nevzat. “İbnü’l-Kayserânî el-Makdisî’nin “Tezkiratu’l-Mevzû’ât”ının Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2346-2359.

Çakır, Furkan - Mustafa Yüceer. “Yalan Haber Tespitinde Metodoloji Arayışları (İbn Kayyim ve İbn Haldun Örneği)”. *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2023), 685-716.

Çalgan, Mehmet Ali. “Buhârî’nin el-Câmi’u’s-Sahîh’inde Kur’an-ı Kerîm’e, Sahih Hadislere ve Diğer Bazı Kıstaslara Uygunluk Yönünden Metin Tenkidi. *Hadith* 8 (Ağustos 2022), 1-50.

Çalgan, Mehmet Ali. “Fethu’l-bârî’de Meğâzî Rivayetlerinin Metin Tenkidi ve Teâruz Çözümleri”. *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2020), 105-135.

Çalgan, Mehmet Ali. “İbn Ebû Hâtîm’in ‘İlelü’l-ḥadîs İsimli Eserinde Metin Tenkidi”. *Hadith* 9 (Aralık 2022), 1-49.

Çalgan, Mehmet Ali. “İbnü’l-Cevzî’nin Mevzûât’ındaki Metin Tenkidi Tatbikatı Üzerine Bazı Mülahazalar”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Eylül 2022), 44-66.

Çalgan, Mehmet Ali. “Mülzak Hadis ve Metindeki İllate Dair Geçmiş ve Günümüzden İki Örneğin Tahlili”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (Aralık 2021), 255-271.

Çalgan, Mehmet Ali. “Müslim’in Kitâbu’t-Temyîz’i Işığında Erken Dönem Münekidlerinde Metin Tenkidi”. *Hadith* 7 (Aralık 2021), 4-51.

Çalgan, Mehmet Ali. “Tefsîru’l-Ḳur’âni’l-‘azîm’de İbn Kesîr’in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 97-118.

Çalgan, Mehmet Ali. “Tirmizî’nin Sünenü’t-Tirmizî ve el-‘İlelü’l-Kebîr’inde Metin Tenkidi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (Aralık 2022), 291-310.

Çalgan, Mehmet Ali. “Zehebî’de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 147-158.

Dere, Ali. “İmam Mâlik’in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine”. *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 69-73.

Düzenli, Muhittin. “Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebû Hâtîm’in İlel Adlı Eseri Özelinde”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250.

Ece, Abdurrahman. “Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/20 (2018), 548-577.

Hatiboğlu, Mehmet Said. “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”. *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 1-14.

Kanarya, Bayram. “İmâm Şafî’nin “İhtilâfu’l-Hadîs” İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 4/8 (2012), 101-128.

Kanarya, Bayram. “İbn Kuteybe’nin İhtilâflı Hadislere Yaklaşımı -Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadîs Eseri Örneğinde-”. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2021), 33-43.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. “Duafâ Literatüründe Yeni Bir Dönem Başlangıcı: Ukaylî (ö. 322/934) ve Kitâbü’d-Duafâ’sı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013/1), 19-38.

Kartal, Alparslan. “el-İlelü’l-Mütenahiye Özelinde İbnü’l-Cevzî’nin Bazı Metin Tenkidi Uygulamaları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 103-115.

Kaya, Murat. “Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 65-90.

Khan, Alam. “Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadis İlminde İbn Hacer el-Askalani ve Bedrüddin el-‘Aynî’nin Yöntem Karşılaştırması: Fethü’l-Bari ve ‘Umdetü’l Kari Üzerinde Uygulamalı

Çalışma”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57 (2022), 11-17.

Mazharî, Nasseruddîn. “Cerh ve Ta’dîl Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160.

Opus, Bahadır. “İbn Receb el-Hanbelî’nin Buhârî’ye Tenkidlerinin Değerlendirilmesi”. *Eskiye* 44 (2021), 525-547.

Opus, Bahadır. “İbn Receb’in Fethu’l-Bârî’si Çerçevesinde Muhtelifü’l-Hadîs”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 287-318.

Özcan, Kemal. “Buhârî ve Müslim’in Sahîhleri Hakkında Farklı Görüşler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/40 (2014), 215-244.

Özdemir, İbrahim. “İmâm Şâfiî’de Hadisin Kur’ân’a Arzı”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (2018), 13-37.

Polat, Salahattin. “Buhârî’nin Sahîh’ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 237-255.

Sancaklı, Saffet. “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî’nin el-Câmi’u’s-Sahîh’inin Bâb Başlıklarının Analizi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2019), 19-39.

Sekmen, Kadir. “İlk Mevzûât Kitaplarından el-Ebâtîl ve’l-Menâkîr ve’s-Sihâh ve’l-Meşâhîr ve Müellifi Cûzekânî (öl. 543/1148)”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2022), 51-105.

Seven, Şuayip. “Tahâvî’nin Şerhu Müşkili’l-Âsâr’ında İhtilafî Rivayetleri Çözüm Yöntemi”. *Eskiye* 43 (Mart 2021), 27-54.

Sifil, Ebubekir. “Bir İdracîla Tarih Tahrif Olur mu?”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 8/2 (2022), 171-221.

Şahyar, Ayşe Esra. “Sünen-i Nesâî’de Bir Metin Tenkidi Uygulaması Örneği”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 7-26.

Yılmaz, Muhammet. “İbn Teymiye’nin Ehâdîsi’l-Kussâs Adlı Eseri Çerçevesinde Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 153-180.

4.2. Doktora Tezleri

Bilen, Mehmet. İbn Hacer’in Buhârî’ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2004.

Dülber, Hatice. İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2008.

Iqbal, Navid. *Metin Açısından Buhari Hadislerine Yönelik Tenkidler ve Bunların Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2018.

Köktaş, Yavuz. *Metin Tahlili Açısından Fethu’l-Bari ve Umdetu’l-Kari’nin Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1999.

Özcan, Kemal. *Müslim’e Yöneltilen Eleştiriler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.

Özer, Salih. *İbn Teymiyye'nin Minhâcu's-sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1998.

Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis / Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2013.

4.3. Yüksek Lisans Tezleri

Aslan, Muhammet İkbâl. *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i ve Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2018.

Ceylan, Nimet. *Mizânü'l-i'tidâl'de Metin Tenkidi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2002.

Çimen, Fatih. *İbn Fûrek ve Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, 2015.

Dayhan, Ahmet Tahir. *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1995.

Kanarya, Bayram. *İmam Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsmli Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2011.

Khdir, İbrahim Mohammed Amin. *Müteakdim ve Müteahhir Alimlerin Sahih-i Buhârî Eleştirisi: Darekutnî ve Ebû Reyve Örneği (Karşılaştırmalı Hadis İlmi Araştırması)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, 2017.

Muradov, Sefa. *İbn Mâce'nin Sünen'inde Mevzû Olduğu İleri Sürülen Rivayetler ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014.

Özçeltikçi, Ümmühan. *İbn Hibbân'ın Karşıt Anlamlı Hadisleri Hadisin Bütünlüğü İlkesiyle Sahih'inde Değerlendirilmesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2006.

Sarı, Mücahit. *Hadis Metinlerinde İlet - Dârekutnî Örneği -*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2022.

Sarıcı, Nuran. *Nâsiruddin el-Elbânî'nin Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdûa İsmli Eserinde Metin Tenkidi Uygulamaları*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2018.

Tülü, Mehmet Emin. *İbn Ebî Hâtim'in el-İlel Adlı Eserinde Metin Yönünden İletli Saydığı Rivayetler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2021.

Uluocak, Fahri. *Ebû Hureyre'nin Kur'an'a Arz Ettiği Rivayetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010.

Yürter, M. Hamit. *İbn Teymiyye'nin Hadis Tenkitçiliği*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2014.

4.4. Kitaplar

Kanarya, Bayram. *İhtilâflı Hadisler- İmam Şâfiî'nin Yaklaşımı*. İstanbul: İz Yayınları, 2017.

Köktaş, Yavuz. *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Özer, Salih. *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek İbn Teymiyye Örneği*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

Salihoğlu, Hamit. *İbn Teymiyye’de Hadis Tenkitçiliği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

Yıldırım, Enbiya. *Hadisçiler ve Çelişki*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

5. Metin Tenkidinin Öncülleri

5.1. Makaleler

Bağcı, H. Musa. “Hz. Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 299-320.

Canikli, İlyas. “Kur’an’a Göre Hz. Peygamber’in Bilgisinin Sınırları”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 6-32.

Uraler, Aynur. “Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 81-106.

5.2. Doktora Tezi

Akçaoğlu, Faik. *Hz. Peygamber’in Kuran Vahiyi Dışında Bildirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010.

Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2005.

5.3. Yüksek Lisans Tezleri

Dokuz, Ayşe. *Çağdaş Hadis Yorumlarında Güncel Ön Kabullerin Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2018.

Zholdoshbek Kyzy, Shirin. “*El-Mevâhibu’l-Ledunniyye*” İsimli Eseri Işığında *Kastallânî’nin Peygamber Tasavvuru*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2013.

5.4. Kitaplar

Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.

Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hz. Peygamber ve Kur’an Dışı Vahiy*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Hatiboğlu, Mehmet Said. *Siyasî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. *Kur’an Dışı Vahyin İmkânı/Zorunluluğu, Kur’an’ın Anlaşılması İçin Sünnetin Gerekliliği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Şeker, Necmeddin. *Kaynak ve Kapsam Bakımından Hz. Peygamber’in Bilgisi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.

6. Metin Tenkidinin Sorunları (Özellik, Tercüme, Anlama, vd.)

6.1. Makaleler

Coşkun, Selçuk. “Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”. *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -. 12/35 (2008), 33-48.

Coşkun, Selçuk. “Hadislerin Tarihe Arzı'nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”. *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 8/20 (2004), 177-196.

Çakır, Furkan. “Hadislerin Kur'an'a Arzının Suistimali”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021), 145-175.

Çalgan, Mehmet Ali. “Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (Aralık 2019), 517-551.

Çetin, Mehmet. “Arapça Dini Metinleri Anlamamızı ve Yorumlamamızı Etkileyen Faktörler”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 1-21.

Kahraman, Hüseyin. “İtikâdî Düşünce ve Mezhep Mensubiyetinin Hadislerin Değerlendirilmesine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 133-163.

Karacabey, Salih. “İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003), 71-104.

Karataş, Mustafa. “Hadisleri Yeniden Anlamak”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 101-138.

Kesgin, Salih. “Rivayetlerin Sübûtunu Tespitte Anlamanın Etkisi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 93-130.

Koçyiğit, Talât. “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 103-122.

Köktaş, Yavuz. “Hadisleri Anlamada Dikkat Edilmesi Gereken Bazı İlkeler”. *Diyanet İlmî Dergi* 38/4 (2002), 77-100.

Köktaş, Yavuz. “Yüce Kur'an'ın Tefsiri” Adlı Eserde Geçen Bazı Hadis Tenkidlerinin Değerlendirilmesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 40/4 (2004), 59-98.

Kuzudişli, Bekir. “Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis Adlı Kitap Üzerine: Bir Yöntem Analizi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 47-80.

Özdemir, Veysel. “Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar”. *Academic Knowledge* 2/1 (2019), 1-15.

Uysal, Şule Yüksel. “Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye Uğursuzluk Nisbetinin İmkânı Üzerine”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 321-344.

Yıldırım, Enbiya. “Tasnîmü’l-Akl fî Tahlîli’l-Ehâdis”. *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 3/1 (2010), 305-343.

6.2. Doktora Tezleri

Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2018.

Kesgin, Salih. *Hadislerin Tespit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2011.

6.3. Yüksek Lisans Tezleri

Çakır, Furkan. *Kur’an’a Aykırılık Bağlamında Hadis Eleştirilerinin Değerlendirmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.

Şakar, Mehmet. *Seyyid Salih Ebu Bekir’in “el-Advau’l-Kur’âniyye” İsimli Eserinin, Hadislerin Kur’ân’a Arzının Problemleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2015.

6.4. Kitaplar

Çetin, Mehmet. *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık (Teori ve Uygulama)*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2018.

Kesgin, Salih. *Hadisleri Anlama Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.

Korkmaz, Ömer Faruk. *Rivâyetlere Yaklaşımında İstismar Edilen Usûl Hadislerin Kuran’a Arzu*. İstanbul: Dirayet Yayınları, 2022.

Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.

7. Ravi Tasarrufları

7.1. Makaleler

Akgün, Hüseyin. “Râvi Tasarruflarının Rivâyetlere Etkisi “Hz. Peygamber’e Otuz Erkek Gücünün Verildiği” Örneği”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2013) 43-65.

Çakın, Kâmil. “Kadınlar ile İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi”. *Dinî Araştırmalar* 1/1 (1998), 5-30.

Erul, Bünyamin. “Tasarrufâtı’r-ruvât fî mutûni’l-merviyyât”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 173-212.

Tartı, Nevzat. “Birleştirilmiş Hadis Metinleri Üzerine Bir Deneme: Borçlunun Cenaze Namazı ile İlgili Rivayet”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (2012), 47-65.

Tartı, Nevzat. “Hadis Rivayetinde Birleşik Yapılar: Bir Rivayet Dört Hadis”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 7-22.

Türcan, Zişan. “Fırat Rivayeti Üzerine Bir İnceleme (Hadis-Tarih İlişkisi Bağlamında)”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 113-139.

7.2. Doktora Tezleri

Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivâyetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2006.

7.3. Yüksek Lisans Tezleri

Koç, İsmail. *İbn Hacer'de Tasarruf Kavramı (Râvî, Musannif ve Müstensih)*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2019.

7.4. Kitaplar

Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

8. Metin Tenkidinin Diğer Meseleleri (Ekoller, Tartışmalar, vd.)

8.1. Makaleler

Öztekın Adil. "İslahatçı Yaklaşımın Metin Tenkidine Dair Görüşleri: Mısır Örneği". *The Journal of Academic Social Science* 137 (2023), 179-197.

Ünügür, Peyman. "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı". *İlahiyat Akademi* 7-8 (2018), 283-325.

8.2. Doktora Tezleri

Demir, Mustafa. *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.

Gül, Mutlu. *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2014.

Özşenel, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey - Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybani*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1999.

Öztekın, Adil. *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022.

Ünügür, Peyman. *Şîa'da Metin Tenkidi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2017.

8.3. Yüksek Lisans Tezleri

Varol, Ayşe. *Serahsi'nin "el-Mebûsât"undaki Hadis Metin Tenkitlerinin Tahlili (XVI-XXX. cüzler)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2008.

8.4. Kitaplar

Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Gül, Mutlu. *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2018.

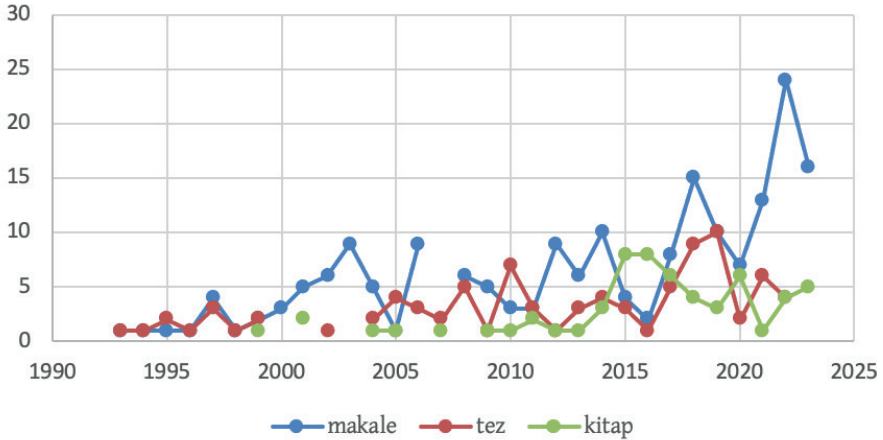
Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Haneî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

9. Değerlendirme

Son otuz senede ülkemizde pek çok makale, tez ve kitap çalışmasının metin tenkidi konusunun muhtelif yönlerini ele aldığı görülmektedir. Bu bölümde öncelikle yukarıda paylaşılan çalışmaların bibliyometrik bir tahlili yapılacak, bu maksatla bu çalışmaların yıllara, konulara ve çalışma türüne göre, tezlerin ise türüne ve üniversitelere göre dağılımı incelenecektir. Ayrıca bu çalışmaların genel bir değerlendirmesi yapılacak ve metin tenkidi konusyla alakalı önemli sorunsallara ve araştırma sahalarına değinilecektir. Ülkemizdeki metin tenkidi konulu çalışmaların içeriklerinin de ayrıntılı bir tahlili gerekli olmakla beraber bu tahlilin müstakil bir makalede yapılması gerekecektir.

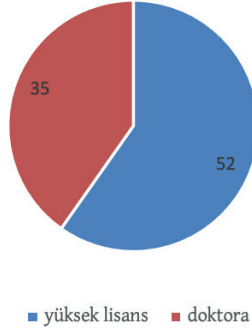
Aşağıdaki grafikte ülkemizdeki metin tenkidi konulu çalışmaların yıllara göre dağılımı her çalışma türü için ayrı bir şekilde gösterilmiştir. Grafikte görüldüğü üzere, her sene yayın sayısında istikrarlı bir artış olmasa ve bazı senelerde yayın sayısında düşüşler görülse de genel itibariyle her üç çalışma türü için de bir yükseliş eğilimi söz konusudur. Örneğin 2012 senesinde 9 makale, 1 tez ve 1 kitap yayınlanmışken 2022 senesinde 24 makale, 4 tez ve 4 kitap yayınlanmıştır.

Grafik 1. Çalışmaların Yıllara Göre Dağılımı



2 nolu grafikte akademik tezlerin türlerine göre dağılımı görülmektedir. Buna göre metin tenkidi konulu toplam 87 tezden 52’si yüksek lisans, 35’i ise doktora tezidir.

Grafik 2. Tezlerin Türüne Göre Dağılımı



Aşağıdaki tabloda ise metin tenkidi konulu tezlerin üniversitelere göre dağılımı görülmektedir. Bu tabloya göre Marmara Üniversitesi 8 yüksek lisans tezi ve 5 doktora teziyle ilk sırada yer almaktadır. Onun ardından 6 yüksek lisans tezi ve 6 doktora teziyle Erciyes, 3 yüksek lisans tezi ve 7 doktora teziyle Ankara, 1 yüksek lisans tezi ve 6 doktora teziyle 19 Mayıs ve 5 yüksek lisans tezi ve 2 doktora teziyle Dicle Üniversitesi gelmektedir. 9 Eylül, Uludağ, Necmettin Erbakan ve Selçuk Üniversiteleri doktora tezi yapılan diğer üniversiteler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların yanında metin tenkidi konulu bir ya da 2 yüksek lisans tezi yapılmış olan birçok üniversitede listede yer almaktadır.

Tablo 1. Tezlerin Üniversitelere Göre Dağılımı

Sıra No	Üniversite	Tez Sayısı YL/DR	
1	Marmara	8	5
2	Erciyes	6	6
3	Ankara	3	7
4	19 Mayıs	1	6
5	Dicle	5	2
6	9 Eylül	2	3
7	Uludağ	2	2
8	Necmettin Erbakan	2	1
9	Fırat	3	0
10	Selçuk	1	1
11	İstanbul 29 Mayıs	2	0
12	Sakarya	2	0

13	İstanbul	2	0
14	Yalova	2	0
15	Gaziantep	1	0
16	Bayburt	1	0
17	FSM Vakıf	1	0
18	Mardin Artuklu	1	0
19	Harran	1	0
20	Sivas Cumhuriyet	1	0
21	Bingöl	1	0
22	Kastamonu	1	0
23	Aksaray	1	0
24	Çukurova	1	0
25	Yozgat Bozok	1	0

Ülkemizdeki metin tenkidi konulu çalışmaların konularına ve çalışma türüne göre dağılımı aşağıdaki 2 nolu tabloda sunulmuştur. Buna göre konuların yayın yapılma sıklığına göre sıralaması çoktan aza doğru şoyledir: Günümüzde Yapılan Metin Tenkitleri (122 yayın), Muhaddislerin Geçmişteki Metin Tenkidi Tatbikatı (61 yayın), Metin Tenkidinin Kıstasları (56 yayın), Genel ve Teorik Konular (46 yayın), Metin Tenkidinin Sorunları (24 yayın), Metin Tenkidinin Öncülleri (12 yayın), Metin Tenkidiyle İlgili Diğer Konular (11 yayın), Ravi Tasarrufları (9 yayın). Yayın türlerinin yayın yapılma sıklığına göre sıralaması ise çoktan aza doğru şoyledir: Makale (194 yayın), tez (87 yayın), kitap (60 yayın). Bu rakamlarda iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre metin tenkidi araştırmaları daha çok modern zamanda yapılan tenkit çalışmalarını ağırlıklıdır. İkinci olarak da metin tenkidi ile ilgili makale formatındaki çalışmaların yoğunluğudur. Bu durum genel hatlarıyla bir çok araştırmacının metin tenkidi konusuna olan ilgisine işaret olarak algılanabilir.

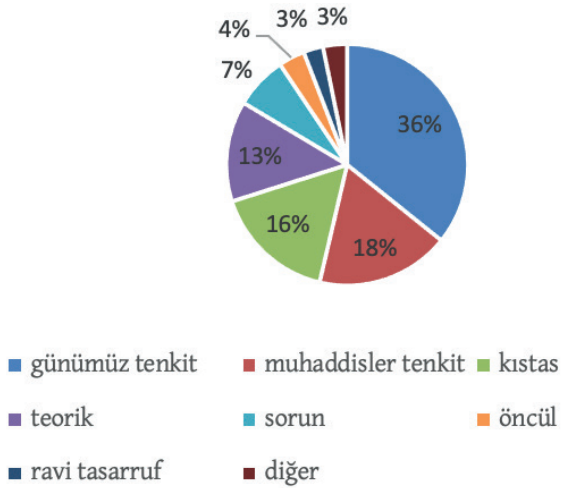
Tablo 2: Çalışmaların Konularına Göre Dağılımı

	Makale	Doktora Tezi	Yüksek Lisans Tezi	Kitap	Toplam
Günümüzde Yapılan Metin Tenkitleri	87	1	22	12	122
Genel ve Teorik Konular	21	6	2	17	46
Metin Tenkidinin Kıstasları	23	11	9	13	56
Muhaddislerin Geçmişteki Metin Tenkidi Tatbikatı	36	7	13	5	61

Metin Tenkidinin Öncülleri	3	2	2	5	12
Metin Tenkidinin Sorunları	16	2	2	4	24
Ravi Tasarrufları	6	1	1	1	9
Metin Tenkidiyle İlgili Diğer Konular	2	5	1	3	11
Toplam	194	35	52	60	341

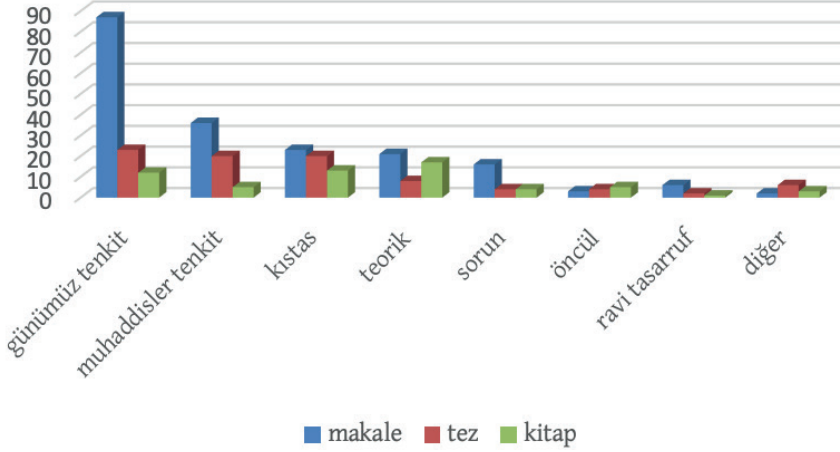
Aşağıdaki 3 nolu grafikte ülkemizdeki metin tenkidi konulu çalışmaların konularına göre dağılımı yüzdelik oranlar hâlinde sunulmuştur. Buna göre yayınların konularına göre dağılımının yüzdelik oranları şöyledir: Günümüzde Yapılan Metin Tenkitleri (yüzde 36), Muhaddislerin Geçmişteki Metin Tenkidi Tatbikatı (yüzde 18), Metin Tenkidinin Kıstasları (yüzde 16), Genel ve Teorik Konular (yüzde 13), Metin Tenkidinin Sorunları (yüzde 7), Metin Tenkidinin Öncülleri (yüzde 4), Metin Tenkidiyle İlgili Diğer Konular (yüzde 3), Ravi Tasarrufları (yüzde 3).

Grafik 3. Konularına Göre Dağılım



Son olarak, ülkemizdeki metin tenkidi konulu çalışmaların konularına ve eser türüne göre dağılımını aşağıdaki grafikte olduğu gibi sunmak da mümkündür. Bu grafik yukarıdaki 2 nolu tabloyla aynı verileri içermekle beraber okuyucuya bu verilerin sunumunda görsel olarak daha büyük kolaylık sağlamaktadır. Grafikte konular yayın yapıma sıklıklarına göre, görüldüğü üzere, soldan sağa doğru yer almaktadır.

Grafik 4. Konulara ve Eser Türüne Göre Dağılım



Ülkemizdeki bu yayınların genel bir değerlendirmesine geçmeden önce metin tenkidi konusunun önemli bazı sorunsallarına kısaca işaret etmek faydalı olacaktır. Zira bu sorunsalların ülkemizdeki yayınlarda ne kadar incelendiği sorusu da cevaplanması gerekli önemli bir sorudur. Metin tenkidi konusunun önemli bazı sorunsalları arasında şunlar bulunmaktadır: erken dönemde münekkitlerin hadis tenkit yöntemi, senedin sıhhati ile metnin sıhhati arasındaki ilişki, mana nekâretine işaret yoluyla yapılan metin tenkitlerinin boyutu, münker-metin tenkidi münasebeti, ravi tasarrufları, erken ve geç dönemde münekkitlerin metin tenkidiyle alakalı izahları ve metin tenkidi tatbikatının tespiti yoluyla onların tenkit zihniyetinin anlaşılması, erken ve geç dönem hadis tenkit yöntemi arasındaki yapısal farkların ortaya konması, metin tenkidinde öznellik, tercüme ve anlama ve öncüllerin temelendirilmesi sorunları, metin tenkidinin usulü.

Sayılan bu sorunsallar ülkemizdeki yayınlarda kısmen ele alınmış olsa da her birinin yeterli seviyede tahlil edildiğini söylemek zordur. Örneğin muhaddislerin senedin sıhhatinin metnin sıhhatini gerektirmediğini kaidesinin pratikteki karşılığı Sezai Engin’in “Hadisin Tashihinde Sened ve Metnin Sıhhat İlişikisine İlet ve Şâz Bağlamında Metodolojik Bir Yaklaşım” başlıklı makalesinde ele alınmış olmakla beraber mezkûr konunun, önemine ve kapsamının genişliğine binaen, yeni araştırmalara da konu olabileceğini düşünmekteyiz. Yine, ravi tasarrufları konusunda Süleyman Doğanay’ın doktora tezine dayalı bir kitap (Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler) ve Bünyamin Erul’un bir makalesi (Tasarrufâtı’r-ruvât fi mutûni’l-merviyât) anılan konuda oldukça nitelikli çalışmalar olmakla birlikte bu alanda yapılabilecek yeni çalışmalar ravi tasarruflarının metin tenkidiyle bağlantısını daha iyi ortaya koyabilecektir. Yine, erken dönemde hadis tenkit yöntemi hayli önemli bir konu olmakla beraber bu sahada yeterince çalışma yapıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Benzer tespitler yukarıda zikredilen metin tenkidinin diğer sorunsalları için de yapılabilir. Ülkemizdeki metin tenkidi konulu çalışmaların konularına göre dağılımından anlaşıldığı üzere bu yayınların büyük çoğunluğu bu tür so-

runsalları tetkik etmekten ziyade belli bir hadisi metin yönünden tenkit etmiştir. Bu tespitlerden sonra yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesine geçilebilir.

Metin tenkidi konusunda ülkemizde tespitimize göre toplam 341 akademik araştırmanın yapılmış olması kayda değer bir mesainin bu sahada harcandığını açıkça göstermektedir. Ancak yapılan araştırmaların konulara göre dağılımına bakıldığında daha öncelikli olarak ele alınabilecek bazı konuların arka planda kaldığı görülmekte, çalışmaların en büyük kısmını (122 çalışma) günümüzde yapılan metin tenkitlerinin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Halbuki kanaatimizce ravi tasarrufları, metin tenkidinin sorunları, öncülleri, kıstasları ve genel mahiyeti gibi meselelerin yeterli seviyede araştırmalara konu olması daha fazla öncelik arz etmektedir. Zira bu şekilde sağlam bir teorik ve metodolojik zemin hazırlanmadan yapılan tenkitlerin isabet oranı düşecektir. Bu bağlamda Polat'ın şu değerlendirmesini önemli bulmaktayız: “içerik tenkidinin çok önemli sorunları ve problemleri vardır. Bu sorunlarla sistematik bir bütünlük içinde hesaplaşmadan, bu kriterlerle hadis tenkidine girişilmesi, uzun vadede hadis ilimlerinin işlevsizleşmesi, altının oyulması, buharlaşması ve bir kaos ortamına sürüklenmesi tehlikesini ciddi ölçüde taşımaktadır.”⁹

Günümüzde yapılmış olan metin tenkitlerinin bir bölümü incelenen hadiste bir mana sorunu öngörürken diğer bir bölümü ise incelenen hadisin metninin sahih olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle olumlu ve olumsuz manada yapılan tenkitler mevcuttur. Ayrıca, aynı hadis üzerinde yapılan çalışmalarda hadisin metninin sıhhatine dair birbirine zıt yönde sonuçlara ulaşıldığı görülebilmektedir. Bu durum ise metin tenkidinin izafiliğini ortaya koymaktadır. Bu izafilik bir yandan tenkidin tabiatıyla diğer yandan usûle uygun yapılmayan tenkitlerin barındırdığı metodolojik sorunlarla ilgilidir. Metin tenkidinin özneliği konusunda Mehmet Çetin'in aslı doktora tezi olan “Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık (Teori ve Uygulama)” başlıklı kitap çalışması önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus, muhaddislerin geçmişte yaptıkları metin tenkidi faaliyetleri hakkında yapılmış olan araştırmaların nisbî olarak azlığıdır. Nitekim bu konuda 61 çalışma yapılmış olup bunlar toplam çalışmaların yüzde 18'ini teşkil etmektedir. Halbuki muhaddislerin metin tenkidini yeterli seviyede yapmadıkları yönündeki iddianın tahkiki açısından bu tür araştırmalar elzemdir. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeyni'nin 1984 senesinde dile getirdiği “ilel ve rical kitaplarında metin tenkidi yoktur.”¹⁰ şeklindeki iddiasının ülkemizde son yıllara kadar yapılan bazı çalışmalarda aynen tekrarlanması konunun önemine işaret etmektedir. Bu sahada Salih Özer'in “İbn Teymiyye'nin Minhâcu's-sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri”, Nimet Ceylan'ın “Mizânu'l-i'tidâl'de Metin Tenkidi”, Mehmet Ali Çalgan'ın “İbn Ebû Hâtîm'in ‘İlelü'l-hadîs İsimli Eserinde Metin Tenkidi” başlıklı araştırmaları olmakla beraber muhaddislerin metin tenkidi tatbikatının yeterli seviyede tespiti ancak bu alanda birçok araştırmacının yapacağı uzun vadeli çalışmalarla mümkündür. Ancak erken dönemde geçerli olan hadis tenkit yöntemleri, münekkitlerin tenkit dil ve zihniyeti gibi bazı aslî konular araştırılmadan bu yönde yapılacak olan çalışmaların sağlıklı sonuçlara ulaşması mümkün gözükmemektedir.

9 Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 303.

10 Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Mekâys nakdi mutûni's-sünne* (Riyad: yy., 1984), 5, 244.

Metin tenkidi kıstasları hakkında 56 çalışmanın yapılmış olması ve farklı kıstasların müstakil çalışmalarda genişce ele alınması bu konunun yeterli sayılabilecek bir seviyede araştırıldığına işaret etmektedir. Bu sahadaki çalışmalarda Kur’an-ı Kerim, sünnet, tarih, vkia, icm, akıl, Hz. Peygamber’in şahsiyet ve konumu, fitrat, hadisin üslup ve edeb terki-bi, sezgi, israiliyat, Arap dili, amel, bilim, rekket, telakki bi’l-kabul, mana bozukluğu, dinin temel kuralları gibi pek çok kıstas incelenmiştir.

Metin tenkidinin sorunları hakkında yapılan çalışmalar önem arz etmekle birlikte bunların sayıca oldukça az (24 çalışma, toplam çalışmaların yüzde 7’si) oldukları görülmektedir. Halbuki Polat’ın mezkr değerlendirmesi dikkate alındığında metin tenkidinin sorunları yapılacak araştırmalarla genişce ele alınarak belli bir altyapı oluştuktan sonra yapılacak olan metin tenkitlerinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu alanda Salih Kesgin’in “Hadislerin Tespit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu” ve Saffet Sancaklı’nın “Sünneti Doğru Anlamak” gibi çalışmalar önem arz etmektedir.

Hadisin sıhhatinin şartları, muhaddislerin tenkit yöntemi gibi kuramsal konuları işleyen yayınlar 46 çalışmayla toplam çalışmaların yüzde 13 gibi oldukça düşük bir oranına tekabül etmektedir. Bu sahada Muhittin Düzenli’nin “Klasik Literatürdeki İllet Tanımı ve Kapsamı zerine Bazı Mülahazalar” ve “Rivayetlerin Sıhhatinin Tespitinde İllet ve şz Olusunun Fonksiyonu” ve Mehmet Ali alğan’ın “Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı Mı?” gibi bazı araştırmalar yapılmış olmakla beraber bu alanda daha fazla yayın yapılmasının metin tenkidi konusunun kuramsal yönünün daha çok vuzuha kavuşabilmesi için gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

Herhangi bir ilm sahada önceki araştırmaların tespiti ve tetkiki o alanda yapılacak yeni araştırmaların sağlıklı bir zemin üzerinde gerçekleştirilebilmesi adına oldukça önemlidir. Bu sebeple bu çalışmada ülkemizdeki metin tenkidi konulu araştırmaların kapsamlı bir kaynakçasını sunmaya ve bunları ana hatlarıyla değerlendirmeye gayret ettik. Daha önce belirtildiği üzere bu araştırmaların tespiti herhangi bir anahtar kelime üzerinden arama yoluyla değil, bizzat ülkemizde hadis dalında geçmişten günümüze kadar yapılmış olan bütün makale, tez ve kitapların başlıklarının ve gerekli görüldüğünde içeriklerinin incelenmesiyle yapılabilmēiřtir. Zira dikkat edilirse bu yayınların pek çoğunun başlığında “metin” veya “tenkit” kelimeleri geçmediği gibi birçoğunun sadece başlığından hareketle metin tenkidi konusuyla alakalı olduğunu anlamak da zor olup bizzat içeriklerine bakmak gerekmektedir. Dolayısıyla, bu çalışmanın muhtemel eksikliklerine rağmen her hlkrda metin tenkidi konusuna ilgi duyan araştırmacılar için büyük bir kolaylık temin etmesini mit ediyoruz.

Ülkemizde metin tenkidi konulu yayınlarda metin tenkidinin ne çıkan önemli sorun-salların yeterince işlenmemiş olması en büyük eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Halbuki bu sorun-salların dikkatli bir tahlili yapılmadan ortaya konacak konuyla ilgili çalışmalar tabii olarak sağlam bir kuramsal ve metodolojik zeminden istifade edemeyecek ve birtakım sorun ve eksiklikleri bünyesinde barındırabilecektir. Ülkemizde metin tenkidi sahasında yapılmış olan her üç araştırmadan birisi belli bir hadisin metin tenkidine yönelik olup bu alanda oldukça nitelikli bazı çalışmalar da yapılmış olmakla beraber söz konusu araştırma-

ların bahsettiğimiz kuramsal ve metodolojik zemine dayalı olarak yapılmasının bunların isabet oranını ve ilmî seviyesini daha da artıracaklarını düşünmekteyiz.

Burada listelenen araştırmalar üzerinde daha ayrıntılı bir değerlendirmenin müstakil bir çalışmada yapılması faydalı olacaktır. Ayrıca benzer bir kaynakçanın ülkemiz dışındaki araştırmalar için de hazırlanması ve bu araştırmaların da değerlendirilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Netice olarak ülkemizdeki akademik çalışmaların metin tenkidıyla alakalı daha öncelikli sahalara yönelmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Ayrıca İslam dünyasında yapılmış olan nitelikli çalışmalar hakkında farkındalık oluşturulması ve bunlardan istifade edilmesi muhaddislerin metin tenkidi zihniyetlerinin, kullandıkları tenkit dilinin ve hadis tenkit faaliyetlerinin boyutunun vuzuha kavuşmasında oldukça önem arz etmektedir.

Extended Abstract

In Turkey, the subject of content criticism in ḥadīth stands as an important research field. In this field, on the one hand, the content criticism activities of ḥadīth scholars are investigated, on the other hand, some ḥadīths whose meanings are considered problematic are subjected to content criticism. The idea that it would be useful to prepare a collective list of academic articles, theses and books on this subject in our country to date, in order to facilitate researchers interested in the subject of content criticism, has led us to prepare such a bibliography. For this purpose various sources were used to identify studies related to content criticism. Articles and books of ḥadīth academics working in our country were accessed from the YÖK Academic website. Care was taken to ensure that the content of a particular study was related to the subject of content criticism, rather than searching for words such as “text” or “criticism” directly in the title of a study.

According to the findings we reached as a result of the above-mentioned method, a total of 194 articles, 87 theses and 60 books have been published in our country. In the presentation of these studies, the number of which has reached 341, main headings were created according to the eight subjects we determined, considering that it would be more appropriate to classify them according to subjects at the primary level, and under these main headings, articles, theses and books were listed in alphabetical order at the secondary level. In our study, these works have been classified under the following main headings at the primary level: Contemporary Content Criticisms, General and Theoretical Issues, Criteria of Content Criticism, Content Criticism Practice of Ḥadīths in the Past, Premises of Content Criticism, Problems of Content Criticism, Transmitter Interventions, Other Topics Related to Content Criticism.

It is seen that in the last thirty years, many articles, theses and book studies in our country have addressed various aspects of the subject of content criticism. After presenting a bibliography of all studies related to the subject of content criticism, a bibliometric analysis of these studies was made. For this purpose, the distribution of these studies according to years, subjects and type of study, and the distribution of theses according to type and universities were examined. In addition, a general evaluation of these studies was made and important problematics and research areas related to content criticism were mentioned.

When we look at the distribution of studies on content criticism in our country accord-

ing to their subjects and type of study, the order of the subjects according to the frequency of publications is as follows: Contemporary Content Criticisms (122 publications), Content Criticism Practice of Hādīth in the Past (61 publications), Criteria of Content Criticism (56 publications), General and Theoretical Issues (46 publications), Problems of Content Criticism (24 publications), Premises of Content Criticism (12 publications), Other Issues Related to Content Criticism (11 publications), Transmitter Interventions (9 publications). The order of publication types according to publication frequency is as follows: Article (194 publications), thesis (87 publications), book (60 publications). Two issues stand out in these figures. According to the first of these, content criticism research is mostly focused on criticism studies conducted in modern times. Secondly, content criticism studies are mostly in article format. In general terms, this situation can be perceived as a sign of the interest of many researchers in the subject of content criticism.

When we look at the distribution of the studies conducted according to the topics, it is seen that some issues that can be addressed with more priority are left behind and it is understood that the largest part of the studies (122 studies) consists of contemporary content criticisms. However, in our opinion, issues such as transmitter interventions, problems of content criticism, its premises, criteria and general nature are more important to be addressed in a higher number of studies. This is due to the fact that the accuracy of criticisms made without a solid theoretical and methodological basis will decrease.

Another issue is the relative scarcity of research on the content criticism activities of hādīth scholars in the past. As a matter of fact, 61 studies have been conducted on this subject and these constitute 18 percent of the total studies. However, such research is essential for the examination of the claim that the hādīth scholars did not criticize the content sufficiently. On the other hand, the fact that 56 studies have been conducted on the criteria of content criticism and that different criteria are extensively discussed in independent studies indicates that this subject has been researched at a level that can be considered sufficient.

Kaynakça | References

Ahatlı, Erdinç. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 201-270.

Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.

Çiftçi, Mehmet Emin. “Günümüz Türkiye’inde Metin Tenkidi ile İlgili Metodoloji Çalışmaları”. *Darülhadis: İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 118-138.

Dümeynî, Misfir b. Gurmullah. *Mekâyis nakdi mutâni’s-sünne*. Riyad: yy., 1984.

Erünsal, İsmail vd. *İlâhiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2015)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Gül, Recep Emin. “2012-2017 Yıllarında Türkiye’de Yapılan Hadis Tezleri Bibliyografyası ve Değerlendirilmesi”. *Mîzânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 93-123.

HL, Güncel Hadis Literatürü ve Araştırmaları. “Hadis Literatürü”. Erişim 01 Nisan 2024. <https://www.hadisliteraturu.com/>

Ökdem, Ahmet. *Hadis Tenkidinde Tariklerin Karşılaştırılmasının Kuralları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2019.

Özkan, Halit. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 9-39.

Ürkmez, Ahmed. “Tenkit Temelli Türkçe Hadis Çalışmaları Bibliyografyası”. *Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -* 17/55 (2013), 201-224.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Yılmazörnek, Betül. “Türkiye’de Hadis Usûlü Alanında Hazırlanan Tezler -Bir Liste Çalışması-”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2014), 103-130.