



GAB AKADEMİ

GENÇ AKADEMİSYENLER BİRLİĞİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ
YOUNG ACADEMICS UNION JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Hakemli Bilimsel Dergi
Journal of Social Sciences

Cilt/Vol: 4 Sayı/Num: 1
Haziran / June 2024
ISSN 2792-0194

GAB AKADEMİ

Genç Akademisyenler Birliği Adına İmtiyaz Sahibi

Dr. Yunus Kocabıyık

Editörler

Dr. Mustafa Murat Batman

Dr. Yunus Kocabıyık

Editör Yardımcısı

Volkan Kutluca

Alan Editörleri

İlahiyat

Doç. Dr. Muhammed Yamaç

Arş.Gör. Ayşe Aytekin

Eğitim Bilimleri-Psikoloji

Şeyma Nur Bal

Çocuk Gelişimi

Ayşegül Yılmaz

Hukuk

Arş. Gör. Ali Koç

Ayşenur İnanç Atalan

Tarih-Coğrafya

Dr. Necmettin AYAN

Fatma Nur Eribol

İktisat

Arş. Gör. Sevim Nur Şahbalı Karabulut

İşletme

Dr. Öğr. Ömer Faruk Acar

Mehmet Erkan Döner

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Dr. Ömer Faruk Karaman

İnsan Hakları, Göç ve Güvenlik

Dr.Ertuğrul Yazar

Dil Editörleri

Almanca Dil Editörü

Öğr. Gör. Ayşe Adıyaman

Kitap – Vaka Deđerlendirmesi

Öğr. Gör. Meltem Nazlı

Redaktörler

Öğr. Gör. Nurşen Çađlak

Hatice Tuncer Uçar

İnternet Sayfası Sorumlusu

Ahsen Tuba Satılmış

Tasarım ve Dizin

Öğr. Gör. Emine Türkarlan

Havva Eker

Gülsüm Merve Arazlı

İndekslenme Sorumluları

Feride Esra Muslu

Sekreteryaya

Fatma Nur Eribol

Aykut Karataş

Bilim Kurulu / Science Board

Prof. Dr. Eyüp BAŞ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN	Hacettepe Üniversitesi
Prof.Dr.Selçuk COŞKUN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Zihni TUNCA	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof.Dr. Almic FATİC	University of Sarajevo
Prof.Dr. Arshi KHAN	Aligarh Muslim University
Prof.Dr. Azra ZAIMOVIC	University of Sarajevo
Prof.Dr. Benelmouffok Shahnez SOUMAYA	E.Abdülkadir İslami İ.Üniversitesi
Prof.Dr.Elman QULİEV	Azerbaycan Pedogoji Üniversitesi
Prof.Dr. Juliboy ELTAZAROV	Silk Road International University
Prof.Dr.Rodziah Binti ATAN	Putra University
Prof. Dr. Jusup PİRİMBAEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Prof. Dr. Ejder Okumuş	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Damira Japarova	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Zakir ÇOTAYEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KOCAOĞLU	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Mederbek OROLBAYEV	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Prof. Dr. Fatih KOCA	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr.Ertuğrul GÜREŞÇİ	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Vahdettin ŞİMŞEK	Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Şuay Nilhan AÇIKALIN	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim BİÇEN	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Samed SAKMAN	Kırıkkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsa GÜCEYÜZ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hikmet SALAHADDİN	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan SÖZEN	Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üy. Zamira ÖSKÖNBAYEVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üy. Seyil NAJİMUDİNOVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üy. Raziya ABDİYEVA	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Dr. Mustafa Murat BATMAN	Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ	Bartın Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Mustafa Murat Batman	Amasya Üniversitesi
Dr. Yunus Kocabıyık	Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Sözen	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Alper Ener	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. İsa Güceyüz	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Vahdettin Şimşek	Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Şuay Nilhan Açıkalın	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Arş. Gör. Samet Tengiz	Ankara Üniversitesi
Öğr. Gör. Zeyid Korkmaz	Kırşehir Üniversitesi
Arş. Gör. Ali Koç	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Necmettin Ayan	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Hakem Kurulu / Referee Board

GAB AKADEMİ Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.
GAB AKADEMİ Young Academics Union Journal of Social Sciences uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İçindekiler

Contents

- 9 **Editörden / Editorial**
Araştırma Makaleleri/Research Articles
- 11-24 **El-Hidâye'nin Muamelât Bölümünde İmâm Mâlik'e Nisbet Edilen Görüşlerin Tespiti ve Tahlili**
Identification and Analysis of The Views Attributed to İmam Malik in The Section of Mu'amalat (Transactions) Of Al-Hidaya
Doktora Öğrencisi Esra Yağmur
- 25 - 44 **Fussilet Sûresi 34. ve 49. Âyetler Bağlamında "İyilik ve Hayır" Kavramlarının Anlaşılması**
Understanding The Concepts of "Goodness and Hayır" in The Context of Surat Fussilat Verses 34 and 49
Yüksek Lisans Öğrencisi Elif Yasemin TURAN
- 45 - 57 **Juynboll ve Müşterek Ravi Teorisi**
Juynboll And The Common Ravi Theory
Doktora Öğrencisi İbrahim URGANCI
- 58 - 79 **Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Vakıfları Üzerine Bir Değerlendirme**
An Evaluation on Muhsinzâde Mehmed Pasha's Waqfs
Doktora Öğrencisi Beyhan ŞAN
- Article Types / Makale Türü: Review / Derleme
- 80 - 93 **Evlilik Doyumunda Önemli Bir Kavram: İlişkisel Yılmazlık**
An Important Concept in Marital Satisfaction: Relational Resilience
Yüksek Lisans Öğrencisi Hüseyin ÇAKAL
Dr. Öğr. Üyesi Naciye GÜVEN
- Article Types / Makale Türü: Book Review / Kitap İncelemesi
- 94 - 97 **Tasavvuf Geleneğinde Çorum'da Dinî Mûsikî**
Religious Music İn Çorum İn The Sufi Tradition
Yüksek Lisans Öğrencisi Murat Can AKGÜL
- Article Types / Makale Türü: Translation / Çeviri
- 98 - 102 **Bilim ve Felsefe Üzerine Denemeler: Süreç ve Gerçeklik**
Essays in Science and Philosophy: Process and Reality
Dr. Egemen TABANLI

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Kıymetli okurlarımız,

GAB AKADEMİ - Genç Akademisyenler Birliği Sosyal Bilimler Dergisi - olarak 2024 yılının Haziran ayında altıncı sayımızla karşınızdayız. 2021 yılında yayımlanan ilk sayımızda siz değerli okurlarımızla buluşmanın heyecanını ve mutluluğunu yaşamıştık. Şimdi ise üç yıllık tecrübemizden hareketle daha nitelikli yayım politikası geliştirmeye çalışıyoruz.

Bu sayımızda sosyal bilimlerin farklı alanlarından oluşan 7 makale ile karşınızdayız. Yoğun bir şekilde ve fedakârca yürütölen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz siz değerli okurlarımızın takdir ve beğenileri olacaktır. Bu doğrultuda sizlere arz edilen bu sayımızla ilgili değerlendirmeleriniz ve gelecek sayılardaki katkılarınız bizler için çok önemlidir. Dergimiz, yayın hayatına gelecekte de ilk günkü heyecan ve azimle devam etmeyi hedeflemektedir.

Bu vesileyle beşinci sayımızın paydaşları olan tüm yazarlarımıza, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle katkı sağlayan tüm hakemlerimize ve yayın kurulumuza katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

Editörler

Dr. Mustafa Murat BATMAN

Dr. Yunus KOCABIYIK

GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 4 Sayı/Num: 1
Haziran / June 2024
ISSN 2792-0194

El-Hidâye'nin Muamelât Bölümünde İmâm Mâlik'e Nisbet Edilen Görüşlerin Tespiti ve Tahlili

Identification and Analysis of The Views Attributed to İmam Malik in The Section of
Mu'amalat (Transactions) Of Al-Hidaya

Doktora Öğrencisi Esra Yağmur

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

İslam Hukuku Anabilim Dalı

esrayagmurezher@hotmail.com / ORCID: 0000-0002-0191-6227

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 10.03.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 27.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran / June

Volume/ Cilt: 4 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 11 - 24

Öz

Maveraünnehir âlimlerinden olan ve yaşadığı dönemin önde gelen ilim adamları arasına girmeyi başaran Ali b. Ebi Bekr el-Merğînânî Hanefî mezhebine ilmi olarak büyük katkılar sağlamış ve bu bağlamda mezhep literatüründe önemli eserler vermiştir. Ancak bu eserler içinde en çok ün kazanan şüphesiz ki el- Hidâye'dir. Nitekim bu eser asırlar boyu medreselerin Hânefi ekolüne bağlı olanlarında ders kitabı olarak okutulmuştur. Günümüzde hala önemini ciddi anlamda korumakla beraber İslam dünyasında önemli bir yere sahip olan el-Ezher üniversitesinin Hânefi bölümünde mezhep fikhî ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bu eser mukayeseli fikhî kitabı bağlamında yazılmıştır. Kudûrî'nin el-Muhtasar ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmi' u's-sağîr adlı eserlerindeki meseleleri bir araya getirerek yazmıştır. Her bir konuya diğer mezhep alimlerinin görüşlerini de yer vermeye çalışmıştır. Şafii mezhebi en çok görüşlerine yer verilen mezhep olmakla beraber zaman zaman maliki mezhebine de atıfta bulunmuştur. Muamelat bölümünde elli bir meseleye atıfta bulunmakla beraber bunların otuz dokuzu doğru ancak on ikisi hatalı atıf olmuştur. Hatalı atıf yapılan meselelerin Mâlîki mezhep kaynaklarından tespiti ve tahkiki yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Muamelat, İmâm Mâlik, Merğînânî, el-Hidâye

Abstract

Ali b. Ebi Bekr al-Marghinani, one of the scholars of Mawarannahr, made significant contributions to the Hanafi school of thought during his time, emerging as one of the leading scholars of his era. Among his numerous Works in Hanafi literature, the most renowned is undoubtedly "al-Hidayah." This text has been used as a textbook in Hanafi madrasas for centuries. Even today, it continues to hold significant importance in Islamic scholarship and is taught as a textbook for Hanafi jurisprudence at Al-Azhar University, which holds a prominent place in the Islamic world. Written in the context of comparative jurisprudence, "al-Hidayah" is a compilation of legal issues drawn from Kuduri's "al-Muhtasar" and Muhammad b. Hasan al-Shaybani's "al-Jami' al-Saghir." Ali b. Ebi Bekr al-Marghinani incorporated the opinions of scholars from other legal schools into his work, with the Shafi'i school being the most prominently referenced, although he occasionally refers to the Maliki school as well. In the section concerning transactions (mu'amalat), he references fifty-one legal issues, of which thirty-nine are accurate, but twelve contain erroneous references. Efforts have been made to identify and rectify these erroneous references by consulting Maliki legal sources.

Keywords: Fiqh, Transactions, Imam Malik, Marginani, el-Hidaya

GİRİŞ

Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr bin Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî (v. 593/1197) Maveraünnehir bölgesinde yaşayan Hanefî fıkının önemli âlimlerindedir. Hicri altıncı asırda yaşamış ve dönemin önemli hocalarından ders almıştır.¹ Birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden biri el-Hidâye'dir. Merğînânî'ye ait Bidâyetü'l-Mübtedî'nin şerhidir. el-Bidaye; İmâm Muhammed'in el-Câmi'u's-sağîr adlı eseri ile Kudûrî'nin el-Muhtasar isimli eserinin derlenip metin haline getirilmesiyle oluşturulmuş bir kitaptır. Bu eseri diğer mezhep kaynaklarından ayıran önemli bir özellik kitabın mukayeseli fıkıh tarzında yazılmış olmasıdır.² Merğînânî el-Hidâye'de kendi mezhebinin görüşlerini vermekle yetinmeyip İmâm Mâlik'e (v. 179/795), İmâm Şâfi'ye (v. 204/820) ve az olmakla birlikte İmâm Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) bazı atıflarda bulunmuştur.³ Biz bu çalışmamızda Merğînânî'nin İmâm Mâlik'e muamelat bölümünde atfettiği görüşlerin isabetli olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız. Bu konularla ilgili delil olarak verilen hadislerin hangi kaynaktan geçtiği ayrıca çalışmamızın dipnot kısmında verilecektir. Bu çalışmada öncelikle Merğînânî'nin el-Hidâye fi Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedî adlı eserinde İmâm Mâlik'e ibadetler bölümünde görüş nispet edilen yerleri tespit ettik. Ardından tespit edilen görüşlerin Mâlik'i mezhebinin önemli kaynaklarından olan bazı eserlerinde inceleyip gerekli yerleri çalışmamızda belirttik. Bu eserlerden bazıları; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (v. 179/795) el-Muvatta', Sahnûn (v. 240/854) el-Müdevvene, Ebû Said bin el-Berâzei' (v. 372/982) et-Tehzîb fi İhtisârî'l-Müdevvene, Ebû Zeyd el-Kayrevânî (v. 386/996) er-Risâle li'l-Keyrevânî, el- Kâdî Abdulvehhab (v. 422/1030) el-Telkîn fil-Fıkh el-Mâlikî, İbn Abdi'l-ber (v. 463/1070) el-Kâfi fi Fıkh Ehli el-Medîne, İbn Rüşd el-Kurtubî (v. 520/1126) el-Beyân ve et-Tahsîl, Ahmet b. Rüşd el-Kurtubî (v. 520/1126) el-Mukeddîmât el-Mumehhidât, el-Hattâb er-Ruaynî (v. 954/1547), Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtasarı Halîl, Karâfi (v. 684/1285), ez-Zahîre, Muhammed b. Yusuf el-Mevvâk (v. 897/1491) et-Tac ve el-İklîl li Muhtasari Halîl ve İbni Rüşd'el-Hefîd (v. 595/1198), Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid adlı eseridir.

El-Hidâye'de İmâm Mâlik'e muamelat kısmında yapılan atıfların Arapça metnini parantez içinde belirttikten sonra bu metinlerin tercümesini vermeye çalıştık. Yukarıda belirttiğimiz kaynaklardan meselenin aslı tahkik edilmiş hata varsa asıl kaynaklardan doğru olan bilgi tahlil edilerek aktarılmıştır.

1 Ferhat Koca, “Merğînânî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.29 (Ankara: TDV Yay., 2004), 182-183.

2 Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.17 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 471-743.

3 Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf, (Beyrut: Dâru'l-İhyâi et-Turâs el-Arabî, ts.), 1:15.

1. NİKÂH

1.1 Nikâhta Şahitlerin Hükümü

«ولا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين حرين عاقلين بالغين مسلمين رجلين أو رجل وامرأتين عدولا كانوا أو غير عدول أو محدودين في القذف. أن الشهادة شرط في باب النكاح لقوله عليه الصلاة والسلام « لا نكاح إلا بشهود» وهو حجة على مالك رحمه الله في اشتراط الإعلان دون الشهادة.»

“Nikâh ancak hür akıllı baliğ Müslüman iki erkek veya bir erkek ve iki kadının huzurunda -bunlar ister adil olsun veya olmasın ya da birine zina iftirası atmış olsun- kıyılabilir. Nikâhın şahitlerle gerçekleştirilme şartı, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v) ‘Nikâh şahitler olmaksızın olmaz’⁴ sözüne dayanır. Bu hadis İmam Mâlik’in (r.a) nikâhta şahitliği değil de ilanı şart koşan görüşünün aleyhine bir delildir.”⁵ Mâlikî Mezhebinde; şahitler nikâhın sıhhat şartındandır. Şahitsiz nikâh geçerli değildir. Bununla birlikte nikâh kıyıldıktan sonra duyuru yapılmalı, nikâhı gizlenme söz konusu olmamalıdır. Aksi halde nikâh geçersiz sayılır. Mezhebin cumhur uleması bu şekilde görüş beyan etmiştir.⁶ Ancak Merğînânî mezheb ulemasının şahitleri değilde sadece ilanı şart koştüğünü belirtmiştir. İncelememiz sonucunda mezheb kaynaklarında bu şekilde bir hüküm verildiğine dair bir bilgiye ulaşamadık. Dolayısıyla bu hatalı bir aktarım olmuştur.

1.2 Mutâ Nikâhı

«نكاح المتعة باطل. وهو أن يقول لامرأة أتمتع بك كذا مدة بكذا من المال وقال مالك هو جائز لأنه كان مباحا فيبقى إلى أن يظهر ناسخه.»

“Mutâ nikâhı batıldır. Bu, bir kadına belirli bir süre ve belirli bir miktar para karşılığında, seninle evleneyim denilmesidir. Bu karşılıklı rıza ile yapılan nikâhtır. Mutâ nikâhı İmâm Mâlik’e (r.a) göre caizdir. Çünkü bu nikâh daha önce mubahtı ve bunun hükmünü kaldıran herhangi bir nâsîh gelene kadar bu hüküm böyle kalacaktır.”⁷ Merğînânî mutâ nikâhının İmâm Mâlik’e (r.a) göre caiz olduğunu el-Hidaye’de ifade etmiştir. Ancak araştırdığımız kadarıyla Mâlikî kaynaklarında durumun böyle olmadığını aksine caiz olmayan bir nikâh türü olduğunu görüyoruz. Eserlerinde bu nikâh türünün caiz olamayacağını bildirmişlerdir. İmâm Mâlik’in (r.a) bu nikâha ceviz vermediği el-Müdevvene’de belirtilmiştir.⁸ Mezhep uleması da caiz olmadığına dair hüküm beyan etmiştir.⁹

4 Ebû İsa Muhammed es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaa’ Mustafa el-Bâbî’el-Halebî, 1395/1975), “Nikah” 3:403.

5 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 185.

6 Ebu Muhammed Abdulvehhab bin Ali bin Nasr el-Se’lebî, el- Kâdî Abdulvehhab, *el-Telkîn fî el-Fıkh el-Mâlikî*, thk. Ebî Uveysi Muhammed bû Hubze el-Hasanî el-Tatvânî, (b.y.: Dâru’l-Kutub el-İlmîye, 1425/2004), 1: 114; İbni Rüşdi’l-Hefid, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004), 3/ 44; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed bin İdrîs bin Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Ebu Hubza, (Beirut: Dâru’l-Garb el-İslamî, 1415/1994), 4:400.

7 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 1:190.

8 Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene*, (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmîye, 1415/1994), 2:130.

9 el-Karâfî, *ez-Zahîre*, c.4, s.404; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed bin Muhammed bin Abdîrrahmân er-Ruaynî, *Mevâhibü’l-Celîl fî Şerhi Muhtasarı Halîl*, (b.y.: Dâru’l-Fıkr, 1413/1992), 3/446; Muhammed bin Ahmed bin ed-Dusûkî, *Haşiyetü’l-Dusûkî alâ eş-Şerhü’l-Kebîr*, (b.y.: Dâru’l-Fıkr, t.s), 2:239; Ebû Muhammed Abdullah bin (Ebî Zeyd) Abdurrahman en-Nefzî el-Kîrevânî, *en-Nevâdir ve ez-Ziyâdât Alâ Mâ Fî’l-Müdevvene Min Ğayriha Mine’l-Ümmehat*, (Beirut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslamî, 1420/1999), 4:557.

Ancak Mergînânî Mâlikî mezhebinin cevaz verdiğiine dair beyanda bulunmuştur ve bu da hatalı bir aktarımdır.

1.3 Ergenlik Çağına Varmamış Çocuğun Nikâhı

«يجوز نكاح الصغير والصغيرة إذا زوجها الولي بكرة كانت الصغيرة أو ثيبا والولي هو العصبه» «ومالك رحمه الله يخالفنا في غير الأب.»

“Asabe olan akraba ergenliğe varmamış kız veya erkek çocuklarını dul olsun veya olmasın evlendirebilir. İmâm Mâlik (r.a) bu konuda bizden ayrılır ve baba hariç bu çocukları kimse evlendiremez demiştir.”¹⁰

Mâlikî Mezhebinde; Nikâhta bir kimse başka kimseyi nikâhlamaya zorlayamaz ve bir başkasının nikâhına müdahale edemez bu durumdan baba istisna edilmiştir. Asâbede bu durum geçerli olup müdahale hakkı yoktur. Küçük çocuğun nikâhında babanın babası, baba hükmünde olmaz.¹¹ Mâlikî mezhebinin kaynaklarında yaptığımız araştırma kadarıyla Mergînânî'nin bu konuda atıfta hatalı bir aktarım olduğunu tespit ettik.

1.4 Zifafa Girmeden Kadını Boşamak

«ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة لقوله تعالى: «وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ» [البقرة: ٦٣٢] الآية ثم هذه المتعة واجبة رجوعا إلى الأمر وفيه خلاف مالك رحمه الله. «والمتعة ثلاثة أثواب من كسوة مثلها» «وهي درع وخمار وملحفة.»

“Kişi karısıyla beraber olmadan onu boşarsa bu durumda karısına mut'a vermesi gerekir. Allah'ı Teâla şöyle buyurmuştur: ‘Onlara mut'a ‘hediye cinsinden bir şeyler’ verin. Zengin olan durumuna göre fakir de durumuna göre vermelidir.’¹² Mut'ayı vermek bu ayette emir cinsinden olduğu için vaciptir. İmâm Mâlik bu konuda farklı fikir belirtip mut'aya belirli bir ölçü getirerek onun; kadının ortalama geliri seviyesinde olan ve üç parçadan oluşan içlik, başörtüsü ve dış elbiseden ibaret olduğunu belirtmiştir.”¹³ Mâlikî Mezhebinde; Kişi nikâh kıydığı karısını beraber olmadan önce boşarsa bu durumda mut'a ödemek zorunda değildir. «Bu ihsanda bulunanlar/iyilik yapanlar üzerine bir haktır.»¹⁴ ayetine binaen bütün müminler ihsan ve takva derecesinde olmadığından, mut'a da bütün müminlere vacip olmayıp müstahap olması gerekmektedir. Başka bir ifade ile mut'ayı vacip görenler onu bütün müminlere vacip görürken, ayette sadece-müminlerin bir kısmı olan- muttakiler ve muhsinler zikredilmiş İmâm Mâlik (r.a) buna binaen mut'ayı vacip görmemiştir.¹⁵ Mezhep uleması vacip olabilmesi için belirli bir miktarın zikredilmiş olması gerektiğini beyan etmiş nitekim mut'a da miktar belirlenmediğinden vacip olduğu söylenemez.¹⁶ Bu görüş mezhep içinde cumhur ulemanın görüşüdür.

10 el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 1:191.

11 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2:100; İbni Rüştî'l-Hefîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 3:34; Ebî Zeyd el-Keyrevânî, *er-Risâle Li'l-Keyrevânî*, 1:89; Ebû Amr Yusuf bin Abdullah bin Muhammed bin Abdil'Ber bin Âsım en-Nemrî el-Kurtubî, *el-Kâfi Fî Fıkh Ehli el-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Ehîd Velid Mâdik el- Morîtânî, (Riyad: Mektebetül'Riyâd el-Hadîs,1980), 2:522.

12 el-Bakara 2/236.

13 el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/199.

14 el-Bakara 2/236.

15 Hasan Tanrıverdi, *İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a)*, (b.y.: Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 457 (2011): erişim 11 Aralık 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/70330>.

16 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/239; Ebû el-Velîd Muhammed bin Ahmet bin Rüşt el-Kurtubî, *el-Mukeddîmât el-Mumehhidât*, 1:549; İbni Rüştî'l-Hefîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/116; el-Karâfî, *ez-Zahîre*, 4/450; ed-Dusûkî, *Haşiye-tü'l-Dusûkî alâ eş-Şerhü'l-Kebîr*, 2/425.

Ancak mezhep kaynaklarını taradığımızda Merğînânî'nin belirttiği gibi mut'anın miktarının İmâm Mâlik (r.a) tarafından üç parçadan oluşan içlik, başörtüsü ve dış elbiseden ibaret olduğunu beyan eden bir bilgiye ulaşamadık.

1.5 Efendisinin İzni Olmayan Kölenin Nikâhı

«لا يجوز نكاح العبد والأمة إلا بإذن مولاهما وقال مالك رحمه الله يجوز للعبد لأنه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «أبدا عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر» ولأن في تنفيذ نكاحهما تعيبهما إذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون إذن مولاهما.»

“Köle veya cariye sahiplerinin izni olmaksızın evlenemezler. İmâm Mâlik (r.a) evlenmelerinin caiz olduğunu söylemiştir ve köle eğer boşanma hakkına sahipse buna kıyasla evlenme hakkına da sahiptir demiştir. Biz ise Peygamber'in (s.a.v) ‘Köle efendisinin izni olmadan evlenirse zâni olur’¹⁷ hadisine dayanarak izinsiz evlenen kölenin nikâhının geçersiz olduğunu üstelik köle için evlilik kusurlu bir durumken caiz olması mümkün değildir.”¹⁸

Mâlikî Mezhebinde; mezhep âlimlerinin genel kanaati kölenin, efendisinin izni olmadan nikâh kıyması caiz değildir. Nitekim nikâhın sahih olması için beş şartın en başında hür olmak gelir bu da köle için geçerli bir durum değildir. Köle efendisinden izinsiz nikâh kıymış ise efendisi izin verirse bu nikâh caiz olur vermezse geçersiz olur. Erkek köle ve kadın köle efendilerinin izni olmadan evlenirse sahipleri onay vermediği sürece bu nikâh sahih olmaz. Erkek kölenin efendisi kadın kölenin efendisine bu nikâhta beraberlik yaşandıysa meydana gelen noksanlıktan dolayı gerekli bedeli ödemelidir.¹⁹ Merğînânî bu durumda mezhebe hatalı bir atıfta bulunmuştur.

2.SÜT EMMEK- EMZİRMEK

2.1.Süt Mahremiyetinde Kadının Şehadeti

«ولا تقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وإنما تثبت بشهادة رجلين أو رجل امرأتين. وقال مالك رحمه الله تثبت بشهادة امرأة واحدة إذا كانت موصوفة بالعدالة لأن الحرمة حق من حقوق الشرع فتثبت بخبر الواحد.»

“Sadece kadınların süt emzirmesine dair yaptıkları şahitlik kabul edilmez. Ancak bu şahitlik iki erkek veya bir erkek ve iki kadının şahitliğiyle olur. İmâm Mâlik (r.a) ise adil olduğu takdirde bir kadının şahitliğinin geçerli olduğunu söylemiştir. Mahremiyet İslam'ın haklarından olduğu için tek bir adil kişinin varlığıyla geçerli olur kadın erkek ayrımı yoktur.”²⁰

İslam hukukunda bütün şahitliklerde olduğu gibi süt emzirme şahitliğinde de kadının tek başına şahitliği geçerli değildir. Bu konuda el-Müdevvine'de İmâm Mâlik'e (r.a) nispet edilen görüşte bir kadının hatta iki kadının şahitliğinin geçersiz olacağını bu durumun ancak bütün ahali tarafından bilinen bir gerçek olmasıyla kabul edilir olduğunu belirtmiştir. Merğînânî İmâm Mâlik'in (r.a) tek bir kadının şahitliğinin geçerli olabileceğini bildirmiş ancak bu yanlış aktarımdır.²¹ Mezhep kaynaklarında az da olsa tek bir kadının şahitliğinin kabul edildiği ancak bu bir durumda kadının baliğ ve adil vasfıyla bilinen biri olma şartı aranmaktadır.

17 et-Tirmizî, “Nikâh” 1111:3/411.

18 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 1:209.

19 el-Karâfî, *ez-Zahîre*, 4:204; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2:126; *er-Ru'aynî, Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasarı Halîl*, 3:426.

20 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 1:220.

21 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2:171.

Bu durumla alakalı bir akit yapılmış ve şahitlik gerekirse bir kadının şahitliği ancak akitten önce konuyla ilgili bilgiyi yaymış olması durumunda geçerlidir.²²

3. ŞİRKET

3.1. Mufâvada Şirketi

«فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك في المال، والمراد به ما تصح الشركة فيه، ولا يعتبر التفاضل فيما لا يصح الشركة فيه، وكذا في التصرف، لأنه لو ملك أحدهما تصرفاً لا يملك الآخر لفات التساوي، وهذه الشركة جائزة عندنا استحساناً وقال مالك: لا أعرف ما المفاوضة.»

“Malda; şirket kurulduğu ilk anda, devamında ve sonrasında eşitlik ilkesine riayet etmelidir. Maldan kastedilen kendisiyle şirketin kurulmasının sahih olduğu maldır aynı şekilde kendisiyle şirket kurmanın doğru olmayacağı malla da bu şirketi kurmak caiz olmaz. Bu durum şirket kurulumu sürecinde ve ortakların tasarruf yetkisinde de geçerlidir. Nitekim taraflardan biri tasarruf hakkını diğer kişiden daha fazla kullanmış olursa bu şirketin en temel prensibi olan eşitlik ilkesini ortadan kaldırmış olur. Bu şirket türü sadece istihsanen caiz olmaktadır. İmâm Mâlik (r.a) bu konuda mufâvada şirketi hakkında bilgim yok demiştir.”²³

Mâlikî mezhebinde mufavada şirketi Hanefî mezhebinde olduğu gibi caizdir ancak iki mezhep arasındaki ihtilaf şirketin kurulumunda olması gereken şartların aynı olmamasıdır.²⁴ Mâlikî mezhebinde mufâvada şirketi genel ve özel olmak üzere iki kısım olarak anlatılır. Genel mufâvada; ortakların tüm işlerde ortak olmanın şart koşulduğu, özel olan ise ortaklıkta ticaretin çeşidine ve işlemine sınırlama getirildiği şirkettir. Malikî mezhebinde, sermayelerin eşit olması şart değildir, fakat ortakların sermayelerinin tümünü ortaklığa katmaları şartı vardır. el-Müdevvene’de İmâm Mâlik’in (r.a) mufavada şirketinin caiz olduğunu ancak inan şirketini bilmediğini/tanımadığını belirtilmiştir.²⁵ Olmasına rağmen Merğînânî, İmâm Mâlik’e (r.a) hatalı bir nispet yaparak bilmediğini/tanımadığını belirtmiştir.²⁶ Nitekim mezhep uleması mufâvada şirketinin caiz olduğuna hükmetmiştir.²⁷

4. ŞAHİTLİKLER

4.1 Şahitlik Üzerine Şahitlik

«تجوز شهادة شاهدين على شهادة شاهدين. ولنا قول علي رضي الله عنه: «لا يجوز على شهادة رجل إلا شهادة رجلين»، ولأن نقل شهادة الأصل من الحقوق فهما شهدا بحق ثم شهدا بحق آخر فتقبل. ولا تقبل شهادة واحد على شهادة واحد لما روينا، وهو حجة على مالك رحمه الله، ولأنه حق من الحقوق فلا بد من نصاب الشهادة.»

22 Ebû el-Velîd Muhammed bin Ahmet bin Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve et-Tahsîl*, thk. Muhammed Hacî ve Diğerleri, (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1408/1988), 4:450; ed-Dusûkî, *Haşiyetü'l-Dusûkî alâ eş-Şerhü'l-Kebîr*, 2:507; el-Kîrevânî, *en-Nevâdir ve ez-Ziyâdât*, 4:446.

23 Merğînânî, *el-Hidâye*, 3:5-6.

24 İbn Rüşd el-Hefîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 37:4.

25 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3:615-616.

26 Enver Osman Kaan, “İslam Hukukunda Şirket Yapısı ve Sürekliliği Sorunu”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 28.

27 Ebû Said b. el-Berâzei', *et-Tehzîb fî İhtisârî'l-Müdevvene*, thk. Muhammed el-Emîn Veled Muhammed Sâlim b. el-Şeyh, (Dubai: Dâru'l-Buhûs Li'dirâsât el-İslâmîye ve İhyâ el-Turâs, 1423/2002), 3:563; İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve et-Tahsîl*, 17:219; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmet b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukeddîmât el-Mumehhidât*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 3:35-36; Karâfî, *ez-Zahire*, 8:58.

“İki şahidin şahitliği üzerine iki şahitle şahitlik yapmak caizdir. Delilimiz; Hz. Ali’nin (r.a) şu sözüdür: ‘Bir adam için iki adam şahitlik etmezse bu şahitlik caiz olmaz.’ Asıl şahitlik yapacak adamın şahitliğini iletmek hakkı iade etmektir. Bu durumda iki şahit önce asıl olan durumda sonra da diğer başka duruma şahitlik yaptıkları zaman bu şahitlik kabul edilir. Ve bir kişinin yalnız diğer bir kişiye şahitlik yapması caiz olmaz. Hz. Ali’den (r.a) rivayet edilen delil olarak bildirilmiştir. Bu delil İmâm Mâlik’in (r.a) aleyhine delildir. Şahitlik meselesi kişi hakkı olduğu için şahitlik nisabına ulaşmış olması gerekir.”²⁸

Merğînânî, İmâm Mâlik’in (r.a) bir kişinin şahitliğine sadece bir kişi şahitlik yapmasının yeterli olduğunu el-Hidaye’de belirtmiştir. Ancak Mâlikî kaynaklarına baktığımızda burada hatalı bir aktarımın olduğunu görmekteyiz. Nitekim İmâm Mâlik (r.a) kendisine yöneltilen şahitlikle alakalı sorularda bir adamın şahitliğinin üzerine en az iki şahidin gerekli olduğunu belirtmiştir. Nitekim kâdının hüküm verdiği bir konuda orada bulunan bir kişinin kâdı üzerine şahitlik yapabilir mi sorusuna kesinlikle şahitlik yapamaz çünkü bu da şahitlik üzerine şahitlik konusu kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Aynı şekilde zinayla alakalı olarak dört şahidin şahitliği üzerine dört adamın şahitliğinin yeterli olmadığı bilakis her bir şahidin şahitliği için en az dört şahidin gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu adamlarının hepsi aynı ortamda aynı kişiden duymuş olsa bile kabul edilemez²⁹ Bu konuyla alakalı şöyle bir kullî kaide bulunmaktadır: “Bir özür için caiz olan şey o özürün zevalı ile bâ-tıl olur”. Bir özür için caiz olan şey o özür yok olunca caiz olmaktan çıkar. Yani zaruret hâli ortadan kalkınca, yasak geri döner ve o fiil caiz olmaktan çıkar. Örneğin, bir hastalık, yolculuk veya uzaklık sebebiyle mahkemeye gelip şahitlik yapma imkânı bulunmadığı zaman asıl şahit, başka birini kendi yerine şahitlik yapması için görevlendirebilir. Buna şahâde ale’ş-şahâde denilir. Bu şekilde yapılan şahidlik caizdir. Ancak şahid ortaya çıkar veya iyileşirse artık bu özür muteber olmaz ve şahâde ale’ş-şahâde caiz olmaktan çıkar.³⁰

5.HAYVAN BOĞAZLAMA

5.1 Hayvan Kesiminde Besmele

«وإن ترك الذابح التسمية عمدا فالذبيحة ميتة لا تؤكل وإن تركها ناسيا أكل. وقال مالك: لا يؤكل في الوجهين.»

“Hayvan kesilirken besmele çekmenin şart olduğunu bilen kişi besmeleyi bilerek bırakırsa kestiği hayvan leş hükmüne girer ve yenmesi helal olmaz. Ancak unutarak keserse leş olmaz ve yenmesinde bir sorun yoktur. İmâm Mâlik (r.a) hayvan kesilirken besmele çekmeyen ister unutarak yapsın ister kasıtlı her iki durumda da hayvan leş olur yenmesi helal olmaz.”³¹

Mâlikî Mezhebinde; besmele hayvan kesiminde uyulması gereken şartlardandır. Ancak kişi unutarak besmele getirilmeden hayvanı keserse bu hayvan leş hükmünde olmaz ve yenmesinde bir beis olmadığını ifa-

28 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 3:129.

29 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2:93; İbn Rüşd, *el-Beyân ve et-Tahsîl*, 10:43; el-Karâfi, *ez-Zahîre*, 10:288; el-Kîrevânî, *en-Nevâdir ve ez-Ziyâdât*, 14:243.

30 Mahsum Aslan, *Mecelledeki Külli Kaideler ve Fıkıhtaki Örnekleri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 56-57.

31 Merğînânî, *el-Hidâye*, 4:347.

de etmişlerdir.³² Hatta bazı mezhep imamları kesen kişi zaten Müslüman olacağından kasıtlı veya unutarak bismelenin terkinde bir beis yoktur demiştir.³³ Merğînânî bu konuyu aktarırken İmâm Mâlik'in unutarak veya kasıtlı olarak besmeleyi terk etmesi durumunda hayvanın yenmesi caiz olmadığını belirttiğini, ancak mezhep kaynaklarında yaptığımız araştırma sonucunda böyle bir hükmün verilmediği sonucuna vardık.

5.2. Hayvanın Kesiminde Şart Olan Yerler

«والعروق التي تقطع في الذكاة أربعة: الحلقوم، والمريء، والودجان» لقوله عليه الصلاة والسلام: «أفر الأوداج بما شئت». وهي اسم جمع وأقله الثلاث فيتناول المريء والودجين، إلا أنه لا يمكن قطع هذه الثلاثة إلا بقطع الحلقوم فيثبت قطع الحلقوم باقتضائه، وبظاهر ما ذكرنا يحتاج مالك ولا يجوز الأكثر منها بل يشترط قطع جميعها.»

“Hayvan kesiminde kesilecek damarlar dörttür. Bunlar; nefes borusu, yemek borusu ve iki şah damardır. Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: ‘İstedığın gibi şah damarını kesebilirsin’³⁴ hadiste geçen damar kelimesi çoğul sığa ile geldiğinden en az üç tane damardan bahsetmiş olması gerekir bu da nefes borusu ve iki şah damarını kapsar. Nitekim hadiste açıkça nefes borusu lafzı geçmese de iktizasından yani mananın gerekliliğinden dolayı bu anlam çıkar. İmâm Mâlik (r.a) bu hadisi zahirî anlamıyla değerlendirmiş ve bu dördünden başka bir şeyin kesilmesini uygun görmemiştir. Sadece bunların kesilmesini şart koşturmuştur.³⁵

Mâlikî Mezhebinde; hayvan kesiminde dikkat edilmesi gerekli olan yerler İmâm Mâlik'e (r.a) göre nefes borusu ve iki şah damarın tamamının kesilmesidir biri kesilip diğeri kesilmediği durumunda bu hayvanın yenmesi caiz değildir. Ancak yemek borusuyla alakalı bir hüküm verilmemiştir.³⁶ Mezhep ulemasının cumhuru hayvanın kesiminde esas olan şey çoğunluğun kesilmesidir. Nefes borusu ve iki şah damar kesilmelidir veya yemek borusuyla beraber ya nefes borusu ya da iki şah damarın tamamının kesilmesidir.³⁷ Bu şekilde yapılmış kesim caiz olan kesimdir. Merğînânî bu konuyu aktarırken İmâm Mâlik'e (r.a) yaptığı atıfta her dört damarın kesilmesini şart koştüğünü aksi halde kesilen hayvanın yenmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Mevâhibu'l-Celîl'de Ebû Temâm'ın ‘yemek borusu kesilmeden yapılacak olan kesimin caiz olmayacağı’ aktarılmış ve yazar tarafından zayıf bir görüş olduğu belirtilmiştir.³⁸ Merğînânî bu konuyu aktarırken hatalı bir aktarım yapmıştır. Naklettiği görüşler mezhep kaynaklarıyla uyumsuzdur.

32 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1:532; Ebî Zeyd el-Keyrevânî, *er-Risâle Li'l-Keyrevânî*, 1:80; el-Kâdî Abdulvehhab, *el-Telkîn fi el-Fıkh el-Mâlikî*, 1:106; Ebû el-Velîd Muhammed bin Ahmet bin Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukeddîmât el-Mumehhidât*, 1:420; İbni Rüşdi'l-Hefîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 2:210; Muhammed bin Yusuf el-Muvâk, *et-Tâc ve el-İklîl Li Muhtasari Halîl*, (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1994), 4:329.

33 İbn Abdil'Ber, *el-Kâfi Fî Fıkh Ehli el-Medîne*, 1:428.

34 Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zehîr bin Nâsiri'l-Nâsır, (b.y.: Daru Tûku'l-Necât, 1422/2001), “Kurban”, 7:93.

35 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 4:348.

36 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1:543.

37 Ebî Zeyd el-Keyrevânî, *er-Risâle Li'l-Keyrevânî*, 1:80; el-Kâdî Abdulvehhab, *el-Telkîn Fî el-Fıkh el-Mâlikî*, 1:106; İbn Abdil'Ber, *el-Kâfi Fî Fıkh Ehli el-Medîne*, 1:427; İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve et-Tahsîl*, 3:309; İbni Rüşdi'l-Hefîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 4:133; Muhammed bin Yusuf el-Muvâk, *et-Tâc ve el-İklîl Li Muhtasari Halîl*, 4:310.

38 er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasari Halîl*, 3:210.

6.REHİN

6.1 Rehinin Adil Kişiyeye Bırakılması

«وإذا اتفقا على وضع الرهن على يد العدل جاز وقال مالك: لا يجوز. ذكر قوله في بعض النسخ؛ لأن يد العدل يد المالك ولهذا يرجع العدل عليه عند الاستحقاق فانعدم القبض.»

“Rehin akdinde taraflar rehini adil bir kişiyeye bırakma konusunda ittifak ederlerse bu caiz olur. İmâm Mâlik (r.a) olmaz dedi ve O’nun bu görüşü ancak bazı nüshalarda zikredildi. Bu durumda adil kişinin eli rehin veren kişi eli gibi olur ve mala adil kişinin elinde bir hâlel gelirse bunu adil kişiden ister oda rehin verilen kişiden istemiş olduğundan ortada bir rehin akdi emaresi kalmamış olur.”³⁹

Mâlikî Mezhebinde; tarafların ittifak etmesi durumunda rehinin adil bir kişiyeye emanet edilmesinde bir sakınca yoktur bu İmâm Mâlik’in (r.a) görüşüdür mezhep uleması da bu yönde hüküm vermiştir.⁴⁰ Ancak Merğînânî bunun bazı nüshalarda zikredildiğini ifade etmiş olmasına rağmen genel hüküm adil kişiyeye rehinin bırakılması konusunda ittifak edilirse bunun caiz olacağıdır. Burada eksik bir aktarım söz konusudur.

7. CİNAYETLER

7.1 Babanın Oğluna Karşı Kisas Edilmesi

«ولا يقتل الرجل بابنه لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقاد الوالد بولده» وهو بإطلاقه حجة على مالك رحمه الله في قوله.»

“Baba oğlunu öldürdüğü durumda ona kisas gerekmez. Çünkü Peygamber Efendimiz (s.a.v) ‘Baba oğula karşı kisas edilemez’⁴¹ diye buyurmuştur. Bu hadis mutlak ve İmâm Mâlik’in (r.a) baba kısıtlı bir şekilde oğlunu öldürmesi durumunda kisas gerekir görüşünün aleyhine bir delildir.”⁴²

Mâlikî Mezhebinde; Baba çocuğunu iki adamın arasında meydana gelen cinayet tarzı bir öldürme yani halkın içinde kılıçla veya bıçakla yaralaması durumunda veya taş atmak suretiyle öldürmesi durumunda meydana gelecek öldürmeden sorumlu olmaz. Bu durumda babaya kisas uygulanmaz⁴³ ancak baba halkın arasında oğlunu yere yatırıp boğazını kesmesi veya karnını yarıp aleni bir şekilde öldürmesi durumunda babaya kisas vardır.⁴⁴ İmâm Mâlik (r.a) kisasın aleni öldürme durumu olduğunda uygulanması gerektiğini beyan etmiş olmasına Merğînânî bu açıklamayı zikretmeden direk kisasın uygulanacağı Mâlikî mezhebince uygulanır olduğunu beyan etmesi hatalı bir aktarım olmuştur.

39 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 4:426.

40 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4:138; İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve et-Tahsil*, 10:175; Muhammed bin Yusuf el-Muvâk, *et-Tâc ve el-İklîl Li Muhtasari Halîl*, 6:559; er-Ru’aynî, *Mevâhibu’l-Celîl fi Şerhi Muhtasaru Halîl*, 5:6; el-Karâfi, *ez-Zahîre*, 8:102.

41 Tirmizî, “Kisas” 1400/4:18.

42 el-Merğînânî, *el-Hidâye*, 4:444-445.

43 Bu konuda Şâfiî mezhebinin görüşü için bk. Mahsum Aslan, *Şâfiîler’de Mezhep İçi İhtilaf Heytemî ve Remlî Örneği*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları 2022), 208.

44 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4:498; el-Kâdi Abdulvehhab, *el-Telkîn fi el-Fıkh el-Mâlikî*, 2:189; el-Karâfi, *ez-Zahîre*, 12:281; er-Ru’aynî, *Mevâhibu’l-Celîl fi Şerhi Muhtasaru Halîl*, 6:242; ed-Dusûkî, *Haşiyetü’l-Dusûkî alâ eş-Şerhü’l-Kebîr*, 4:242.

7.2 Diyet Hakkının Miras Yoluyla Karı-Kocaya Geçmesi

«وإذا عفا أحد الشركاء من الدم أو صالح من نصيبه على عوض سقط حق الباقيين عن القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية». وأصل هذا أن القصاص حق جميع الورثة، وكذا الدية خلافاً لمالك في الزوجين. له أن الوراثة خلافة وهي بالنسب دون السبب لانقطاعه بالموت.»

“Kısasta öldürülenin yakınlarından kan hakkına sahip olanlardan biri kısasın uygulanmasından vazgeçer veya bunun bedelinde karşılık talep ederse diğer ortakların hak talep etme durumları düşer, diyetle üzerlerine ne düşerse onu alırlar. Bunun aslı şudur: Kısas bütün mirasçıların hakkıdır ve diyet de kısas gibidir. İmâm Mâlik (r.a) karı-koca arasındaki diyet konusunda ihtilaf etmiştir. Delil olarak verasetlik durumu ölümle son bulduğundan evlilikle değil de nesep yoluyla olur.”⁴⁵

Mâlikî Mezhebinde; Mezhep uleması diyetin asâbenin hakkından ziyade miras gibi varislerin hakkı olduğunu kabul etmişlerdir. Kadının kocası öldükten sonra kalan terekeden hak sahibi olamayacağına dair bir hüküm belirtilmemiştir. Aksine karı-kocada diğer mirasçılar gibi diyetle hak sahibi olduğu mezhep kaynaklarında belirtilmiştir. Miras hakkının akrabalık bağı, doğum ve evlilikle elde edileceğini ve bu hakkın ancak dinden çıkma, köle olmak ve varisini öldürmesiyle kaybedileceği mezhep kaynaklarında beyan edilmiştir.⁴⁶ Mezhep uleması diyetle karı-kocanın diğer akramabalar varisler gibi hakkı olduğunu beyan etmiş olmasına rağmen Mergînânî aktarım yaparken mezhep ulemasının bu konuda hak sahibi olmadığını aktarmış nitekim bu atıf bir hata meydana gelmesine neden olmuştur.

8. DİYETLER

8.1 Zimminin Diyeti

«ودية المسلم والذمي سواء. وقال مالك: دية اليهودي والنصراني ستة آلاف درهم لقوله عليه الصلاة والسلام: «عقل الكافر نصف عقل المسلم» والكل عنده اثنا عشر ألفاً.»

“Müslümanın ve zimminin diyeti eşittir. İmâm Mâlik (r.a) Yahudi ve Hristiyanların diyetinin altı bin dirhem olduğunu söylemiştir. Peygamber (s.a.v) ‘Kâfirin aklı Müslümanın aklının yarısıdır’⁴⁷ diye buyurmuştur. İmâm Mâlik (r.a) Müslümanın diyetinin toplamda on iki bin dirhem olduğunu ifade etmiştir.”⁴⁸

Mâlikî Mezhebinde; Müslüman olmayan kişilerin; Yahudi, Hristiyan ve zimmilerin diyeti Müslümanın diyetinin yarısıdır. Erkeklerinki sekiz yüz dirhem kadınların dört yüz dirheme denk gelir.⁴⁹ İmâm Mâlik (r.a) el-Müdevvene’de zimminin diyetini sekiz yüz dirhem olarak aktarmış ve mezhep âlimlerinin cumhuri aynı rakamı belirtmiştir. Mezhebin bazı kaynaklarında ise daha

45 Mergînânî, *el-Hidâye*, 4:451.

46 Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3:385; el-Kâdî Abdulvehhab, *el-Telkîn fî el-Fıkh el-Mâlikî*, 2:194-220; Ebû el-Velîd Muhammed b. Ahmet bin Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukeddîmât el-Mumehhidât*, 3:317; Ebû Said bin el-Berâzei, *et-Tehzîb fî İhtisârî'l-Müdevvine*, 4:605; er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasarı Halîl*, 6:255; ed-Dusûkî, *Haşiyetü'l-Dusûkî alâ eş-Şerhü'l-Kebîr*, 4:262.

47 Ebû Abderrâhman Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebetü'l-Metbûâtu'l-İslâmîye, 1406/1986, “Diyet” 4807/7:45).

48 Mergînânî, *el-Hidâye*, 4:461.

49 Sahnûn, *el-Müdevvine*, 4:627; Ebî Zeyd el-Keyrevânî, *er-Risâle Li'l-Keyrevânî*, 1:123; el-Kâdî Abdulvehhab, *el-Telkîn Fî el-Fıkh el-Mâlikî*, 2:190; ed-Dusûkî, *Haşiyetü'l-Dusûkî alâ eş-Şerhü'l-Kebîr*, 4:268.

farklı rakamlar belirtilmiş⁵⁰ olmasına rağmen Merğînânî fiyatın altı yüz olduğunu belirtmiştir. Müslüman diyetinin yarısı olduğu doğru aktarılmış olmasına rağmen miktarda hatalı bir aktarım meydana gelmiştir.

SONUÇ

İmâm Merğînânî'nin en tanınmış eseri olan el-Hidâye, Bidâyetü'l-Mübtedâ adlı eserinin şerhidir. el-Bidâye; İmâm Muhammed Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmi'u's-Sağîr adlı eseri ile Kudûrî'nin el-Muhtasar adlı eserinin derlenip metin haline getirilmesiyle oluşturulmuş bir kitaptır. el-Hidaye'de sadece fikhî meseleler zikredilmez bununla beraber görüşlerin akli ve nakli delilleri verilerek akabinde bunların tartışması yapılır. el-Hidâye'de sadece İmâm Ebû Hanife'nin görüşleri verilmediği aynı zamanda İmâm Şâfi ve İmâm Mâlik'in de Hanefî mezhebine ihtilaf ettiği görüşleri verilmiştir. Bu eserde görüşler gerekçeleriyle verilip bir nevi mukayeseli fıkıh kitabı tarzında yazılmıştır. Ancak diğer mezheplerden aktarım yaparken isnat edilen meselenin görüşün o mezhepte tercih edilen görüş olup olmadığına dikkat edilmeden aktarılmıştır. Bunu Merğînânî'nin kendi mezhebinin görüşünü daha etkili bir şekilde açıklayabilmek için başvurduğu bir yöntem olarak tanımlayabiliriz veya mevcut durumda Mâlikî mezhep kaynaklarına ulaşımın zor olduğu düşünülürse olursak kasıtlı bir durumun olmadığı sonucuna varabiliriz. Her durumda hatalı bir aktarım var olduğunu ve bunun da kendi mezhebi için en muteber kitaplardan sayılan el-Hidâye'nin diğer mezhepler için aynı etkide olmadığı sonucuna varabiliriz. Dönemin ulaşım ve coğrafi şartları düşünüldüğünde bu hatalı diğer mezhep kaynaklarına ulaşımın zorluğu en temel sorunlardan biri olarak zikretmek mümkün. Ayrıca Mâlikî mezhebinin çok daha uzak bölgelerde olduğu düşünülürse bu durumda meydana gelen eksiklikler çok daha iyi anlaşılacaktır. Konumuz gereği el-Hidaye de Mâlikî mezhebine yapılmış olan atıfları detaylı inceleme fırsatı bulduk. Merğînânî, el-Hidâye'nin muamelat bölümünde toplam elli bir meselede Mâlikî mezhebine atıfta bulunmuştur. Bunların toplam otuz yedisi doğru, on dördü ise hatalı veya eksik olduğunu tespit ettik. Bu da toplamda muamelat bölümünde yapılan atıfların yüzde otuz sekizinden fazlasının hatalı olduğu anlamına gelmektedir.

50 Ebû el-Velîd Muhammed bin Ahmet bin Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukeddîmât el-Mumehhidât*, 3:298; el-Karâfi, *ez-Zahîre*, 12:357.

KAYNAKÇA

- Abdulvehhab, Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Ali b. Nasr el-Se'lebî. el-Telkîn fi el-Fıkh el-Mâlikî. thk. Ebû Uveysi Muhammed Ebû Hubze el-Hasanî el-Tatvânî. 1 cilt. b.y. Beyrut: Dâru' Kutub el-İlmîye, 1425/2004.
- Aslan, Mahsum. Mecelledeki Külli Kaideler ve Fıkıhtaki Örnekleri. Ankara: İlahiyat Yayınları 2023.
- Aslan, Mahsum. Şâfîiler'de Mezhep İçi İhtilaf Heytemî ve Remlî Örneği. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları 2022.
- Berâzei', Ebû Said b. et-Tehzîb fi İhtisârî'l-Müdevvene. thk. Muhammed el-Emîn Veled Muhammed Sâlim bin el-Şeyh. 1 cilt. Dubai: Dâru'l-Buhûs Li'Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't el-Turâs, 1423/2002.
- Buhârî, Ebû Abdîllah Muhammed, el-Câmiu's-Sahîh. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsiri'l-Nâsır. Daru Tûku'n-Necât, "Namaz" 6329/8:72, 1422/2001.
- Dusûkî, Muhammed b. Ahmet. Haşiyetü'l-Dusûkî alâ eş-Şerhü'l-Kebîr. 1 cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muh-tasari Halîl. 1 cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1413/1992.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf bin Abdullah b. Muhammed b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî. el-Kâfî Fî Fıkh Ehli el-Medîne. thk. Muhammed Muhammed Ehîd Velid Mâdik el- Morîtânî. 1 cilt. Riyad: Mektebetül'Riyâd el-Hadîs, 1400/1980.
- İbn Rüşd, Ebû el-Velîd Muhammed bin Ahmet el-Kurtubî. el-Mukeddîmât el-Mumehhidât. 2 cilt. Beyrut: Dâ-rul'Ğarb el-İslamî, 1408/1988.
- İbn Rüşd, el-Beyân ve et-Tahsîl. thk. Muhammed Hacî ve Diğerleri, 1 cilt Beyrut: Dâru'l'Ğarb el-İslamî, 1408/1988.
- İbn Rüşdi'l-Hefîd, İbni. Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid. 1 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidaye". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17:182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed bin İdrîs bin Abdirrahmân el-Mısr. ez-Zahîre. Thk. Muhammed Ebu Hubza. 1 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslamî, 1415/1994.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah bin Ebî Zeyd. er-Risâle Li'l-Keyrevânî. 1 cilt. b.y.: Darul' Fıkr, ts.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullah bin Ebî Zeyd. en-Nevâdir ve ez-Ziyâdât Alâ Mâ Fî'l-Müdevvene Min Ğayriha Mine'l-Ümmehat. 1 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1420/1999.
- Koca, Ferhat. "Mergînânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 29:471-473. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, el-Hidâye fi Şerhi Bidâ-yetü'l-Mübtedî. thk. Talâl Yûsuf. 1 cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi et-Turâs el-Arabî, ts.

Mevvâk, Muhammed bin Yusuf. et-Tâc ve el-İklîl Li Muhtasari Halîl. 2 cilt. Dâru'l-b.y.: Kutubi'l-İlmiye, 1994.

Nesâî, Ebû Abderrâhman Ahmed. es-Sünen. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Metbûâtu'l-İslâmîye, 1699/3:235, 1986.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. el-Müdevvene. 1 cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîye, 1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed es-Sülemî. Sünenü't-Tirmizî. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaa' Mustafa el-Bâbî'el-Haleb, 'Cünüb ve Hayız' 131/1:236, 1975.

GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 4 Sayı/Num: 1
Haziran / June 2024
ISSN 2792-0194

Fussilet Sûresi 34. ve 49. Âyetler Bağlamında “İyilik ve Hayır” Kavramlarının Anlaşılması

Understanding The Concepts of “Goodness and Hayır” in The Context of
Surat Fussilat Verses 34 and 49

Yüksek Lisans Öğrencisi Elif Yasemin TURAN

Kırıkkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı

elifturan3297@gmail.com / ORCID: 0000-0001-6506-226X

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19.04.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 07.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran / June

Volume/ Cilt: 4 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 25 - 44

* Bu makale, Prof. Dr. Mevlüt Erten'in danışmanlığında yürütülen “Mukâtil b. Süleymân ve Seyyid Kutub Tefsirleri Üzerinde Karşılaş-
tırmalı Bir İnceleme: Fussilet Sûresi Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Öz

İslâm düşüncesinin en temel meselelerinden biri iyilik ve kötülüktür. “İyilik” kavramı genelde “hayır” ve “hasene” ile kötülük kavramı ise “şer” ve “seyyie” ile ifade edilmektedir. İyilik ve kötülük konusu ile ilgili olarak ortaya çıkan fikirlerin oluşmasına Fussilet Sûresi’nde yer alan “iyilik” ve “hayır” kavramları zemin hazırlamıştır. Kavramların anlaşılmasında 34. ve 49. âyetler önemli bir konumda olduğu için araştırmanın konusu olarak belirlenmiştir. Günümüz insanına Kur’ân mesajını daha anlamlı ve etkili kılmak adına kavramsal tefsir çalışmaları ön plandadır. Kadim Kur’ân ilimlerinde kavramlaştırma ile bu kavramlar üzerinden yapılan çalışmalar Müslümanların kavramsal düzeyde âyetleri doğru bir biçimde anlamasını kolaylaştırmıştır. Mekke atmosferinin yansıtıldığı Fussilet Sûresi’nin 34. ve 49. âyetlerinde “iyilik” ve “hayır” kavramlarının anlaşılmasına odaklanmak âyetlerin daha rasyonel bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Fussilet Sûresi’nin muhtevasına ve konu olan âyetlerin nüzûl sebeplerine değinilerek “iyilik” ve “hayır” kavramlarının sözlük ve terim anlamları aktarılmıştır. Kur’ân-ı Kerim’de pek çok türevleri bulunan “iyilik” ve “hayır” kavramlarının iki âyet özelinde ele alınması bu kavramların geçtiği diğer âyetlere de ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fussilet Sûresi, Âyet, İyilik, Hayır.

Abstract

One of the most fundamental issues of Islâmic thought is goodness and evil. The concept of “goodness” is generally expressed with “hayır” and “hasene”, and the concept of evil is expressed with “şer” and “seyyie”. The concepts of “goodness” and “hayır” in Sûrat Fuşşilat paved the way for the formation of ideas regarding the subject of goodness and evil. Since the 34th and 49th verses are in an important position in understanding the concepts, they were determined as the subject of the research. Conceptual exegesis studies are at the forefront in order to make the message of the Qur’ân more meaningful and effective for today’s people. Conceptualization in the ancient Qur’ân sciences and studies conducted on these concepts have made it easier for Muslims to understand the verses correctly at the conceptual level. Focusing on understanding the concepts of “goodness” and “hayır” in the 34th and 49th verses of Sûrat Fuşşilat, where the atmosphere of Mecca is reflected, will enable a more rational understanding of the verses. By touching on the content of Sûrat Fuşşilat and the reasons for the revelation of the verses in question, the dictionary and term meanings of the concepts of “goodness” and “hayır” are explained. Discussing the concepts of “goodness” and “hayır”, which have many derivatives in the Holy Qur’ân, in two verses specifically sheds light on other verses in which these concepts are mentioned.

Keywords: Tafsîr, Sûrat Fuşşilat, Verse, Goodness, Hayır.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerîm beşer hayatında ebedi bir mucizedir. Bu mucize ile kimi beşer kalplerini imanla arındırmış, akıllarını ilimle kemale erdirmiş, âfaki ve enfüsi delilleri görme gayretinde bulunmuştur. Ancak kimi beşer de yanlış yollara sapmış, inkâr yolunu tercih etmiş ve şeytani yönlendirmeye boyun eğmiştir.

Hidayet rehberi olan Kur’ân-ı Kerim’in daha iyi anlaşılmasına ve anlamlandırılmasına yardımcı olmak maksadıyla ilk dönemlerden itibaren birçok yöntemle kavram çalışmaları yapılmıştır.¹ Kavram eksenli tefsir çalışmaları özelinde Fussilet Sûresi’nin konu olarak seçilmesindeki gaye, sûrenin İslâm inancının özü olan tevhîd, vahiy ve ahiret konularını iyi bir şekilde ön plana çıkarması ve bu konular hakkında pek çok şer’î, hissî ve aklî deliller barındırmasıdır. Fussilet Sûresi’nin insanlığa pek çok mesajı bulunmaktadır. İyilik ve kötülüğün bir olmadığı, en güzel davranışın kötülüğe karşı yapılan iyilik olduğu anlatılmakta insan ahlakının ve fitratının nasıl olduğu hakkında analizler yapılmaktadır. Sürede bahsedilen konuların günümüz insanının yaşadıkları problemlere çözüm niteliğinde oluşu göz önüne alınarak bu sûre üzerinden birbirine yakın anlamlar ihtiva eden “iyilik” ve “hayır” kavramlarının çalışılması uygun görülmüştür. Kötülüğün en güzel davranışla defedilmesinin tavsiye edildiği 34. âyet ve insanın karamsar bir halde Allah’tan ümidini kesmemesi yönünde insan fitratının tanıtıldığı 49. âyetler araştırmaya konu seçilmiştir.

Çalışma biçimi itibariyle giriş ve üç bölüme ayrılmıştır. İlk etapta “iyilik” ve “hayır” kavramlarının tahlilleri yapılmadan bu kavramların geçtiği âyetlerin bulunduğu Fussilet Sûresi’nin muhtevası hakkında bilgi verilecektir.

Çalışmaya konu olarak seçilen Fussilet Sûresi’nin 39. ve 49. âyetlerinin daha iyi anlaşılması adına âyetlerin hangi atmosferde indiği önem arz etmektedir. Bu bakımdan konu olan âyetlerin sebep-i nüzûlleri ne değinilecektir. Daha sonra “iyilik” ve “hayır” kavramlarının sözlük anlamları incelenecektir. Sözlüklerde geçen türevlerinden sonra İslami literatür içerisinde bu kavramların nasıl anlamlar kazandığı ifade edilecektir.

Araştırmanın üçüncü bölümü ise asıl konunun ifade edildiği bölüm olup Fussilet Sûresi’nden seçilen 34. ve 49. âyetlerde “iyilik” ve “hayır” kavramlarının anlaşılması üzerinedir. Müelliflerin bu âyetlere getirdiği yorumlar çerçevesinde kavramların anlaşılması detaylandırılmış böylece yapılacak olan araştırmalara da bu çalışmanın zemin hazırlaması hedeflenmiştir. Bu çalışmayla kavramsal tefsir anlayışının sûre bazında örnekliği sunulmuş olacak, 39. ve 49. âyetlerdeki kavramlar ön plana çıkarılacaktır.

“İyilik” ve “Hayır” kavramları hakkında Tuğba Tophan’ın “Kur’an’da Hasene Kavramı”, Havva Yıldırım’ın “Kur’an’da Hüsn Kavramı”, Erhan Yakut’un “Kur’ân Ayetleri Işığında Hayır ve Şer” başlıklı araştırmaları gibi çeşitli çalışmalardan faydalanılmıştır. Bu araştırma Kur’ân’da yer alan tüm âyetler nezdinde kavramları incelemekten ziyade tek sûre özelinde iki âyet belirlenerek sınırlandırılmış Fussilet Sûresi’nde birbirine yakın olan iki kavramın kullanıldıkları bağlamda kazanmış oldukları anlam belirlenecektir.

1 Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan kavramlar üzerine yapılan çalışmalara örnek verilecek olursa; Toshihiko İzutsu, Kur’ân’da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2018); İsmail Çalışkan, Kur’ân’da Din Kavramı, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

1. FUSSİLET SÛRESİ'NİN MUHTEVASI, 34. ve 49. ÂYETLER ve SEBEB-İ NÜZÛLLERİ

Allah'a iman ve inkâr temelinde şekillenen Fussilet Sûresi 54 âyetten oluşmakta ve mushafta kırkbirinci, nüzul sıralamasında ise altmış birinci sırada yer almaktadır. Fussilet Sûresi Mekki sûrelerden olup "Hâ Mîm" ailesindedir. Adını 3. ve 44. âyette geçen, Kur'ân âyetlerini "ayrı ayrı, birer birer açıklanmış kitap" anlamında niteleyen "fussilet" kelimesinden alan Fussilet sûresi, "Hâ-mim" ile başlamaktadır.² İçerisinde çeşitli konuları barındıran bu sûrenin âyetlerinin genel dizilimine bakıldığında Kur'ân-Kerîm'in açıklanmış bir kitap oluşu³, vahyin tanımı-vahyin özellikleri-vahyin Arapça inmesinin sebepleri⁴, Kur'ân'ın hem müjdeleyici hem de uyarıcı⁵ olma özelliğini bünyesinde barındırması, yaratılış aşamaları ve yaratmanın sadece Allah'a has olması⁶, gibi konularla karşılaşılmaktadır. İnananlar için Kur'ân'ın bir rehber niteliği taşıması, kişinin kendi iradesiyle iman etmesi, hakka karşı gösterilen inat, layıkıyla imân etmeyen kişinin uzuvlarının (göz, kulak ve deri) kendileri aleyhinde şahitlik⁷ yapacağı konuları da zikredilen konular arasındadır.

Sûrede, şirk koşanların halleri⁸, vahiyden yüz çeviren kişilere karşı önceki kavimlerin haberleri⁹, Hz. Mûsâ'ya kitap verilmesi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Kur'ân'ın verilmesi, Allah Teâlâ'nın yaratılmış olanlardan münezzehtir olması, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir beşer olması anlatılmakta bunun ise bir lütuf olduğuna dikkat çekilmektedir.

İçerisinde adeta davetçiye eğitim ve öğretimin verildiği bu sûrede insanın değerli bir varlık olduğu, şeytanın tesiri altında kalmaktan kurtulan insanın kavuşacağı nimetler¹⁰, inkârcıların Kur'ân'a karşı tepkileri¹¹, kâfirlerin açık muhalefetleri, müşriklerin putlara tapmaması gerektiği, iyilikle kötülüğün hiçbir zaman zarfında bir olmadığı, secdenin yalnızca Allah'a olması gerektiği müciz bir şekilde zikredilmektedir.

Mahşerdeki müşrik tavırları¹², iyilerin akıbetleri, mü'minlerin nâil olacakları kerâmetleri, Kur'ân hakkındaki yanlış telakkilere açıkça bir reddiye, vahye itiraz edenlere karşı gösterilmesi gereken sabır¹³, sâlih amel işleyen insanların hikmetleri, ön yargıdan kurtulmayan insanın küfre düşebileceği, kıyamet zamanının yalnızca yaratıcı tarafından bilmesi gibi hususlar da açıkça beyan edilmektedir.

Fussilet Sûresi 34. âyet şöyledir: "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!"

2 Emin Işık, "Fussilet Sûresi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/228.

3 Fussilet 41/3.

4 Fussilet 41/1-8.

5 Fussilet 41/4.

6 Fussilet 41/9-12.

7 Fussilet 41/21-22.

8 Fussilet 41/37-38.

9 Fussilet 41/13-18.

10 Fussilet 41/30-36.

11 Fussilet 41/26-29.

12 Fussilet 41/47-48.

13 Fussilet 41/45-46.

Mukâtil b. Süleyman (ö.157/767), Tefsîr-i Kebîr’in de 34. âyetin Ebû Cehil (ö. 2/624) hakkında nazil olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Ebû Cehil’in Hz. Muhammed’e (s.a.v.) eziyet etmesi sonucu Peygamber (s.a.v.) onun bu davranışlarından ve sıkıntı vermesinden rahatsız olmuştur. Bunalmış ve kendisine yapılan eziyetten hoşlanmamıştır. Bu nedenle Allah Teâlâ elçisine affedip bağışlamasını emretmiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed (s.a.v.) de affedilmesini istemiştir.¹⁵

Âyet-i kerimenin nüzûl sebebi ile ilgili rivayetlerinden bir diğeri de Ebu Süfyân hakkında nazil olduğudur. İman etmeden önce Hz. Peygamber’e (s.a.v.) eziyet ederken daha sonra hısım olması, sonra da İslâm’a girerek Müslüman olmasından sonra Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ve Müslümanlara yakınlığı ifade edilmiştir.¹⁶

Fussilet Sûresi 49. âyet şöyledir: “İnsan, iyi şeyleri istemekten usanmaz; başına bir kötülük geldiğinde ise büsbütün ümitsiz ve karamsardır.”

Fussilet Sûresi’nin son pasajında bulunan 49. âyet-i kerime’nin bir rivayete göre Velid b. Muğire, diğeri bir rivayete göre de Utbe b. Rebi’a hakkında nazil olduğu zikredilmektedir. Bu âyetle bütün müslümanlar mal, sağlık ve afiyet isteme hususunda usanmayan kimseler kapsamına girmektedirler.¹⁷

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İnsan varlığının başlangıcından itibaren en önemli özelliği düşünme yetisi olmuştur. Bu özelliği insanın kendisini diğer canlılardan en bariz şekilde ayrı tutmasını sağlamış sistematik bir zihinsel süreci beraberinde getirmiştir. Düşünmenin malzemesi, algılanan duyum; temel yapı taşı ise kavramlardır. İnsanoğlu hayatının çeşitli dönemlerinde kavramlar geliştirmiş bunun neticesi de genel deneyimler olmuştur. Böylece düşünce mekanizması insanın duyularıyla algılayıp adlandırdıkları kavramlara dönüşmüştür.

Toplumsal düşünme süreçleri ve becerileri içinde ortak kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu kavramlar bir bilim dalına özel anlam kazandıklarında ise terimleşirler. Terimlerin mihenk noktası da kelimelerin günlük kullanımdaki ilk anlamıdır. Allah Teâlâ da Kur’ân-ı Kerîm’de düşünmeyi ifade eden çeşitli kavramlar kullanmıştır. Tercih üslûbu ile kavramları âyetlerin bağlamı çerçevesinde ele almak Kur’ân’ın üslûbuna yakışacağı gibi kavramların konuya kazandıracağı çeşitli manaları da anlamaya yardımcı olacaktır.

Bu kapsamda öncelikle iyilik olarak tanımladığımız “hasene” (حسن) kavramı ile “hayır” olarak anlandırdığımız “hayr” (خير) kavramının sözlük ve ıstılahî anlamlarını tahlil etmek ardından bu kavramların bağlamı içerisinde kazandığı anlamları belirlemek uygun olacaktır.

2.1. “HASENE” KAVRAMININ SÖZLÜK ANLAMI

“Hasene” kavramı sözlüklerde “hüsn” (حسن) kavramı ile ifade edilmekte olup “hasen” kelimesinin müennes halidir. “Güzellik” manasına gelen “hüsn” kelimesi soyut bir anlam taşımakla birlikte sıfatlaşmış “hasen”

14 Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, (Beirut: Darü’l İhyâü’t-Türâsi’l Arabî, 1423/2002), 3/743.

15 Mukâtil, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, 3/743.

16 Bedrettin Çetiner, Fâtihadan Nâs’a Esbab-ı Nüzûl Kur’ân Âyetlerinin İniş Sebepleri, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2019), 2/773.

17 Bedrettin Çetiner, Fâtihadan Nâs’a Esbab-ı Nüzûl Kur’ân Âyetlerinin İniş Sebepleri, 2/774.

kelimesinin kök şeklidir.¹⁸ “Hüsn” (حسن) kavramının çeşitli tanımları yapılmıştır. Bu tanımlar kavramın anlam değişmesine sebebiyet verse de kavrama yüklenen anlamlar genelde sözlük anlamı üzerine inşa edilmektedir.

“Hüsn” kelimesi ha-sü-ne (حسن) fiil türevi olarak sülâsi beşinci babdan yahut birinci babdan mastar olarak gelerek “güzel olmak, yakışıklı, hoş, latif olmak” şeklinde anlamlandırılır.¹⁹ İsim olarak “iyi nesne, iyi hal” anlamına gelmekte ha-se-ne ve ha-sü-ne şeklinde iki farklı mazi kullanımı olan bu kelimenin muzarisi “يُحَسِّنُ”, masdarı ise “حَسْنًا” şeklindedir.²⁰

Hüsn kavramının fiil türevleri: Hasüne (حسن) “güzel, latif olmak”²¹; ahsen (أحسن) “iyilik yapmak, iyi davranmak, vakıf olmak, nasıl yapacağını bilmek, doğru yapmak”²²; hassene (حَسَن) “ziynetlendirmek, güzelleştirmek, süslemek, dekore etmek, daha iyi bir konuma getirmek, iyileştirmek”²³; iştehsene (استحسن) “bir şeyi güzel ve uygun bulmak, addetmek, övgü, münasip görmek, tasvip etmek, onaylamak”²⁴; hâsene (حاسن) “kibar, zarif davranmak”²⁵; ihsân (إحسان) “iyilik yapma, hayır işleme, sadaka vermek, ihsan”²⁶ anlamlarına gelmektedir.

“Hüsn” kelimesi “çirkin oldu” manasına gelen “kubh” (قبح) kelimesinin zıddı olduğu gibi “hüsn” kavramının isim türevleri arasında yer alan “Hasene” (الحسنة) kelimesi ise “seyyie” (السيئة) kelimesinin karşıtıdır.²⁷ Çoğulu “hasenat” (حسنات) olan bu kelime “güzellikler, iyi ameller, iyilikler” anlamına gelmekte hem isim hem de sıfat olarak kullanılmaktadır.²⁸ “Hasene” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de çoğul haliyle 3 âyette tekil haliyle ise 26 âyette geçmektedir.²⁹ Beşerin ruhuna ve bedenine iyilik, güzellik, mutluluk getiren faktörleri ifade eden bu kelime zıddı ile kaim olup her türlü iyilik ve kötülüğü yahut güzellik ve çirkinliği belirten müşterek lafızlar ara-

18 Ebü’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabadi, *Kamus tercümesi*, çev. Mütercim Asım Efendi, (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304) 2/26.

19 Ebû'l-Kemal Ahmed Âsım Efendî (ö. 1235/ 1819), el-Ükyânûsu'l-Besît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, (İstanbul: Âsitâne, 1304), 4/590; Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 169.

20 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr (ö. 711/ 1311), Lisânü'l-'Arab, (Beyrût: Dâru's-Sadr, ts.), 12/114.

21 Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 169.

22 İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 12/115; es-Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 893/ 1487), Tâcu'l-'Arûs, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1306h.), 9/178; Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, 169.

23 Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer el-Havarizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/ 1143), Esâsü'l-Belâğa, (y.y.: Matbaatü Dâru'l-Kütüb, 1972), 1/174; Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/ 1009), es-Sihâh Tacü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-'Arabiyye, (Kâhire: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1399/ 1979), 5/2099; İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 12/115; Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, 169.

24 el-Cevherî, es-Sihâh Tacü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-'Arabiyye, 5/2099; ez-Zebîdî, Tâcu'l-'Arûs, 9/176; et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Tertîbu'l-Kâmûs el-Muhît alâ Tarîkatî'l-Misbâhi'l-Münîr ve Esâsi'l-Belâğa, (y.y.: 'İse'l-Bâbi'l-Halebî, 1971), 1/643; Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, 169.

25 Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, 169.

26 Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, 170.

27 el-Cevherî, es-Sihâh Tacü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-'Arabiyye, 5/2099; İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 12/116.

28 Abdullah Yeğîn, Osmanlıca-Türkçe İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lugat (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1991), 200.

29 Mustafa Çağrııcı, “Hasene”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/376.

sında yer almaktadır.³⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de eksiksiz güzelliği ifade eden ve kötülüğe oranla iyiliği çok olan durumlar için “hasene” kavramının kullanıldığını ifade eden İbnü’l Cevzi (ö. 597/1201) kavramın zıttı belirtildiğinde daha iyi anlaşılacağını kaydetmiştir. “Seyyie” ile “hasene” kavramlarının “tevhid ile şirk, bol nimet ile kıtlık, afiyet ile musibet, iyi iş ile kötü iş, iyi söz ile kötü söz” anlamlarında kullanıldığını dile getirmiştir.³¹ Ragıp el-İsfahanî Müfredât’ın da iyilik ve kötülüğün anlamını bu kavramların karşıladığını belirtmiş akıl, din yahut beşerin fitratında var olan zevk-i selim ile iyiliğin aynı zamanda da karşının belirlenebileceğini ifade etmiştir.³² “Hüsn” kavramının akıl, arzu ve duyum itibarıyla insanın hoşuna giden üç yönünü ele alan müellif, kendisine arzu duyulan, rağbet edilen her şeyin, her sevindirici ögenin, “hüsn” kavramının kapsamına gireceğini bildirmiştir.

“Hasene” kelimesi ile de akıl, heva ve his yönünden beğenilen hüsn tabirinden ziyade bedende, nefiste ve durumlarda insana ulaşan nimetlerden sevindirici olan şeylerin tümü kastedilmektedir.³³ “Hasene”, “hüsn” ve “hüsna” kavramlarının farkına değinen İsfahanî, “hasene” için yalnızca sıfat konumunda olduğunda eşya ve olaylardan bahsettiğini isim olarak da eylemler için kullanıldığını, vasıf olarak “hüsn”e benzediği belirtilmiştir. “Hüsn”ün eşya ve olaylar için “hüsna”nın ise sadece olaylar için kullanıldığı kaydedilmiştir.³⁴

Çoğulu “mehasin” olan hüsn kelimesi toplumsal dilde daha çok estetik güzelliği ifade ederek göze hitap eden yüzeysel bir anlam için kullanılırken Kur’ân-ı Kerîm’de çoğunlukla kalp gözünün güzel olarak kabul ettiği basiretli bir latifliği belirtmektedir.³⁵

Karşıtı çirkinlik ve kötü akıbet anlamındaki “seyyie”nin zıttı “hasene” Allah’ın lütfu olarak insanlar tarafından ulaşılmak istenen, güzel ve iyi bulunan, hoşna giden tavır ve davranışları kapsayan gönül açan anlamında güzel ve iyi imkânları ifade etmektedir.³⁶

2.2. “HASENE” KAVRAMININ İSTILAHÎ ANLAMI

“Hasen” kelimesinin müennesi olan “hasene” kavramı hoşna giden, latif olan, tatmin eden, göze hitap eden, hayranlık uyandıran, kendisine rağbet edilen, seçkin olan, istenilen durumda ve şartta olan her şeyi içeren “hüsn” kökünden gelmekte dolayısıyla “hüsn” duygu ve nefis işi iken “hasene” kişinin kavuştuğu her çeşit sevindirici nimettir. Böylece iyi ve güzel, eksiksiz ve mükemmel olan olaylar için “hasene” tabiri kullanılmaktadır. “Hüsn” kelimesinin anlam sahasına bakıldığında bu kökten türeyen pek çok kelime (hasene, hasen, husnâ, hasan, ahsen, muhsin, ihsân) Kur’ân’da sıkça yer almaktadır.

30 Ragıp el-İsfahani, el-Müfredat fi Garibu’l-Kur’an, (Beyrut: Mektebetü’l-Enclö’l-Mısriyye, 1970), 170.

31 Cemaleddin Ebi’l-Ferec Abdurrahman İbnu’l-Cevzi, Nüzhetü’l-A’yunu’n-Nevazir fi İlmi’l-Vucuh ve’n-Nezair, Müessesetü’r-Risale, 1984, 97; Ebü’l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzi, Tezkiretü’l-Erib Fi Tefsiru’l-Garib, thk. Ali Hüseyin Bevvab, (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1986), 1/271.

32 Ragıp el-İsfahani, el-Müfredat fi Garibu’l-Kur’an, 368-369.

33 Ragıp el-İsfahani, el-Müfredat fi Garibu’l-Kur’an, 170.

34 Ragıp el-İsfahani, el-Müfredat fi Garibu’l-Kur’an, 170; Mustafa Çağrırcı, “Hasene”, 16/376-377.

35 Ragıp el-İsfahanî, el-Müfredat- Kur’an Kavramları Sözlüğü, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “hsn” md., 284.

36 İbnu’l-Cevzi, Tezkiretü’l-Erib Fi Tefsiru’l-Garib, 1/244.

Arap dili âlimi olan Cürcânî (ö. 816/1413) et-Ta'rifât'ın da herhangi bir şeyin beşer tabiatına, fitratına ve karakterine uyması yahut kemal nitelikte övgüye mazhar olarak mükâfat kazandırması şeklinde genel tabiata uygunluğunun “hüsün” kavramının anlamını karşılayacağını ifade etmiştir. Bir şeyin güzel olması ya kendi nefsinde bulunan özellikler dolayısıyla ya da başka bir faktör aracılığıyla olması mümkündür. Kendi nefsinde güzellik barındırana, Allah'a iman ve sıfatlarını misal veren Cürcânî, herhangi bir etken aracılığıyla güzel bir şeye cihad örnek vermektedir. Cihadın kendinde bir güzellik barındırmadığını kullara eziyet vereceği düşüncesi oluştursa Allah'ın yolunda yüceltme sıfatı ile hareket ederek kâfirin küfrünü yok etme maksadıyla olduğunda güzel olmuş olur çünkü cihad, kendi dışında meyfdana gelen güzellikle muttasıftır.³⁷

İslami literatürde “hasene”nin kullanım alanları kapsamında “hasene” kavramını üç kısma ayırmak mümkündür. İlk kullanım “seyyie” yani kötülüğün tam karşıtı olarak iyilikler, güzel fiiller, davranışlar veya halleri belirtmek üzeredir. Yapılan işin iyilik (hasene) olması halinde Allah Teâlâ'nın mükâfatını fazlasıyla vereceğini ifade etmesi bu kullanıma örnektir.³⁸ Yine bir iyilikle Allah'ın huzuruna çıkan kimsenin karşılığını on misli ile bulması, “hasene”nin özel bir davranışa mahsus olmayıp tüm iyilik ve güzel tutumları içinde barındırdığına işaret etmektedir.³⁹

Bu kavramın geniş kapsamlı olmasına bir örnek de “hasene”nin içine aldığı kavramların arasında kelime-i tevhidi de bulundurmasıdır. Taberî'nin (ö. 310/923) En'âm Sûresi ile ilgili rivayet ettiği bir hadisten bu durum anlaşılmaktadır: Ashaptan Ebu Zerr'in “Ya Resulullah! Lâ ilâhe illallah sözü hasenattan mıdır? Sorusu üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “hem de en üstünü” şeklinde cevaplaması Kelime-i Tevhid'in “hasene”nin anlam kapsamına girerek müşterek lafız olmasına katkı sağlamıştır.⁴⁰

Makalenin ana konusunu oluşturan Fussilet Sûresi 34. âyette yer alan “hasene” kavramı da bu kullanım içinde değerlendirilmelidir. Allah iyilikle kötülük eşit olmaz, diyerek bir sonuç bildirmektedir. Ardından kötülüğe karşılığı ile değil en güzeli (أحسن) ile reaksiyon verilmesi öğütlenmektedir. Bu nasihat ahlaki gerekçesi ile birlikte verilmiş kişinin karşısında duran düşmanın en güzel karşılıkla karşılanması sonucu sıcak bir dosta dönüşmesi ve karşı cepheden yan cepheye geçmesi vurgulanmaktadır.⁴¹ Böylece “hasene”nin, dostluk ve barış şartı olması açısından üstün bir konumda bulunması kavramın çok fonksiyonlu olduğunun bir göstergesidir.

İkinci kullanımda ise hem “hasene”nin hem “seyyie”nin muayyen bir tavrı, tutumu veya davranışı nitelimesidir. Bazı âyetlerde bu iki kavramın bir fiil, eylem yahut halin niteliği olarak kullanılması söz konusudur.⁴² Mesela Kur'ân-ı Kerîm'de “şefâaten seyiyie” kavramları kullanılmış güzel şefaet ve çirkin şefaet olarak nitelen-

37 Ali b.Muhammed Cürcanî, et-Tarifât – Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan (Bahar Yayınları, 1997), 86; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürcânî, (ö. 816/ 1413), et-Ta'rifât, tah. Muhammed Abdurrahman. (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1424/ 2003), 150- 151.

38 Nisâ, 4/40.

39 En'âm, 6/160.

40 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân, (Riyad: Daru Alemlî'l-Kütüp, 2003), 8/ 81.

41 Fussilet 41/34.

42 Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzi, Nüzhetü'l-A'yunu'n-Nevazir fi İlmi'l-Vucuh ve'n-Nezair, (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1984) 96-98.

dirilmiştir. Meşrû ve gayri meşru iş için yapılan aracılık manalarına gelen bu kullanım ile her iki durumda da aracı olan kimsenin kendi vesilesi ile gerçekleşecek iyiliğin sonucu olan sevaba yahut kötülüğün vebaline ortak olacağı ifade edilmiştir.⁴³

Bir başka örnek Kur’ân-ı Kerîm’in davet metoduna ilişkin tavsiyelerinden biri olan “mev‘iza’ti-l hasene” ikna edici, güzel nasihattir.⁴⁴ Hz. Muhammed’e (s.a.v.) davetini güzel nasihatle yapması öğütlenmiş Hz. İbrahim ve onun yolundan gidenler de çeşitli âyetler de “güzel örnek” olarak nitelendirilmiştir.⁴⁵

Üçüncü kullanım şeklinde insanın ruhi ve bedeni gereksinimleri ve arzuları doğrultusunda ödül, refah, konfor, lütuf, iyi ve güzel netice gibi istenen ve özlenen amaçlar ifade edilir.⁴⁶ Bu konuda Fahreddin Râzî, “hasene” kavramının hayırlı evladın ve temiz eşin de belirtisi olduğunu anlam kapasitesi içinde zikretmekle birlikte sürekli lezzet, tâzim, Allah’la ünsiyet kurma, rü’yetullah ve Allah’ı zikretmeyi Bakara Sûresi 201. âyeti önderliğinde “ahirette hasene” başlığı altında değerlendirmektedir.⁴⁷

“Hüsn” kavramı halk tarafından gözle görülebilen şeyler için kullanılmıştır. Mesela güzel kadın veya güzel manzara tabirleri için tercih edilirken Kur’ân-ı Kerîm’in üslûbu “hüsn” kavramını âyetlerin konteksti içinde ele almayı tercih etmiş genellikle gönül gözüyle kavranabilen, basiret yönünden güzel bulunan manevî manalar için için kullanılmıştır.

Sonuç olarak “hasene/iyilik” anlayışı, dönemlere, toplumlara yahut kişilere göre farklılık arz etse de Kur’ân-ı Kerim için özel bir anlam vaki olmuş neyin “hüsn/güzel” neyin “seyyie/kötü” olduğu bildirilmiştir.

2.3. “HAYIR” KAVRAMININ SÖZLÜK ANLAMI

“İyilik/Hasene” kavramına yakın kavramlar arasında bulunan “Hayır” (الخير) kavramı sözlükte “iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak” manalarına gelen “h-y-r” (خير) kökünden maşar-isimdir.⁴⁸ “Kötülüğe meyletmek ve kötüyü alışkanlık haline getirmek” anlamındaki “şer” kelimesinin karşıtıdır.⁴⁹ “İyi” veya “iyilik” anlamında “hasene” kavramının eş anlamlısı olan “en iyisi, daha iyisi” manasında ism-i tafdil olan “hayr”ın çoğulu “huyûr” ya da “ahyâr”dır.⁵⁰ Ahyâr, bazı peygamberleri hakkında övgü sıfatı olarak da Kur’ân-ı Kerim’de geçmektedir.⁵¹ “Mal, servet” manalarında da kullanılan “hayr” kavramı “akıl, adalet, fazilet, faydalı imkân” gibi herkesin ulaşmak istediği, rağbet ettiği şey” anlamlarına da gelmektedir.⁵²

43 Nisâ, 4/85; Mustafa Çağrırcı, “Hasene”, 16/376-377.

44 Nahl, 16/125.

45 Ahzâb, 33/21; Mümteherine 60/4, 6; Mustafa Çağrırcı, “Hasene”, 16/376-377.

46 Al-i İmran, 3/120; Nisa, 4/78-79.

47 Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi, Mefatihü'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebir, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1934-62), 5/188-189; Ayrıntılı bilgi için bk.: Mustafa Çağrırcı, “Hasene”, 16/376-377.

48 İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 4/264- 267.

49 Bekir Topaloğlu, – İlyas Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü , (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), “Hayır”, 124, 288.

50 Bakara, 2/106, 197, 221, 263; Hac, 22/77; İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 4/264- 267; Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Dini Ve Ahlaki Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 286-291.

51 Sad, 38/47-48.

52 Râğib el-İsfahânî, el-Müfredât fi Garîbi'l- Kur'ân, 166; Necmuddin Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifu'l-Kitâbu'l-Azîz, (Beyrût: Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.) 2/572.

Ragıb el-İsfahânî “hayr” kavramını ikiye ayırmaktadır; hayr-ı mutlak ve hayr-ı mukayyed. İlki herkesin her durumda anladığı bir “hayır” iken hayr-ı mukayyed, bir kimse için hayırlı olduğu halde başka bir kimse için zararlı ve şer olan şeydir. Yani birisi için güzel, iyi, hayırlı olan başkası için geçerli olmayandır. İsfahâni mutlak ve izafi şekilde “hayr”ı ikiye ayırır da asıl “hayr”ın herkes tarafından arzulanan öznel değil de tüm insanlık tarafından ulaşılmak istenen nesnel bir “hayır” anlayışına sahip olmuş böylece mutlak hayrın tarifini kabul etmiş olmaktadır.⁵³

Arapça kökenli “hayır” kelimesi “şer” kelimesi ile birlikte daha iyi kavranılır hale gelmiş bazı âyetler de bu kavramlar bir arada kullanılmıştır. “Hayır” kelimesi Kur’ân’da 176 yerde geçmekte, yer aldıkları konularına göre farklı manalara gelmektedir. Bu manalardan bazıları da şöyledir: Kur’ân ve sünnete uymak, Allah’ın razı olduğu amel, dînî ya da dünyevî iyilik, islâm, mal, ahirette faydalı olan şeylerdir.⁵⁴

Türkçe’de ise kullanılan “hayır” kelimesi iyilik, fayda, iyi iş, meşru iş, nurlu ve sevaplı amel, muvaffakiyet, halkın rağbet ettiği akıl, ilim, ibâdet, adalet, ihsân, mal ve nimet gibi mânalara gelmektedir.⁵⁵ Ayrıca “Hayır” kavramının şeddeli ve şeddesiz kullanımında farklı anlamlar kazanabileceğine değinen diller şeddesiz olduğu durumda “ha-ye-ra” olarak fiziki güzelliği; şeddeli olduğu durumda “hay-ye-ra” olarak dini ve hayat durumunun güzelliğini, iyiliğini ifade ettiğini kaydetmişlerdir. Her ne kadar şeddeli veya şeddesiz kullanım söz konusu olsa da bu kullanımın anlama zarar vermediğini dile getirenler de mevcuttur.⁵⁶

“Hayrât” (خيرات) kelimesi de “hayr” kelimesinin çoğulu olup Allah rızası yolunda yapılan iyilikler/haseneler anlamındadır.⁵⁷ Yine aynı kökten türeyen “ihtiyar” kelimesi de “seçmek, arzu etmek, dilemek, seçme iradesini kullanmak” manalarına gelmektedir.⁵⁸ Aynı kökten türeyen “hayrât”ın, hayır amacıyla yapılan iyi davranışlar ve sadaka-i câriye içinde kullanımı mevcuttur.

“Hayır” kelimesinin mutlak ve mukayyed hayırdan ziyade hem dünya işlerini hem de uhrevi değerleri ifade eden boyutu da bulunmaktadır.⁵⁹ İlmî, dinî, îmânî, maddi ve manevi pek çok hayır ve menfaat verenler için “ehl-i hayır” kelimesi de “hayr” kavramlarının kullanım alanları arasında yer almaktadır.⁶⁰

Pek çok âyette iyilik kavramı yerine kullanılan “hayır” kelimesi çeşitli olumsuz durumların karşıtı olarak

53 Râğıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garîbî'l- Kur’ân, 231.

54 Muhammed bin Ahmed el-Ensari Kurtubi, El-Camiu'l-Ahkamu'l-Kur'an, (Riyad: Daru Alemlil-kütüb, 2003), 2/37; Ebu Nasr İsmail b.Hammad el-Farabi Cevheri, es-Sihah Tacu'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998), 1/367; Allame Ebi'l-Fazl Şihabüddin Es-Seyyid Mahmud el-Alusi, Ruhul-Meani Fi tefsiri'l-Kur'ani'lazim ve Sebi'l-Mesani, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997), 4/21.

55 Namık Çankı, Büyük Felsefe Lügati, (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), 1/292; Abdullah Yeğın, Osmanlıca-Türkçe İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lugat (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1991), 209.

56 Hasan Ocak, “Hadislerde Geçen Hayır ve Şer Kavramlarının İslâm Düşüncesindeki Yansımaları”, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2016), Sayı 8, 100; Hayır kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Erhan Yakut, Kur’ân Ayetleri Işığında Hayır ve Şer, (İğdır: İğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 6.

57 Abdullah Yeğın, Osmanlıca-Türkçe İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lugat, 209.

58 Ali Ünal, Kur’an’da Temel Kavramlar, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2008), 245-248.

59 Tuba Tophan, Kur’ân’da Haesene Kavramı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 7.

60 Abdullah Yeğın, Osmanlıca-Türkçe İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lugat, 209.

da kullanılmaktadır. Bu kelimelerin başında “kötülük” anlamındaki “şer” sözcüğü gelmektedir.⁶¹ En aşağı, en değersiz anlamındaki “edna”⁶², kötü ve çirkin anlamındaki “su”⁶³, kötülük anlamındaki “seyyie”⁶⁴, zarar anlamındaki “durr”⁶⁵, bela anlamındaki “fitne”⁶⁶, günah anlamındaki “ism”⁶⁷ kelimeleri “hayr”ın zıttı olarak gelmektedir.

2.4. “HAYIR” KAVRAMININ İSTİLAHÎ ANLAMI

İslâmî literatür içinde geniş kapsama sahip olan “hayır” kelimesi Allah’ın emrettiği, razı olduğu, hoşnut olduğu fiilleri içine alan bir kavramdır. İslâm tarihinde “hayır” kelimesi karşıtı olan “şer” kelimesiyle birlikte sıkça tartışma konularına konu olan kavramlardandır. Din ıstılahında ise bu kavramlar her türlü “hayır” ifade etmek için ma’rûf ile her türlü şerri ifade etmek için ise münker kavramı ile ifade edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “hayır” kavramı türevleriyle birlikte 190 yerde geçmekte olup “hayr” kavramı 176 yerde, çoğulu olan “ahyâr” kavramı 2 yerde, “haseneler” anlamındaki “hayrât” kavramı 10 yerde, “hiyera” şeklinde ise 2 yerde zikredilmektedir. Bu kavramın kullanımlarını iki bölümde ele almak gerekirse mal, servet, bolluk gibi maddi değer ve imkânları ifade edilirken diğer yandan da mânevi nimet kabilinden olan şeyler içinde bu kavram uygun görülmüştür.⁶⁸ İlk kullanımda “mal” ile eş anlamlı olarak “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye (hayr) mal bırakıyorsa...” âyeti örnek verilebilir.⁶⁹ Yine “O, aşırı derecede (hayr) mal sevgisine kapılmıştır” âyetinde de “hayr”, mal anlamında tefsir edilmiştir.⁷⁰

“Sana ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: “Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır olarak ne yaparsanız muhakkak ki Allah onu bilir” âyetinde hayır maddi imkânlar için mal, servet ve bolluk anlamında daha genel olarak her türlü maddi ve manevi nimetler için kullanılmıştır.⁷¹ Yine “hayır” kavramı “refah, bolluk, zenginlik, genişlik” gibi manaları karşılayacak şekilde de âyetlerde geçmektedir.⁷² Ayrıca sadece helalinden kazanılarak sahip olunan bir mal olarak nitelendirilmeyip infak edilen, elden çıkarılan varlıklar da “hayr” kavramı ile isimlendirilmektedir.⁷³

Kur’ân-ı Kerîm, “sâlih amel” gibi “hasene” gibi “birr” gibi kavramlara yakın anlamlarda olmak üzere her türlü iyi tutum ve davranışların ahlâkî değerini ifade etmek için de “hayr” kavramını kullanmakta; genellikle insana, ahirette fayda verecek tüm iyi işlerin hayır olarak zikredilmesi-

61 Bakara, 2/216; Al-i İmran, 3/180; Yunus, 10/11.

62 Bakara, 2/61; İbnu’l-Cevzi, Vücuuh ve Nezair, 45-46.

63 Al-i mran, 3/3; Araf, 7/188.

64 Kasas, 28/84.

65 En’am 6/17, Yunus 10/107.

66 Hac, 22/11.

67 Al-i İmran, 3/178.

68 Mustafa Çağrıcı, “Hayır”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 43.

69 Bakara 2/180.

70 Âdiyât 100/8.

71 Bakara 2/215; Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş, Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/335-338.

72 En’am 6/17; Enbiyâ 21/35; Me’âric, 70/21.

73 Havva Yıldırım, Kur’ânda “Hüsün” Kavramı, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 163.

ne olanak sağlamaktadır. Hadislerde de Kur’ân’daki anlamlarıyla “hayır ve şer” kavramı kullanılmıştır.⁷⁴

Maddi yönden ziyade manevi yönden nimet kabul edilen daha soyut konularda “hayır” kavramını nitelendirdiği fark edilmekte Allah’ın kullarına özel nime-ti olan vahiy yahut Kur’ân, İslam, namaz gibi kavramlarla da tefsir edildiği bilinmektedir.⁷⁵

Dünyevi işler veya dünya hayatı içindeki mutluluğu, konforu ve saadeti de “hayır” olarak nitelemek mümkündür. Araştırmanın ana konusunu oluşturan Fussilet Sûresi’nin 49. âyetinde “İnsan, iyi şeyleri istemekten usanmaz...” ifadesinde de “iyi” şeklinde anlam verilen metindeki “hayır” kelimesi, dünya hayatındaki zenginlik, refah, sağlık, itibar, makam, mevki, güç gibi dünyevi imkân ve menfaatleri ifade etmektedir. Bu bağlamda Allah’ın dünyadaki mutluluk ve hüznü mü’min ve kâfirleri birbirinden ayırt etmede aracı kılması-na örnek olarak “...Denemek için sizi kötü ve iyi (hayr) durumlarla imtihan ederiz...” âyeti gösterilebilir.⁷⁶

“Hayır sevgisi” şeklinde tabir edilen Hz. Süleyman’ın cins atlara olan sevdası, davranış-ların da “hayır” kavramının kapsamına girdiğini göstermektedir. “...Ben malı (atları), Rabb’i-mi hatırlattığı için sevdim...” âyetini de Taberî, “Araplar, ata hayır derler, malı da aynı şekilde “ha-yır” olarak adlandırır” demektedir.⁷⁷ Böylece “hayır” kavramının estetik açıdan değerleri ifade ettiğini hem davranış hem de fiziksel güzelliği belirtmek için kullanıldığını söylemek de mümkündür.

3. FUSSİLET SÛRESİ 34. ve 49. ÂYETLER BAĞLAMINDA “İYİLİK” VE “HAYIR” KAVRAM-LARININ ANLAŞILMASI

Fussilet Sûresi’nin 34. ve 49. âyeti nezdinde Mekke devrinin sonlarına doğru gerçekleşen mi’rac hadi-sesinden sonraki atmosferi iyi tasavvur etmek âyette ki kavramların doğru anlaşılmasına olanak sağlayacaktır. İslâm’ın düşmanları Hz. Muhammed’in (s.a.v.) davetini engellemek adına Müslümanlara karşı her türlü şiddeti uygulamış insanî, ahlakî ve vicdanî tüm sınırları ihlal etmişlerdir. Allah’ın davetini tebliğ etmenin tüm yollarının kapatıldığı böylesi zor ve müşkil bir durumda öğüt ve tavsiye niteliğinde olan 34. âyet Hz. Peygamber’e (s.a.v.) çözüm yolu olarak sunulmuştur.

Mukâtil b. Süleyman, 34. âyet için Ebû Cehil’in Hz. Peygamber’e (s.a.v.) çektiği eziyetler sonrasında Nebî’nin onu görmekten buğuz ettiği ve hoşlanmadığı üzerine bu sözlerin emredildiğini belirtmektedir. Mukâtil, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kötülüğü en güzel olan ile defetmesinin istenmekte olduğunu açıklamıştır.⁷⁸ Arasında düşmanlık olan Ebû Cehil’in dost olabilme ihtimali ve soyu aracılığıyla Peygambere karşı şefkatli bir koruyucu olabilmesi dahi göz ardı edilmeyerek Yüce Allah tarafından Peygamberden affedip bağışlanması istenmiş ve emredilmiştir. Yani Ebû Cehil kadar azılı bir düşmandan dahi umut kesilmemiştir.

Mukâtil 49. âyette ise insandan kastın “kâfir” olduğunu ifade etmektedir. Bu âyette geçen usanmazla

74 Hadislerde geçen hayır kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Hasan Ocak, “Hadislerde Geçen Hayır ve Şer Kavramlarının İslâm Düşüncesindeki Yansımaları”, “Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi” (2016), Sayı 8, 99 – 121.

75 Bakara 2/105; Âl-i İmrân 3/ 104; Nahl 16/30.

76 Enbiyâ 21/ 35.

77 Sâd, 38/32.

78 Mukâtil, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, 3/743.

anlatılmak istenenin ise insanın kendisi için “hayır ve afiyet dileyip durmaktan bıkmaması” olduğunu ifade etmektedir. Şerden maksat “bela ve sıkıntının” insan nefsine dokunması esnasında rahmetten, hayırdan iyilikten yana ümitsizliğe kapılması şeklinde açıklamıştır.⁷⁹ Bu âyette inancını çıkara bağlayan insan fitratının psikolojik tahlilleri yapılmakta ve insan fitratının analizi aktarılmaktadır. Davetin tamamen Allah’a has kılınmasının zikredildiği ve Allah’ın davetçisinin açıkça, fasıl fasıl anlatmaktan başka bir şey yapmadığı toplumda davetçiye itirazın davete zeval vermediğinin ifade edildiği Fussilet Sûresi âyetleri, insana dair analizleri pek büyük bir incelikte yapmaktadır.

Kutub davetçi ve davet düzlemini 34. âyetle ifade etmiştir. Davetçi Allah’tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmekle zorunlu kılınmış ancak baskı ve zorlamayla kabul ettirmekle değil. Davetçinin sözleri herhangi bir itirazla, inkârla, nankörlükle, terbiyesizlikle yahut inatlaşma ile karşılaştığında bu daveti ya da davetçiyi etkilememektedir. Bunun yanı sıra bu itirazlar ve inkârlar da davetçinin hiçbir sorumluluğu yoktur.⁸⁰ Çünkü davetçi, insanlığa iyilik sunmakta olduğundan yüce bir makamdadır ve şahsına yapılan kötülüğe kötülükle karşılık vermemektedir. Konu olan âyette de belirtildiği üzere iyiliğin etkisi ile kötülüğün hiçbir zaman bir değildir. Kötülüğün emareleri ve değerleri hiçbir şart ve koşulda iyiliğin neticeleri ve değerleri ile denk olamaz, olamayacaktır da. Sosyolojik açıdan bakıldığında da toplumlar her dönemde kötülüğün çoğalması ve yaygınlaşması ile değil huzurun ve mutluluğun yayılması ile kendilerini geliştirmişlerdir.

İnsanların kötülüklerine karşı nasıl davranılması gerektiğini öğütleyen Fussilet Sûresi 34. âyette şerden hayır damıtmanın tasviri yapılmıştır. Nefsin isteklerine karşı iradeli bir tavır takınmak, serkeş ruhları uysallaştırmakta ve yatıştırmaktadır. İnsan kendisine yapılan kötü davranışlara hoşgörülü bir tutum sergilediği ve sabır gösterdiği takdirde yaratıcısının tavsiyesine uymuş olmaktadır.

Bir durum ise lütfâ ve nimete müstahak olmuştur. Allah’a iman neticesinde kötülüğü en güzel iyilikle karşılaması kendisinin bir dost kazanması ihsanı ile taçlandırılmıştır. Çünkü güzel bir konuşma ve yumuşak sözlerin kontrolünü kaybetmiş kızgın bir kişinin dahi tebessümüne sebebiyet verebilir. Böylece kızgınlığını sakinlikle, kötülüğünü şefkatle tebdil edebilir.

Kutub, kötülüğe hoşgörünün yalnızca kişinin şahsına yönelik olduğu durumlarda geçerli olduğunu ifade etmekte inanç sistemine yönelik saldırılarda hoşgörülü ve iyilikle davranılmaması gerektiğini kaydetmiştir. Mü’minleri inançlarından döndürme hususunda yapılan tüm baskı ve zorbalıklara sonuna kadar dirençli davranılmasının icab ettiğini belirtmektedir. Ancak şahsi durumlarda nefret, kin, öfke gibi dürtülerin karşılığını hoşgörü ile dengeleyebilme derecesinin yalnızca inanca bağlı büyük kalp sahibi kimselerin gerçekleştirebileceğini ifade etmiştir. Bu herkesin ulaşamayacağını üstün bir derecedir.⁸¹

Fussilet Sûresi 49. âyet için dikkat çeken husus ise insanın nefsi için tekrar tekrar iyiliği istemekten bıkmamasına karşılık zararın yalnızca dokunması ile tüm dünyayı sırtında taşıyan bir kişiliğe bürünmesi ve ümitsizliğe düşmesidir.

79 Mukâtil, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, 3/748.

80 Seyyid Kutub, Fî Zilâli’l-Kur’ân, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1967), 7/241.

81 Kutub, Fî Zilâli’l-Kur’ân, 7/241.

Seyyid Kutub, beşerin elini eteğini her şeyden çeken bir hale bürünmesini 49. âyetle sosyolojik açıdan değerlendirilerek aktarmıştır.⁸² İnsan iyilik istemekten bıkmaz ve her yanı lütuf ve nimetle dolu olsa da tekrar tekrar ister. Sadece kendisi için iyilik istemekten ziyade bir de bu isteme keyfiyetinden de hiç bıkmaz. Kendisine maddi manevi bir zarar/şer degecek, dokunacak olsa sanki imtihana tabi tutulmayacağı kesinmiş gibi tüm ümidini yitirir. Böylece Allah'ın rahmetinden umut etmeyi bırakır ve bekleme direncini kaybeder. Sabrettikçe saadete ulaşacağı sebeplerden dahi elini çeker karamsarlık batağında debelenip durur. İşte sıkıntısı git gide artan insanın yaratıcısı ile olan ilişkisi ve Rabb'ine olan güveni zayıf ise bu durumları yaşaması kaçınılmazdır.⁸³

İnsan fitratı incelendiğinde doğası gereği iyilik ve hayra düşkündür. Ruhen ve bedenen iyiliğe muhtaçlığı da zarardan kaçınan bir kişiliğe sahip olmasına yol açmaktadır. Ancak fitraten bu özellikleri normal karşılanabilirken başına gelebilecek bir azap endişesi taşımaması ve bu azaptan ötürü davranışlarına, sözlerine, fiillerine çeki düzen vermemesi olağan ve normal karşılanmamaktadır. Çünkü Allah'ın yol göstericiliği ve emirleri karşısında dosdoğru hareket etmeyen insan zaten fitratına da ters hareket etmiş olacaktır.

İnsanın iyi halleri istemesinin anlatıldığı 49. âyet bazında bir tablo tasvir edilecek olursa, ruhu değişken insanın iyiliğe düşkünlüğü, bollukla gururlanıp dara düşünce hemen feryat figan ortalığı birbirine katması, şerrin kendisi için olanaksız oluşu, sabırsızlığı, karamsarlığı, gerçek anlamda sergilediği nankörlük ve zayıflığı sergilenmiştir.⁸⁴

Fahreddîn Râzi (ö. 606/1210), iyilikle kötülük mukayesesinin yapıldığı Fussilet Sûresi 34. âyeti, sûrenin baş tarafında yer alan 5. âyetle ilişkilendirerek ilk etapta müşrik zihniyetin alt yapısını anlamayı hedeflemiştir.⁸⁵ Müşrikler eski dinlerinde ısrar etmekte Hz. Muhammed'in (s.a.v.) delillerini inkârla yok etmeye çalışmaktadırlar. Sûrenin her âyeti birbirini açıklar nitelikte olduğundan 34. âyeti de tek başına anlamlandırmak güç olmaktadır. Sûrede bulunan 26. âyette de müşriklerin Kur'ân'ın dinlenilmemesi yönünde sergiledikleri yaygaralar üzerine Yüce Allah sûrenin devam eden âyetlerinde dostuna samimi telkin ve tavsiyelerde bulunmuştur.⁸⁶

Fahreddîn Râzi, 34. âyette geçen hasene/iyilikden kastın Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hak olan dine davet etmesi, kâfirlerin cehaletlerine olan sabrı, fitratında olan intikam duygusunu körelterek intikam almayı düşünmemesi olduğunu bildirmektedir. Hasenenin karşıtı olan "seyyie" ile de müşriklerin "“Dediler ki: ‘Bizi çağırdığın şeylere karşı kalplerimiz kapalıdır, kulaklarımızda da bir ağırlık var; seninle bizim aramızda bir perde bulunmaktadır. Sen yapacağını yap, biz de yapıyoruz!’”⁸⁷ sözleri ile "Bu Kur'ân-ı dinlemeyin..."⁸⁸ şeklindeki boşluk ve manasızlık ifadeleri kastedilmektedir. Böylece Yüce Allah, Peygamberinin davranışlarını güzellemede inkârcı kimselerin boş sözlerini de kötülemektedir. Hz. Muhammed'e (s.a.v.) "en güzel ile karşılık ver"

82 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/250-251.

83 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/250-251.

84 Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 7/250-251.

85 Fussilet 41/5: "Dediler ki: 'Bizi çağırdığın şeylere karşı kalplerimiz kapalıdır, kulaklarımızda da bir ağırlık var; seninle bizim aramızda bir perde bulunmaktadır. Sen yapacağını yap, biz de yapıyoruz!'"

86 Fahrüddîn Er-Râzi, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l-Ğayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013), 19/390-391.

87 Fussilet 41/5.

88 Fussilet 41/26.

ibaresiyle inançsızların cehâletlerini en güzel yol ile geçiştirmesi öğütlenmiştir. Hz. Muhammed’in (s.a.v.), inananların beyinleri yokmuşçasına yapmış olduğu davranışlara öfke ile zarar ile mukabelede bulunmaması takdirde onların kötü huylarından ve fiillerinden utanıp verdikleri eziyeti sona erdirebilecekleri ifade edilmiştir.⁸⁹

İnsanın ümitsizliğe ve karamsarlığa kendi kendini sürüklemesi meselesini balıkçıl kuşuna benzeten Râzi, 49. âyet için şöyle demektedir: “Bu tıpkı bir kırillâ kuşu gibidir, eğer denizde bir hayr (av) görürse alçalıp iner, eğer bir kötülük görürse kaçıverir.” İnsan maksatlarına ulaştığında asla yerinde durmak istemez ve hep olduğu noktadan daha yüksek bir noktada olmak istemekte ancak işi ters gidip de nimetlerden mahrum olmaya başladığında ümitsizliğe kapılmaktadır. Buradan çıkarılacak sonuç da insanın sonsuz ümidinden genel bir yeise geçmesi ve böylece insan sıfatının ve halinin sürekli değişmesi söz konusudur.⁹⁰

İnsanın iyilik ve hayrı istemesinin yanı sıra kendisine dokunan kötülük ifadesi için naklî delil kapsamında “Allah tarafından gelen hastalık, diğer acılar ve felaketler” isimlendirmesi yapan Fahreddîn Râzi, Mu’tezile’nin Allah’ın hikmetli fiilleriyle şerrin bağlantılı olmadığı hususundaki iddiasını geçersiz kılacak bir istidlalde bulunmuştur. Mu’tezile bilginlerinin Allah’ın tüm fiillerinin hikmetli oluşunu esas alarak Allah’tan gelecek hiçbir fiilin şer olarak değerlendirilemeyeceği görüşünü savunmaları Râzi’nin eleştirmesine neden olmuştur. Allah’ın şerri yaratması düzleminde düşünüldüğünde yaratıcının da şerle vasıflanması Allah hakkında yanlış tasavvura neden olacağından Mu’tezile’ye göre bu doğru değildir. Râzi aklî delili de işin içine katarak fiillerin şer olarak açıklanması ve anlaşılmasının insana mahsus olduğunu belirtmiştir. Şerrin insanın görüş açısı ile var olduğuna, insana isabet eden acı verici unsurların şer olarak adlandırıldığına vurgu yapmıştır. Bu doğrultuda tüm yaratılanların şerrinden Allah’a sığınılması bağlamındaki hadislerin de aynı düzlemde anlaşılması gerektiğini savunmuştur.⁹¹

Mevdûdî (ö. 1979) iyilik-hasene ile kötülüğün birbirine denk olmadığını insan fitratı üzerinde anlatmıştır. İnsan yaratılışı gereği kötülüğü sevmez ve nefret eder; hayırlara, güzelliklere ve hasen davranışlara muhtaçtır. Böylece kişinin kötülük yapması fitratına ters bir durumdur. Aynı zamanda Mekke toplumunda inkârcı kimselerin psikolojik alt yapıları incelendiğinde yapmış oldukları eziyetler ve fenalıklar iyi insanlar için çok zor ve çekilmez bir hal aldığına kendilerini zayıf hissetmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Ancak kötülüğün yapısı itibariyle çökmeye mahkûm oluşu adeta mum gibi eriyip sönmesi düşünüldüğünde iyi insanın kötülükten daha güçlü olabileceği vurgulanmıştır.⁹²

Kötülüğü yapanlar gibi bu zulüm davranışlarına hizmet edenler de haksız ve yanlış davranış sergilediklerinin farkındadırlar. Bu bilince sahip olmalarına rağmen çıkarları söz konusu olduğu için inatlarına ısrarla devam etmektedirler. Günümüz toplumuna bakıldığında da inkârcı insanın tipik menfaatçi yapısının her dönem ve koşulda aynı kaldığı görülmekte iyilik ve hayrın aynı İslamiyet gibi mutlaka galip geleceği anlaşılmaktadır.

89 Râzi, Tefsir-i Kebîr Mefâtihi’l-Ğayb, 19/390-391.

90 Râzi, Tefsir-i Kebîr Mefâtihi’l-Ğayb, 19/405-406.

91 Mustafa Murat Batman, Mâturîdî ve Râzi Tefsirlerinde Mu’tezile Eleştirilerinin Mukayesesi, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 156-157.

92 Ebu’l-Alâ Mevdûdî, Tefhimu’l-Kur’ân, tsh. Cemil Çiftçi ve Ahmet Akçakaya, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 5/193-194.

Kötülüğe iyilikle hatta ondan da daha fazlasıyla karşılık verilmesi meselesinin söz konusu olduğu 34. âyette kötülüğün karşısında çaresiz kalıp iyilik yapmaktan ziyade o kötülüğü yapma imkânı ve fırsatı bulunduğu halde iyilik yapılması üstün bir fazilet olarak nitelendirilmektedir. Böylece karşıdaki küstah ve hadsiz kimseler dahi yumuşayıp utanabilir. Her ne kadar iyilik karşısında tüm küstah insanların yumuşaması beklense de bu genel bir kaide değildir. Çünkü dünya hayatında kötülük söz konusu olduğunda şeytanla yarışabilecek potansiyelde öyle insanlar vardır ki insan ne kadar iyi sözler sarfederse sarfetsin iyi hareket ederse etsin bir akrep gibi sokmaktan vazgeçmezler. Ancak yine de bu tür küstah tavırda olan habis insanları istisna kabul ederek hiçbir kötülüğün iyiliğin karşısında direnemeyeceğini fark etmek gerekmektedir.⁹³

Kur'ân'ı Kerîm âyetlerine bakıldığında ümitsizliği ele alan ayetlerde genellikle inkârcıların ruh halinden bahsedildiği fark edilmektedir.⁹⁴ Fussilet Sûresi 49. âyette de ümitsizliğin, karamsarlığın ve Allah'ın rahmetinden ümitvar olmamanın kâfirlerin bir özelliği olarak açıklandığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'ân'da bu konuyla ilgili ayetlerde ümitsizliğin suçluluk duygusuyla olan bağlantısına da yer verilmektedir. İnkârcıların bu durumuna karşı Yüce Allah, ümitsizliklerini dönüştürmelerini istemekte ve dönüştürmenin yolunun da kendisinin her şeye güç yetirir olduğuna inanmaktan geçtiğini zikretmiştir.⁹⁵ Fussilet Sûresi 49. âyette iyi diye meal verilen “hayır” kavramı ile insanın menfaatine, yararına olan mal ve vücut sağlığı gibi nimetleri istemekten hiç usanmadığı belirtilmiş fakat canına veya malına bir zarar dokunduğunda Allah'tan ümidini keserek Kur'ân'da hoş karşılanmayan bir duruma düştüğü ifade edilmiştir.

Kur'ân'ın pek çok âyetinde iyilik ve hayır kavramları kullanılmaktadır. Fussilet Sûresi 34. ve 49. âyetlerinde de bu kavramlar geçmekte bağlamına uygun bir şekilde dile getirilmektedir. Fussilet Sûresi 34. âyette “Hasene/iyilik” kavramı, “şer” bir amele karşı insanın hayırda sebat etmesinde ki nihayetin hayra dönmesi şeklinde ifade edilmiştir. Zemahşerî (ö.538/1144), kötülüğün en güzel bir şekilde bertaraf edilmesini, “Herhangi bir durumda sana kötülük etmek istendiğinde o kişiyi affetmen büyük bir iyilik olarak kabul edilse de asıl iyi olan, o kişinin sana yaptığı kötülüğe karşı iyilikle karşılık vermektir. Eğer bu kişi böyle bir tutum sergilerse amansız düşman için sıcak bir dost olmuş olur.” sözleriyle ifade etmektedir.⁹⁶

“Hayır” kavramı ise halkın mutlaka rağbet ve muhabbet eylediği nesne, akıl, ilim ve mal gibi maksada uyarak cemal olan manalara gelmektedir.⁹⁷ Genel olarak “hayr” kelimesi dünya ve ahiret hayırlarını içine almaktadır ancak Fussilet Sûresi 49. Âyette “مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ” ifadesiyle belâğî olarak daha çok dünyayı talep etmek kastedilmektedir. Çünkü bu âyette eğer dünyadaki hayır murad edilseydi insan kendisine şer/kötülük dokunduğunda üzülmeyen yalnızca sabrederek karşılığını umardı. “Dua” sözcüğünün anlamları arasında “ibadet te olduğundan sanki dünya ve dünyada bulunan hayırlar inanmayan kişinin adeta bir ilâhı ve putu olmuştur. Böylece bu

93 Mevdûdî, Tefhimu'l-Kur'ân, 5/193-194.

94 Yûsuf, 12/87; İsrâ, 17/83; Ankebût, 29/23; Fussilet, 41/49; Mümtahine, 60/13.

95 Abdurrahman Kasapoğlu, Kur'ân'da İman ve İnkâr Psikolojisi, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 390.

96 Erhan Yakut, Kur'ân Ayetleri Işığında Hayır ve Şer, 73.

97 Huriye Kılıç, Kur'ân'da İnsanın Hayır ve Şerle İmtihanı, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 17.

âyette ki “hayır” kavramı “Hevâ ve hevesini tanrı edinen...” şeklinde dile getirilen mananın bir misali olmuştur.⁹⁸

SONUÇ

Allah Teâlâ, insanı en güzel sûrette yaratmış, kâinatı onun emrine sunmuş, iyiliği ve doğruluğu peygamberleri aracılığıyla öğretmiş, hayır ve şerrin farkını âyetleriyle ortaya koymuştur. İmân, tevhid, tâât, ibâdet, ihlâs gibi meziyetleri insanlığa zînet kılarak şirk, küfür, nankörlük, musibet ve fesattan sakındırmıştır. İnanmayanlar ile inanan salih kimselerin ahirette başlarına gelecekler zikredilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’in kırkbirinci sırasında yer alan ve Mekki sûrelerden olan Fussilet Sûresi itikadî, ahlâkî, amelî ve eskatolojik konuları bünyesinde barındırması yönüyle iman ve küfür ehlinin pek çok yönüne değinmiştir. “Hasene” ve “Hayır” kavramının dikkat çektiği 34. ve 49. âyetler de Mekke atmosferinde anlaşılması gereken inkârcı insan profili hakkında çözümleyici bilgiler sunmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de “iyilik” ve “hayır” kavramları türevleriyle birlikte sıkça kullanılan kavramlardır. Kur’ân da iyilik, “ihsân”, “hüsün”, “hasene” gibi benzer kavramlarla açıklanmaktadır. İyilik olarak tercüme edilen “hasene” kavramı “hüsün” kökünden gelerek insanın var olmasıyla anlam kazanmıştır. “Hüsün” hem göze hoş gelen, hem akıl hem de nefsi yönden zevk alınan estetik güzelliği ifade etmekle birlikte güzel olarak tabir edilen maddi nesnelere daha çok manevi güzelliği belirtmek için kullanılmaktadır. Zaman içerisinde estetik değerler değişkenlik gösterse de güzelliğe duyulan ilgi değişmemiş, güzellik veya iyilik kavramı çeşitli tanımlar altında varlığını sürdürmüştür. Üstün olmak, iyi olmak anlamındaki “hayır” kökünden gelen “hayır” kavramı ise Kur’ân kontekstinde “iyilik”, “servet”, “mal”, “iyi davranış”, “vahiy” gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Başvurulan müfessirlerin yorumlarından hareketle “iyilik” ve “hayır” kavramları insanın ruhsal yapısı göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır sonucu çıkmaktadır. Kötülüğe iyilikle mukabelede bulunmanın ilk etapta mantığa ters gelse dahi kişinin davası uğruna nefsinin isteklerine kör ve sağır kalmasının gerekliliği ifade edilmiştir. Kişisel meselelerde düşmana dahi iyilikle yaklaşmak ve insanın hayır istemekten hiç bıkmayışı aynı zamanda ahlâk psikolojisi ve toplumsal barışı da bünyesinde barındırmaktadır. Böylece Kur’ân-ı Kerîm Fussilet Sûresi’nin 34. ve 49. âyetleri ile insanlığın topluma zarar vermeden, yara açmadan kendini tedavi edebileceğine yönelik hem teşvik edici hem de sakındırıcı üslubu ile dikkat çekmiştir. Fussilet Sûresi’nin 34. ve 49. âyetlerinde yer alan “iyilik” ve “hayır” kavramını müfessirler aynı doğrultuda yorumlamış konuya beşerin fiziksel ve ruhsal dünyasını göz önünde bulundurarak yaklaşmışlardır. Davetçinin tebliğinde ona çözüm sunan âyetler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İnsanlığın toplumsal yaşamında mihenk taşı olan bu kavramlar karşıtlarıyla ele alındıklarında daha açıklayıcı yorumları da beraberinde getirmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Âsım Efendî, Ebû'l-Kemal Ahmed. el-Ûkyânûsu'l-Besît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, 5 Cilt. İstanbul: Âsitâne, 1304.
- Batman, Mustafa Murat. Mâturîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Mukayesesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Cevheri, Ebu Nasr İsmail b.Hammad el-Farabi, es-Sıhah Tacu'l-Luga ve Sıhahı'l-Arabiyye. Beyrut, Daru'l-Fikr, 1998.
- Çağrı, Mustafa "Hasene", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 46 Cilt. 16/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa "Hayır", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 46 Cilt. 17/43-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çalışkan, İsmail. Kur'ân'da Din Kavramı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Çankı, Namık. Büyük Felsefe Lügati, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.
- Çetiner, Bedrettin. Fâtiha'dan Nâs'a Esbab-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri, 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2019.
- Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. Hâ-Mîm Sûreleri Belâğî Tefsîri-2 Fussilet Sûresi, çev.Fatma Serap Karamollaoğlu. 1. Basım, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- el-Alusi, Allame Ebi'l-Fazl Şihabüddin Es-Seyyid Mahmud, Ruhü'l-Meani Fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve Sebi'l-Mesani, 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. es-Sıhâh Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhü'l-'Arabiyye, 6 Cilt. tah. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyin, 1979.
- el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, et-Ta'rifât, tah. Muhammed Abdurrahman. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1424/ 2003.
- el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, el-Tarîfat – Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, 1997.
- el-Fîrûzâbâdî, Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifu'l-Kitâbu'l-Azîz, 6 Cilt. Mektebetü'l-'İlmiyye, Beyrût, ts.
- el-İsfahani, Ragıp, el-Müfredat fi Garibu'l-Kur'an. Beyrut: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, 1970.
- er-Razi, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Mefatihü'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebîr, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1934-62.
- ez-Zâvî, et-Tâhir Ahmed. Tertîbu'l-Kâmûs el-Muhît alâ Tarîkati'l-Misbâhi'l-Münîr ve Esâsi'l-Belâğa. 4 Cilt. 2 Basım. y.y.: 'Ise'l-Bâbi'l-Halebî, 1971.
- ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtazâ. Tâcu'l-'Arûs, 10 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1306h.
- ez-Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer el-Havarizmî. Esâsü'l-Belâğa. 2 Cilt. 2. Basım. y.y.: Matbaatü Dâru'l-Kütüb, 1972.

- Firuzabadi, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. Kamus tercümesi, çev. Mütercim Asım Efendi. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304.
- Hasan Ocak, “Hadislerde Geçen Hayır ve Şer Kavramlarının İslâm Düşüncesindeki Yansımaları”, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2016), Sayı 8, 99 – 121.
- Işık, Emin “Fussilet Sûresi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-'Arab. Beyrût: Dâru's-Sadr, ts.
- İbnu'l-Cevzi, Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman, Nüzhetü'l-A'yunu'n Nevazir fi İlmi'l-Vucuh ve'n-Nezair, Müessesetü'r-Risale, 1984.
- İbnu'l-Cevzi, Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman, Tezkiretü'l-Erib Fi Tefsiru'l-Garib. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1986.
- İbnu'l-Cevzi, Cemaleddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman. Nüzhetü'l-A'yunu'n-Nevazir fi İlmi'l-Vucuh ve'n-Nezair, b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1984.
- İzutsu, Toshihiko. Kur'ân'da Allah ve İnsan, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2018.
- İzutsu, Toshihiko. Kur'an'da Dini Ve Ahlaki Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz, 2.basım. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Karaman, Hayreddin - Çağrıcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, Kur'ân'da İman ve İnkâr Psikolojisi. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kılıç, Huriye. Kur'ân'da İnsanın Hayır ve Şerle İmtihanı. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kurtubi, Muhammed bin Ahmed el-Ensari, el-Camiu'l-Ahkamu'l-Kur'an. Daru'l-Alemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru. İstanbul: Huzur Yayınevi, 23 Cilt, 2013.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. Tefhimu'l-Kur'ân, tsh. Cemil Çiftçi ve Ahmet Akçakaya, çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Darü'l İhyâü't-Türâsi'l Arabî, 5 Cilt, 1423/2002.
- Mutçalı, Serdar. Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Ragıp el-İsfehanî, el-Müfredat- Kur'an Kavramları Sözlüğü, Çıra Yayınları, İstanbul, 2012.
- Râzi, Fahrüddîn. Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l-Ğayb, çev. Suat Yıldırım, Seyyid Kutub, Fî Zilâli'l-Kur'ân, 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1967.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân. 26 Cilt. 1.basım. Riyad: Daru Alemler-Kütüb, 2003.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi İlyas, Kelam Terimleri Sözlüğü, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.

Tophan, Tuba. Kur'ân'da Hasene Kavramı. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Ünal, Ali. Kur'an'da Temel Kavramlar, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2008.

Yakut, Erhan Kur'ân Ayetleri Işığında Hayır ve Şer. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Yeğın, Abdullah Osmanlıca-Türkçe Yeni Lugat. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1991.

Yıldırım, Havva. Kur'ân'da "Hüsın" Kavramı. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 4 Sayı/Num: 1
Haziran / June 2024
ISSN 2792-0194

Juynboll ve Müşterek Ravi Teorisi Juynboll And The Common Ravi Theory

Doktora Öğrencisi İbrahim URGANCI

Kastamonu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

İbrahim_urganci@hotmail.com / ORCID: 0000-0002-2498-9672

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 04.05.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran / June

Volume/ Cilt: 4 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 45 - 57

Öz

Oryantalistik çalışmaların kendine has doğasında tenkit vardır. Bu, İslamî ilimlerden biri olarak hadis ilmi sözkonusu olduğunda gerek sened ve gerekse metin için konu edilebilir. Özellikle hadis alanındaki araştırmalarıyla bilinen oryantalistlerin rivayetlerin tarihi olmadığı yönündeki iddiaları, takip eden dönemde Joseph Schacht'ın (ö. 1969) müşterek râvi teorisi ile daha ileri bir aşama kat etmiştir. Bu çalışmada Schacht'ın, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eseri üzerinden konunun incelenmesi ve muhatap olduğu haklı ilmî tenkitlerin değerlendirilmesi yapılacaktır. Schacht'ın ihdas ettiği müşterek ravi tanımı ele alınacak, Juynboll'ın teoriyi uygulaması konu edilecektir. Çalışma klasik İslamî paradigma tarafından tenkit edildiği başlıklarla sınırlı olup konunun ana hatlarıyla ilgili ilmî tartışmalar öne çıkarılacaktır. Mevzû rivayetlerin serüveni hakkında bilgi vermek gibi bir fayda barındırmakla birlikte bu tür iddialar, ispat edilmediği ve sahih kabul edilen rivayetler üzerinden işletilmediği takdirde genellemeci ve önyargılı bir yaklaşım olarak nitelenmiştir. Ayrıca müşterek râvi teorisi kapsamlı bir tahlil ve mukayese yöntemi yoluyla geliştirilmeye, müspet bir işlev üstlenmeye uygun bir kavram olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Oryantalist, isnad, metin, analiz, Schacht, Juynboll

Abstract

Criticism is inherent in the very nature of Orientalist studies. In the case of hadith, as one of the Islamic sciences, this can be applied to both the text and the authenticity of the hadith narrations. The claims of Orientalists, especially those known for their researches in the field of hadith, that the narrations were not historical, took a further step in the following period with Joseph Schacht's (d. 1969) common râvi theory. In this study, Schacht's *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* will be analyzed and the justified scholarly criticisms he was subjected to will be evaluated. Schacht's definition of the muqta-rek ravi will be discussed, and Juynboll's application of the theory will be discussed. The study will be limited to the topics criticized by the classical Islamic paradigm, and the scholarly debates on the main lines of the subject will be emphasized. Although it has the benefit of providing information about the adventure of mawdû narrations, such claims are characterized as a generalizing and prejudiced approach unless they are proven and operated on the basis of narrations that are accepted as authentic. In addition, it is concluded that the common râwī theory is a concept suitable to be developed through a comprehensive analysis and comparison method and to assume a positive function.

Keywords: Orientalist, attribution, text, analysis, Schacht, Juynboll

GİRİŞ

Ignaz Goldziher (ö. 1921), Joseph Schacht (ö. 1969) ve Juynboll (ö. 2010), oryantalistik hadis çalışmalarında öne çıkan isimlerdir. Adı geçen oryantalistlerin sırasıyla metin-bağlam ve isnad analizi ekseninde yaptığı çalışmalarla hadis ilminin güvenilir olmadığına dair iddiaları Batı’da takip ve tenkit edilmiştir. Konunun usul açısından İslâmî paradigmanın eleştirileriyle birlikte ele alınmasında fayda görülmüştür. Konu hakkında yapılan değerlendirmeler yanında bu çalışma, yöntem odaklı ve klasik İslâmî paradigma eksenli eleştirilerini öne çıkarmayı gaye edinmiştir. Özellikle isnad merkezli düşünceleriyle ön plana çıkan Schacht, ortaya koyduğu müşterek râvi teorisiyle, tek râvili tariki izleyen müşterek râvinin, isnadı uydurduğunu iddia etmiştir. Onun ana hatlarıyla ele aldığı teoriyi açıklayan ve detaylı bir şekilde tatbik eden kimse ise Juynboll olmuştur. Bu bağlamda teorinin anlaşılması ve genel anlamda değerlendirilmesi, bu teorinin oryantalistik hadis anlayışı içinde nasıl bir yer işgal ettiğini anlamak açısından yararlı olacaktır.

Çalışmamızda birinci bölümde, öncelikle teorinin mimarı Schacht’ın, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinin isnad konusunu ele aldığı *The Evidence of Isnads* adlı bölümünde ortaya koyduğu genel çerçeve özetlenmiştir. Aynı bölümde konuyu birinci dereceden ele alan M. Mustafa A’zami’nin tenkitlerine yer verilmiştir.

İkinci bölümde, teoriyi zenginleştiren ve uygulamalı bir şekilde ayrıntılı halde değerlendiren Juynboll’un düşünceleri konuyla ilgili tenkitlere de yer verilerek zikredilmiştir.

Sonuç bölümünde Juynboll’un uyguladığı müşterek râvi teorisiyle ilgili olumlu-olumsuz tenkitleri de dikkate alarak genel bir değerlendirme yapılmıştır.

1. SCHACHT’IN ORTAYA KOYDUĞU MÜŞTEREK RÂVİ TEORİSİ

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinin isnad konusunu ele aldığı *The Evidence of Isnads* adlı bölümünde¹, isnadları hadislerin en keyfi kısmı olarak niteleyerek, hadislerin tarihlendirilmesinde isnada dayalı hadis tenkit anlayışının geçersiz olduğunu savunmuştur. Ona göre isnad sistemi II. yüzyılın başlarında veya I. yüzyıl sonunda başlamıştır. Senetler sonraki dönemlerde düşüncelerini ilk dönem otoritelerine dayandırmak isteyen kimseler tarafından² kademe kademe uydurulmuştur. Senetler zamanla eksiklikleri giderilerek mükemmel hale getirilmiştir.³ Bundan dolayı isnad sistemi, hadisleri ancak II. yüzyıl âlimlerine kadar ulaştırabilir, sahabe ve Hz. Peygamber’e kadar uzanan senetler ise güvenilir değildir. Bu düşünceleri savunan Schacht, hadislerin ortaya çıktığı dönemin kendisine ait müşterek râvi teorisi (common link theory) ile tespit edilebileceğini iddia etmektedir.

Schacht’a göre müşterek râvi teorisi bir râvinin, sahte bir isnadla merfu ya da mevkuף olarak uydurduğu bir

1 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press 1975, s. 163-175.

2 Schacht, *The Origins*, s. 156.

3 Schacht, *The Origins*, s. 139.

hadisi birçok râviye rivayet etmesiyle rivayet zincirinde isnadların kendisinde birleştiği râvi haline gelmesidir.

Teoriye göre isnad sırasıyla şu kısımlardan oluşmaktadır: Tek râviden oluşan sahte kısmı, müşterek râvi ve bu müşterek râviden hadis alan gerçek râviler. Teori, müşterek râvinin uydurduğu hadisi geriye yansıtması, bu isnadın ek tariklerle desteklenmesi ve müşterek râvinin atlandığı farklı tariklerin varlığı şeklinde özetlenecek üç temel argümana dayanmaktadır. Buradan hareketle aynı anlama gelen ya da birbiriyle ilişki kurulabilecek farklı hadisler bizzat müşterek râvi tarafından ya da onun adını kullanan biri tarafından müşterek râvi zamanında tedavüle çıkarılmıştır. Böyle bir hadisin müşterek râvi öncesindeki kısmı uydurulmuş olmakla birlikte sonraki kısmı gerçektir ve hadisin ortaya çıktığı tarih hakkında güçlü bir delildir. Schacht, müşterek râvi durumunun farazî olmadığını, Müslüman âlimlerin de gözlemlediği halde bu unsurun önemini fark etmediklerini ve Tirmizî'nin garib olarak belirttiği hadislerin büyük çoğunluğunun buna örnek gösterilebileceğini iddia etmektedir.⁴

Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı çalışmasına reddiye niteliğinde kaleme aldığı *Studies in Early Hadith Literature* adlı doktora çalışmasında Muhammed Mustafa A'zami⁵, Schacht'ın iddialarına cevap vermiştir. Özellikle Schacht'ın yaptığı hataları ve yanlış tespitlerini delilleriyle ortaya koymuştur. Senedlerin gelişigüzel bir şekilde sık sık bir araya getirildiğini, öğretileri eski bir otoriteye yansıtılan grubun herhangi bir temsilcisinin rastgele seçilerek senede ilave edildiğini iddia eden Schacht'a göre sahih bir itikadın birkaç kişi tarafından rivâyet edilmesi ihtimalini ortadan kaldıracak diğer düşünceler vardır.⁶ A'zami, ispata muhtaç gördüğü bu iddialar sadedinde verilen örnekleri tek tek ele aldıktan sonra İslam dünyasının dört bir yanına yayılan âlimlerin ittifak ettikleri isnadların uydurulmuş olmasını imkânsız görmektedir. Ayrıca alternatif râvilerin varlığı gelenekçi görüşü sınırlamaktan ziyade onu kanıtlamaya elverişlidir.⁷

Oryantalist hadis anlayışı ve bu anlayışın eleştirisini konu edinen Ahmet Yücel, hadis literatürü içinde ciddi bir yere sahip ricâl/tabakât türü eserlerde cerh-ta'dil çalışmalarının kayıt altına alınmasının, İslam âlimlerinin yalan ve yalancılara karşı teyakkuz içinde bulduklarına dair bir delil teşkil ettiğini ifade etmektedir. Ona göre tüm isnadların uydurma olduğunu iddia etmek tutarsız bir iftiradan ibarettir. Zira uydurma ya da zayıf hadislerin ve bunların değeriyle ilgili tenkid çalışmalarının varlığı ortadadır. Eğer isnadlar uydurulmuş olsaydı tüm isnadların sahih olduğu iddia edilirdi. Kaldı ki râvilerin zabt ve adalet yönleriyle ilgili durumları kayıt altına alınmış ve mevzuat türü eserler telif edilmiştir.⁸

Schacht'ın isnadların keyfi olduğu ve umûmî belirsizliği yönündeki iddialarına karşılık olarak da verilen örnekleri tek tek ele alan A'zami, isnad ve hadislerde mevcut birtakım yanlışlar olsa bile, çok sayıda râvilerin samimiyet ve dürüstlüğünü yok saymaya ve hadis literatürünü terk etmeye yönlendirecek hiçbir delilin öne sü-

4 Schacht, *The Origins*, s. 171.

5 M. Mustafa A'zami, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, (çev. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, 287 s.

6 Schacht, *The Origins*, s. 163.

7 A'zami, *İslam Fıkhı*, s. 204-214.

8 Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, İFAV Yayınları, 2.baskı, İstanbul 2017, s. 74.

rülmediğini ifade etmektedir.⁹ İsnadların tadrîcî olarak geliştirildiğine dair iddiayı desteklemek için Schacht'ın kanıt olarak ileri sürdüğü altı örnekten dördünün başka hadis kaynaklarında tam isnadlarla kaydedildiğini ifade eden A'zami, İslam âlimlerinin şüpheli hadisleri bertaraf ettiklerini vurgulamaktadır.¹⁰

A'zami, ilave edilen râvilerin uydurma olduğuna dair iddialara karşılık olarak, Schacht'ın istidlalinin geçersiz olduğunu ve onun bu iddialarının, ilk âlimlerin isnad kullanma metotlarını anlayamadığından kaynaklandığını belirtmiştir. Babadan oğula geçen aile isnadlarının hepsinin uydurma olduğunu savunan ve böylece çok sayıdaki hadisleri ve isnadları reddeden Schacht'a katılmayan A'zami, aile isnadlarının belgelemede sahîh bir niteliği olduklarının kabul edilmesini; fakat insanların mevzu hadisleri desteklemede bu tür isnadı sık sık örnek aldıklarının farkına varılmasını daha isabetli gören Robson'un haklı olduğunu ifade etmiştir.¹¹

Schacht'ın müşterek râvi teorisini takdir ya da tenkit eden ilim adamları arasında G. H. A. Juynboll'un yeri farklıdır. O, bu teoriyi daha detaylı hale getirmiş, bazı terimler ekleyerek uygulamalı olarak geliştirmiştir.

2. JUYNBOLL'UN MÜŞTEREK RÂVİ TEORİSİNİ TATBİKİ

Juynboll, genel itibarıyla Schacht'ın teorisini kabul etmekte ve savunmaktadır. Müşterek râvi teorisinin hari-ka bir teori olduğunu ifade etmiş; bu teorinin geniş çapta ilgi görmeyişine dair algıyı, yeterince vurgulanmayışına bağlamıştır.¹² Tabii olarak teorinin mimarı Schacht'ı takdir etmekle birlikte farklı yorum ve katkılarından dolayı Juynboll ismi, bu teoriyle birlikte anılır hale gelmiştir. Eserlerinde bu teoriye bazı eklemeler yaparak zenginleştiren Juynboll'un teoriyi uygulama usulü, kullandığı yeni terimler bağlamında ele alınacaktır.

Schacht ve Juynboll'a göre, müşterek râvi, bir haberi bir kişiden okuyup onu birçok öğrenciye rivayet eden kimsedir. Bu öğrenciler bu haberi iki ya da daha fazla öğrenciye rivayet ederler. Yani bir isnad kümesinin dallandığı yerde müşterek râvi bulunmaktadır. İşte bu noktada Juynboll, Schacht'tan farklı olarak müşterek râvi teorisi bağlamında ilk defa kısmî müşterek râvi (partial common link) terimini kullanmaktadır. Schacht isnad kümesinde isnadların ilk defa kendisinden ayrıldığı kişiyi müşterek râvi olarak tanımlamaktadır. Juynboll ise bu kimsenin müşterek râvi sayılması için ancak kendisinden üç kısmî müşterek râvinin rivayette bulunmuş olmasını gerekli görmektedir. Juynboll bir rivayeti müşterek râviden alan ve iki veya daha fazla öğrencisine rivayet eden râviyi kısmî müşterek râvi olarak adlandırmıştır.¹³

İsnad kümeleri çoğunlukla müşterek râviye kadar tek râvili olup, müşterek râviden sonra kısmî müşterek râvilerin bulunduğu rivayetlerden oluşuyorsa Juynboll, rivayet tariklerinin gerçekliğini müşterek râvi kısmından sonrası için makul bulmaktadır. Yani bir kimsenin Juynboll'a göre kısmî müşterek râvi olması, bu kimsenin isnad kümesindeki durumunun tarihî olması demektir. Rivayetin gerçekliğinin en önemli göstergesi rivayete

9 A'zami, *İslam Fıkhı*, s. 214-219.

10 A'zami, *İslam Fıkhı*, s. 226.

11 A'zami, *İslam Fıkhı*, s. 226.

12 G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, (çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 256.

13 Juynboll, "İsnad Analiz Metotları", İsnad Analiz Yöntemleri, (der. ve çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 67.

katılan kişi sayısıdır.¹⁴

Rivayetleri tarihî kabul etmekle ilgili bir ölçüt olarak râvi sayısını esas alan Juynboll, tek râvili tarik (single strand) terimini özellikle kullanmaktadır. Ona göre tek râvili tarikler tarihî değildir. Tek râvili tarik ile müşterek râvi ve müşterek râviden sonraki kısımdan oluşan isnad yapısını isnad kümesi (isnad bundle) olarak adlandıran Juynboll, belli bir râvide toplanan rivayet zincirine düğüm (knot), müşterek râvi ile müdevvinler/musannifler arasındaki kısmı isnad demeti (bunch of strands) olarak tanımlamaktadır. Bir isnad kümesinde ne kadar çok düğüm varsa bu isnad o derece tarihî olabilir. Tek râvili tariklerin bu yüzden gerçekliği savunulamaz. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in sözünün yalnızca bir sahâbi tarafından, bu sahâbiden de sadece bir tâbîî kanalıyla rivayet edilmesi şüphelye karşılanmalıdır.¹⁵

İsnad zincirinin başında yer alan her sahâbi, Hz. Peygamber'den rivâyette bulunan kimsedir. Bu sahâbinin, rivayeti yine tek bir tâbîîye aktarmış olması ve onun da yalnızca bir tebe-i tâbîîye rivâyette etmesi Juynboll'a göre makul ve mümkün değildir. Bu durum, isnadın ortaya çıkması karşısında hicrî birinci asrın sonlarına doğru hadis faaliyetinde bulunanların, kendi zaman dilimlerini ilk ve en yaşlı râvilerin zaman dilimlerine bağladıklarını gösterir. Başka bir ifadeyle bu isnad zincirleri içinde adları geçen sahâbi ya da bir tâbîî, sonraki dönem hadisçiler tarafından uydurulan bir hadisin metnini rivâyette etmiş görünmektedir. Bundan dolayı Juynboll, müşterek râvi öncesi tek râvili tarikin geriye doğru büyümenin bir neticesi olduğu kanaatinde. Juynboll bu sebeple en mükemmel isnadların en geç ortaya çıkanlar olduğunu iddia etmektedir.¹⁶ Neticede çok sayıda müşterek râvi, sözde kendisinden hadis rivâyette ettiği pek çok şeyhi aslında uydurmuştur.¹⁷ Prestij sağlamak amacıyla müşterek râvilerin, çağdaşı olan bir râviden aldığı bir rivayeti, başka bir şeyhten almış gibi göstererek isnad oluşturmuş olması muhtemeldir. Bu düşünceden hareketle bu faaliyetin büyük boyutlarda gerçekleşmiş olabileceğini iddia eden Juynboll, isnadların çoğalmasının nedenlerinden birinin de bu olduğunu savunmaktadır.¹⁸

Müşterek râvi her tabakada yalnızca bir râvi tarafından yine sonraki tabakadan bir tek râviye rivâyette bulunması kabulüne dayalıdır. Bu tezi tenkit eden Yücel'e göre kendisinde bilgi bulunan bir âlimin bunları sadece birine aktarmayı düşünmesi, hatta buna özel bir gayret göstermesi makul değildir. Bazı sahâbenin bir tâbîîye rivâyette bulunması söz konusu olsa da tüm sahabenin, aynı şekilde sadece bir tâbîîye rivâyette ettiği düşünülemez. İtirazına kaynaklardan deliller getiren Yücel, sahâbenin kimi zaman onlarca tâbîîye nakilde bulunduğunu belirtmektedir. İsnadın herhangi bir yerinde râvi sayısı teke düşen hadisleri ferd veya garib olarak ismlendirip müstakil eserlerde tasnif etmeleri, İslam âlimlerinin bu konudaki hassasiyetini gösterir. Bu minvalde vuhdan

14 Juynboll, "*İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri*", İsnad Analiz Yöntemleri, (der. ve çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s.103.

15 Juynboll, *a.g.m.*, s. 104.

16 Juynboll, *a.g.m.*, s. 102.

17 Juynboll, "*İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü*", Oryantalistik Hadis Araştırmaları Makaleler (der. ve çev. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 124.

18 Juynboll, "*İsnad Analiz Metotları*", İsnad Analiz Yöntemleri, (der. ve çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 70.

adı verilen eserlerin varlığını hatırlatan Yücel'e göre, bazı hadislerin yalnızca bir sahâbi tarafından nakledilmesinin farklı tabîi sebepleri vardır. Dolayısıyla oryantalistlerin, hadislerin her nesilde sadece bir râvisi bulunduğu dair iddiaları ilmî gerçeklerle örtüşmeyen kurgusal bir iddiadan ibarettir. Ona göre, bu gerçeğin farkına varan Schacht ve Juynboll, spread of isnads (isnadların yayılması) ve diving isnads (dalma isnadlar) kavramlarını geliştirmişlerdir. Yani kurgularına uymayan isnadları hiçbir delil ortaya koymadan uydurma kabul ederek, teorilerinin çürütülmesine karşı bir önlem almışlardır.¹⁹

Juynboll'un tek râvili tariklere karşı şüpheli yaklaşımını makul bulmayan Salih Özer, onun bir rivayetin doğruluğu için şart koştuğu müteaddit isnadların var olduğunu; fakat bununla birlikte münferit isnadların da görülebileceğini belirtmektedir. Diğer râvileri tetkik amaçlı "itibar" kavramına dikkat çeken Özer İslam hadisçiliğinde, rivâyetlerin sıhhati için belirlenen ölçütün râvilerin güvenilirliği olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu ölçütü, makul olmayan matematiksel beklentilerle sorgulamak da son derece anlamsızdır.²⁰ Haklı olarak Özer, Juynboll'un müşterek râvi teorisiyle ilgili olarak verdiği örneklerin mevzû ya da mevzû olma ihtimali bulunan fiten, fıkıh ve kelam konulu rivayetler olduğunu belirtmekte, dolayısıyla bunlardan genel hadis kitlesine şamil sonuçların çıkarılamayacağını savunmaktadır. Bununla birlikte ona göre bu teori, mevzû olduğu bilinen bir rivayetin uydurulmuş olduğunu ispat etmede kullanılabilir.²¹

Harald Motzki de tek râvili rivayet zincirinin, ilgili hadisin aktarıldığı yegâne rivayet zinciri olduğu anlamına gelmediğini savunmaktadır. Ona göre, tek râvili rivayet zinciri müşterek râvinin zikrettiği bir rivayettir. Bunun dışında başka rivayetler de var olmasına rağmen ilk müdevvinlerin bunları kullanmayışından dolayı kaybolmuş olabilir. İlk müdevvinlerin ya da sonraki müdevvinlerin müşterek râvinin altından daldığı iddiası mümkündür; fakat tüm tek râvili rivayet zincirlerinin uydurma olduğunu söylemek haklı bir davranış değildir. Müşterek râvi altındaki dalma isnadlar hemencecik asılsız kabul edilmemelidir.²²

Schacht'ın ortaya koyduğu, Juynboll tarafından da geliştirilerek metotlarının belirlendiği müşterek râvi teorisiyle ilgili olarak yaptığı doktora çalışmasında Fatma Kızıl, kısmî/müşterek râvi teriminin Juynboll'un yüklediği anlamdan tecrit edilerek kullanıldığında, bir râvinin kısmî müşterek râvi olarak tespitinin bir hadisin rivayet tarihi bağlamında çok önem arz ettiğini belirtmektedir. Juynboll tarafından kısmî müşterek râvi olarak nitelenen bir râvi hakkında değerlendirme yapan Kızıl, Juynboll'un uygulamasındaki tutarsızlığa dikkat çekmektedir.²³ Kızıl'a göre bütün isnadlarda müşterek râvi öncesinde tek râvili tarihin bulunduğunu iddia etmek, bir müşterek râvi şablonu oluşturup, onun dışına çıkan tariklerle karşılaşıldığında isnadları dalış/yayıma olarak adlandırıp tasfiye etmek şeklindeki bir usule dayanmaktadır. Tek râvili başlayarak sonraki tabakalarda

19 Yücel, a.g.e., s. 80-84.

20 Salih Özer, "G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", İsnad Analiz Yöntemleri, (der. ve çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 34.

21 Özer, a.g.m., s. 43-44.

22 Harald Motzki, "Hadis İncelemeleri Nereye Gidiyor?", İsnad Analiz Yöntemleri, (der. ve çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 212-213.

23 Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s. 162-163.

meşhur seviyesine çıkan tariklerin varlığını kabul eden Kızıl, bütün literatürün bu tür isnadlardan oluştuğunu iddia etmeyi mümkün görmemektedir. Aksi takdirde bu tür bir yaklaşımla bütün hadis edebiyatının ferd tariklerden müteşekkil olduğunu iddia etmek gerekecektir. Kızıl, hadis tarihinde binlerce tarihlendirilemez tarihin olduğunu iddia eden Juynboll'u, hadis rivayetini tarihî bir süreç kabul etme konusunda en az Schacht kadar şüpheli bulmaktadır.²⁴

Juynboll, Hz. Peygamber tarafından dile getirildiği iddia edilen belli bir sözün rivâyet serüveninin hicrî ilk altmış ilâ yüz elli yıl arasında ya da varlığı silsile halinde tek senedli halkalara kadar uzadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e atfedilen bir sözün isnad kümesi tek râvili sened halkasına ilave edilen diğer halkanın muhtelif kollara ayırımından oluşmaktadır. Kendisinden, Hz. Peygamber'e kadar uzanan tek râvili halkada yer alan râvilerden sorumlu olan müşterek râvi, işte bu tariklere ayrılan noktada tespit edilir. Müşterek râviler ile fakihler arasında bağ kuran Juynboll, muammerûn olarak bilinen kimselerin müşterek râviler tarafından isnad zincirinde kullanıldığını da iddia etmektedir. Bu minvalde muammerûn olanların bir kısmının bizzat müşterek râviler tarafından uydurulan hayali şahsiyetler olduğunu savunmaktadır.²⁵

İsnad kümesindeki bir râvinin, ancak çok sayıda kısmî müşterek râviye sahip olduğu takdirde müşterek râvi sayılabileceğini dile getiren Juynboll, inceleme neticesinde az sayıda kısmî müşterek râviye sahip olduğu tespit edilen râviyi görünüşte müşterek râvi olarak tanımlamaktadır. Görünüşte müşterek râvilerin, bir müşterek râvi gibi gözükken birinde toplanmış olan iki ya da daha fazla tek râvili rivâyet zincirinden ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Juynboll'a göre özellikle Kütüb-i sittedeki hadislerin çoğunluğu tek râvili rivâyet zincirine sahip isnadlarla desteklenmektedir. Birkaç tek râvili rivâyet zinciri bir görünüşte müşterek râvide toplanırsa bu isnad yapısına da ağ/örümcek (spider) adını vermektedir. Buna göre hadis literatüründe, aslında hakkında yeterli bilgi sahibi olmadığımız ağlara dönüşmüş binlerce tek râvili rivâyet zinciri mevcuttur. İsnad kümesi niteliklerini haiz hadisler oldukça az olsa da bu isnadların ne zaman oluşturuldukları hakkında fikir vermeye elverişlidir.²⁶

Kızıl, görünüşte müşterek râvinin bulunduğu ve çoğunluğu tek râvili tarikler/dalışlardan oluşan ağ/örümcek ile ilgili Juynboll'un kanaatlerinin isnad-metin analizi ile çürütülebileceğini ortaya koymuştur.²⁷

Juynboll, hadis literatürünün çoğunlukla tek râvili tarikleri barındırdığı, müşterek râvilerin isnadların icatçısı olduğu kanaatini ortaya koyarken müslüman âlimlerin bu fenomen hakkındaki tavrına dair fikirlere de sahiptir. Ona göre müşterek râvi isnadın şüpheli kişisidir ve İslam âlimleri tarafından bilinmektedir. Medâr terimini müşterek râvi terimiyle ilişkilendiren Juynboll, bu terimin kesinlikle müşterek râvi ya da görünüşte müşterek râvi teriminin müslüman âlimlerdeki karşılığı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre "dâre alâ" terimi, teferrede ve inferede geçişsiz fiilleriyle bir benzerliğe de sahiptir. "O, şu hadisin medarıdır" sözü "O, teferrede veya

24 Kızıl, a.g.e., s. 164.

25 Juynboll, "İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü", Oryantalistik Hadis Araştırmaları Makaleler, (der. ve çev. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 140-142.

26 Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi", İsnad Analiz Yöntemleri, (der. ve çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 145.

27 Kızıl, a.g.e., s. 231-503.

inferede bihî” anlamında kullanılabilir.²⁸ Juynboll’a göre müşterek râvi olgusunu orta çağ müslüman ricâl âlimleri fark etmiş; fakat onlar bu konuyu asla derinlemesine ele almamışlardır. Yalnızca hadis uydurucu durumunda bazı anahtar kişilere imada bulunmuşlardır. Ayrıca müslüman âlimler, bazı meşhur muhaddislerin hadis uydurucusu olduklarını bildikleri halde bu konuya ilişkin kavrayışlarını bu muhaddisleri de kapsayacak şekilde genişletmemişlerdir.²⁹

Halit Özkan, “The Common Link and Its Relation to Medâr” adlı makalesinde Juynboll’un iddiasına karşılık bir hadisin medârı kabul edilen râvinin o hadisle teferrüt etmesinin gerekmediği, bir tabakada birden fazla medârın olabileceğini belirtmiş, medâr kelimesi ile teferrüd kelimesinin aynı anlama gelmediği sonucuna ulaşmıştır.³⁰

Juynboll, isnadın gelişimi ve tarihsel kronolojisi hakkında net tarihler verme çabasında olmuştur. Ona göre isnad h. 1. asrın son yetmişli yıllarında ortaya çıkmıştır. Hadis literatürü içinden en yaşlı müşterek râvilerle ilgili olarak sahip olduğu bilgilerin bunu teyit ettiğini savunan Juynboll, bu kişilerin h. 80 yılından önce bu sözleri tedavüle çıkarmaya başladıklarına ihtimal vermemektedir. Buna göre müşterek râviler çok nadir olarak kibâr-ı tâbiînden ve büyük çoğunlukla sığar-ı tâbiîn veya tebeu’t-tâbiîn neslindedir.³¹

Müşterek râvi teriminin Schacht ve Juynboll’un ortaya koyduğu iddialardan ayrı olarak düşünüldüğünde de isnad şemaları çizildiğinde tariklerin belirli noktalarda birleştiğini belirten Kızıllı, bu ortak kaynakların, bir hadisin rivâyet tarihinin izini sürebilmek ve rivayetler arasında mukabele/mukayese yapabilmek için vazgeçilmez birer ölçüt noktası olduğunu vurgulamaktadır. Medâr teriminin karşıladığı anlamı tartışmak da burada değerini kaybetmektedir. Bir râvinin isimlendirilmesinin, onun bir rivayetteki rolünü tespit etmek için yeterli bir delil olmadığını savunan Kızıllı, bilakis söz konusu râviden gelen metinlerin mahiyetleri ve isnaddaki râvilerin durumlarının dikkate alınması ve buna göre her bir hadis için ayrı ayrı hüküm verilmesini isabetli görmektedir.³²

Bir isnadın ilave tarikler kazanması anlamına gelen yayılma, isnadda bir râvi atlayarak onun hocasından veya daha üstteki bir râviden nakilde bulunmak anlamına gelen dalış da Juynboll’un dikkat çeken terimlerinden biridir. Burada müşterek râviden sonra da dalışların olabileceğini iddia eden Juynboll’a göre, müşterek râvi altına dalma, ne kadar derine ve uzağa yönelirse, o isnadın ortaya çıkış tarihi de o kadar geç bir tarihe aittir. Yaşlı bir tâbiîde biten atlama isnad zincirleri, en eski atlamalar olarak kabul edilmelidir; fakat bunlar müşterek râvide biten isnadlara göre muhtemelen çok daha yakındır. Müşterek râvinin altından dalan, Hz. Peygamber’de ve bir sahâbide biten atlama isnad zincirleri de daha yakın tarihli kabul edilmelidir.³³

28 Juynboll, *a.g.m.*, s. 149.

29 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşâsı*, s. 264-265.

30 Halit Özkan, “The Common Link and Its Relation to the Madâr”, *Islamic Law and Society*, XI/1 (2004), s. 42-77.

31 Juynboll, “*İsnad Analiz Metotları*”, s. 69.

32 Kızıllı, *a.g.e.*, s. 173.

33 Juynboll, *a.g.m.*, s. 85.

İsnad kümesi oluşturup, müşterek râvi tespitlerini rical eserlerinden istifadeyle yapan Juynboll, tüm bu eserlerde kayıtlı bilgilerden yararlanmakla birlikte bu eserlerde yer alan isimlerin çoğu zaman tarihî olmayıp, hayali kimseler olduklarını iddia etmektedir. Buna göre sonraki dönem hadis müdevvinleri, belirli rivayetlerin tarik sayısını artırmak gayesiyle yeni isnadlar ihdas etmişlerdir. Özellikle isnadlarda “fülan” olarak geçen râvileri mercek altına alan Juynboll, bunların, bir haberi bir hocadan alıp onu sadece bir öğrenci râviye nakleden râviler olmasını şüpheyle karşılamaktadır. Senedin bir yerinde fûlan, bir başka yerinde ikinci müşterek râvi konumunda olan râvilerin az da olsa tarihî olabileceğini kabul etmekle birlikte bunları gerçek hoca-öğrenci-öğrenci ilişkisiyle denk görmemektedir. Bir fûlan, başka bir isnadda müşterek râvi konumunda bulunmazsa, o râvi başkalarından farklı olarak nadir bir rivayeti elinde bulunduran bir râvi olabilir ya da bu rivayeti bir uydurmadır. Bu anlamda Juynboll, fûlan olarak anılan bu râvilerin, hadisçilerin meçhul terimiyle ifade ettiği hayali kimseler olmalarını da muhtemel görmektedir. Juynboll, bir isnad zinciri içinde fûlan olarak karşımıza çıkan bir râviden itibaren yukarıya doğru yayılan birkaç rivayetin olduğu başka isnadlar hakkında da aynı yargıyla hareket etmektedir. Ona göre bu isnadlarda yer alan ilk ya da ikinci müşterek râvi meşhur bir kimse olup isnadında bu tek isnadı kaydeden musannif o râviyi güvenilir kabul etse bile, bu tek isnad güvenilir değildir. Bu konuda gösterdiği örnek bir isnad analizinde Ahmed b. Hanbel’i de usta bir tarik uydurucusu olarak nitelemektedir.³⁴ Aslında Juynboll’un ilgili şemada dalış olarak gösterdiği tariklerin sika râvilerden oluştuğu durumlarda hadis usulünde mütâbi‘ kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunan Kızıl, mevcut rivayet için uydurma kabul etmek bir yana âdîd sayılmasının lüzumuna işaret etmektedir.³⁵

Goldziher’e kıyasla bariz bir şekilde isnad merkezli çalışmalar yapan Juynboll, müşterek râvi teorisinden hareketle metinler hakkında da fikirler yürütmektedir. İsnadı uydurmakla itham ettiği müşterek râvilerin, aynı zamanda metni de kurguladığını; fakat bu metinlere göre, dalış tariklerinin desteklediği metinlerin müşterek râvinin metinlerinden daha gelişmiş olduğunu kaydetmektedir. Bu iddiaya göre daha genç sahâbinin adıyla bilinen metinler daima birtakım süslemeler, ilaveler, sokuşturulmuş açıklamalar vb. şeylerle biraz daha detaylıdır. Daha yaşlı râvilerle isnad ile nakledilen metinler ise genellikle yalın, kısa ve öz lüdüdür. Yani bir metin ne kadar detaylı ise onun tedavüle girmesi de o kadar geç bir tarihtedir. Bunu ispatlayamadığını itiraf etmekle birlikte Juynboll, isnadların oluşumuyla ilgili en muhtemel açıklamanın bu şekilde olacağını dile getirmektedir.³⁶ Bu iddialar, teorinin ispata muhtaç argümanlarından birisi olarak dikkat çekmektedir.

Tersten müşterek râvi (inverted common link) terimi de Juynboll’a özgü bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Tersten müşterek râvi, bir isnad kümesinde, bir rivâyeti iki veya daha fazla şeyhten alıp onu bir veya daha fazla öğrenciye rivâyet eden kimsedir.³⁷ Birçok râviden rivâyet edilen haberleri alan çok sayıda râvi anlamına gelen tersten müşterek râviler bu rivayetleri çok sayıda râviye aktarmış olursa aynı zamanda müşterek râvi

34 Juynboll, “İlk Devir İslam Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri”, Oryantalistik Hadis Araştırmaları Makaleler, (der. ve çev. Mustafa Ertürk), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 77-78.

35 Kızıl, a.g.e., s. 168.

36 Juynboll, “İsnad Analiz Metotları”, s. 80.

37 Juynboll, a.g.m., s. 76.

sayılırlar. Müdevvinlerde biten isnad zincirlerinin diğer isnad kümelerinde de aynı veya benzer modele sahip olup olmadığını sorgulayan Juynboll, bu sorunun cevabını verirken her biri tersten müşterek râvi konumunda bulunan Buhârî, Müslim, Humeydî, İbn Mâce ve Tirmizî gibi müdevvinlerin isnad zincirlerini tahlil etmektedir.³⁸ Ayrıca bir hadis uydurmacısı olarak gördüğü müşterek râviye karşılık, tersten müşterek râvinin, rivayeti uydurmadığı kanaatindedir.³⁹

Schacht, müşterek râvi olarak şu isimleri zikretmektedir: Abdullah b. Dînâr (ö. 127/744), A'meş (ö. 148/765), Amr b. Dînâr, Amr b. Yahya el-Mâzinî, Abdülazîz ed-Derâverdî, Haccâc b. Ertât, Hasan b. Umâre (ö. 153/770), Hişam b. Urve (ö. 146/763), İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776), İbn Cüreyc, İbn Uyeyne, İbrahim b. Sa'd (ö. 185/801), Mu'temir b. Süleyman (ö. 187/803), Sa'd b. İshak b. Ka'b, Şa'bî (ö. 104/723), Şu'be, Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Zührî (ö. 124/742).⁴⁰ Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 115/733)⁴¹.

Müşterek râvi olarak nitelenen bu muhaddislerin ortak özelliği kendisinden iki ya da daha fazla kimsenin rivayette bulunmasıdır. Yücel, hiçbir gerekçe olmadan sadece kendisinden hadis alan öğrencilerin çokluğunun, bu kimselerin hadis uydurduklarının işareti olarak görülmesini ilmî ve makul görmediğini ifade etmektedir. Ona göre talebelerinin çok olması, onların zorunlu olarak hadis uyduran kimse oldukları anlamına gelmemelidir. Hadis uydurmakla itham edilen mezkûr muhaddislerin tarihte sabit olduğu üzere bizzat hadis uydurma faaliyetlerinin karşısında yer alması ve isnad uygulamasını başlatmış olması dikkat çekicidir.⁴²

Esasen müşterek râvi teorisinin hadis uydurmacılığına karşı muhaddislerin geliştirdiği isnad uygulamasının fonksiyonunu inkâr kabilinden oluşturulmuş bir önyargı üzerine kurgulandığı söylenebilir. Nihayetinde bir râvinin diğerine intikal ettirdiği rivâyet zincirinin belli noktalarda belli râvilere yoğunlaşması, yani belli muhaddislerin bu mecrada önemli bir şahsiyet olması işin tabiatındandır. Bu muhaddislerin hadis uydurduğu ispat edilene kadar bu iddialar bir önyargı ifadesi olmaktan öteye geçemeyecektir. Kaldı ki ricâl edebiyatı bu muhaddisler hakkında bu nitelermeye yer olmadığına dair yeterli kanıtlarla doludur.

SONUÇ

Güncel hadis tartışmalarının merkezî konumunda olan Juynboll'un tatbik ederek geliştirdiği müşterek râvi teorisi, hadis literatürü hakkında batılı çevrelerin isnad odaklı çalışmalarının bir ürünüdür. Aynı zamanda müslüman ilim adamlarının, hadislerin güvenilirliğine yönelik şüpheler üreten bu teori hakkında cevaplar ürettiği de bilinmektedir.

Teorinin mimarı Schacht, temel olarak sünnet olgusunun isnad çalışmalarıyla şekillendiği, bunun da I. yüzyılın sonuna doğru gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Hadislerin müşterek râviye gelinceye kadar tek

38 Juynboll, *a.g.m.*, s. 77.

39 Juynboll, "Erken Dönem İslam Tarihçiliğine İlişkin Bazı Değerlendirmeler", İsnad Analiz Yöntemleri, (der. ve çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 56.

40 Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. 173-175.

41 Schacht, *a.g.e.*, s. 201.

42 Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, s. 84.

râvili tariklerle gelmesini makul ve normal görmeyen Schacht, nihayetinde müşterek râvilerin hadisleri uydu-ran kimseler olduğu kanaatini savunmuştur. Aynı yoldan giden Juynboll, teoriyi geliştirmiş ve yeni terimlerle uygulanabilir hâle getirmiştir. Hadislerin güvenilirliği hakkındaki şüpheyi daha ileri düzeye çıkaran Juynboll yalnızca kısmî müşterek râvileri kabul edip onların rivayetlerini tarih görmüştür.

Teori müslüman çevrede olduğu kadar oryantalistik çalışmalarda da tartışılmaya devam etmektedir. Konuyla ilgili iddiaların önemli bir kısmının hâlâ ispat edilmemiş olması, genellemeci bir yaklaşımın varlığı, bizzat teo-ri sahiplerinin dile getirdiği gibi müşterek râvinin tespitinin zorluğu gibi sebepler teorinin zayıf yönleri olarak görülmektedir. Hadisleri tarihlendirmede isnad zincirini esas alıp onun özelinde bazı tespitler yapma imkânı veren bu teorinin özellikle mevzûat türünden kaynaklardan alınan örnekleri kullanması güvenilirliğini şüpheli hale getirmektedir. Diğer taraftan da bu teorinin, özellikle mevzû hadislerin ne şekilde üretildiğine dair sened-lerin barındırdığı illetleri görme kolaylığı sağladığı söylenebilir.

Tüm yönleriyle tartışma ve araştırma konusu olmaya devam edecek isnad çalışmalarına katkısı yadsınamaz müşterek râvi teorisi, isnad-metin eksenli yeni çalışmalarla zenginleştirilebilir. Hadislerin daha kapsamlı bir tahlil ve mukayese ile değerlendirilmesi ve ricâl edebiyatından da istifade edilmesi yoluyla teorinin geliştiril-mesi faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- A'zami, M. M. (2015). İslam Fıkhı ve Sünnet. (çev. Mustafa Ertürk). (3. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Juynboll, G. H. A. (2002). Hadis Tarihinin Yeniden İnşâsı. (Çev. Salih Özer). Ankara: Ankara Okulu Ya-yınları.
-, (2005). İsnad Analiz Metotları. İsnad Analiz Yöntemleri. (Der. ve çev. Salih Özer). Ankara: An-kara Okulu Yayınları.
-, (2001). İsnadların İlk Şekillenmesinde Muammerûnun Rolü. Oryantalistik Hadis Araştırmala-rı Makaleler. (Der. ve çev. Mustafa Ertürk). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
-, (2001). İlk Devir İslam Toplumunun İsnad Kullanma Yöntemleri. Oryantalistik Hadis Araştır-maları Makaleler. (Der. ve çev. Mustafa Ertürk). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
-, (2005), Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi. İsnad Analiz Yöntem-leri. (Der. ve çev. Salih Özer). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
-, (2005). İbn Ömer'in Azadlı Kölesi Nâfi ve Onun Hadis Literatüründeki Yeri. İsnad Analiz Yöntemleri. (Der. ve çev. Salih Özer). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
-, (2005). Erken Dönem İslam Tarihciliğine İlişkin Bazı Değerlendirmeler. İsnad Analiz Yön-temleri. (Der. ve çev. Salih Özer). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Kızı1, F. (2013). Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi. İstanbul: İsam Yayınları.
- Motzki, H. (2005). Hadis İncelemeleri Nereye Gidiyor? İsnad Analiz Yöntemleri. (Der. ve çev. Salih Özer), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özer, S. (2005). G. H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri. İsnad Analiz Yöntemleri. (Der. ve çev. Salih Özer). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özkan, H. (2004). The Common Link and Its Relation to the Madâr. Islamic Law and Society. XI/1.
- Schacht, J. (1975). The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford : The Clarendon Press.
- Yücel, A. (2017). Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi. (2. Baskı). İstanbul: İFAV Yayınları.

GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 4 Sayı/Num: 1
Haziran / June 2024
ISSN 2792-0194

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Vakıfları Üzerine Bir Değerlendirme¹ □ An Evaluation on Muhsinzâde Mehmed Pasha's Waqfs

Doktora Öğrencisi Beyhan ŞAN
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

beyhansanx@gmail.com / ORCID: 0000-0003-1360-4121

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12.01.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 20.05.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran / June

Volume/ Cilt: 4 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 58 - 79

1 * Bu makale “Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Hayatı ve Vakıfları” adlı yüksek lisans tezinden üretilerek hazırlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Beyhan Uyar, “Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Vakıfları” Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2019.

Öz

1704 yılında İstanbul'da doğan Muhsinzâde Mehmed Paşa, 18. yüzyılın önemli asker ve devlet adamlarından Sadrazam Muhsinzâde Abdullah Paşa'nın oğludur. Anadolu'da ve Rumeli'de çeşitli idari görevlerde bulunan Muhsinzâde Mehmed Paşa iki defa sadarete getirilmiştir. İlk sadaretini 30 Mart 1765/6 Eylül 1768 tarihleri arasında; ikincisini ise 28 Kasım 1771/31 Temmuz 1774 tarihleri arasında yapmış, Küçük Kaynarca Antlaşmasının imzalanmasının akabinde de vefat etmiştir. Valilikleri ve sadareti döneminde, görev yaptığı bölgelerde çeşitli hayrât yaptırmış ve bunlar için vakıflar tesis etmiştir. Bu vakıfların sayısı tespit edebildiğimiz kadarıyla dokuzdur. Paşa'nın vakıf hayrâtından, üçü Travnik'te (1179/1765, 1181/1767, 1182/1768), diğerleri Vodina (1169/1756), Anabolu (1184/1770), Şumnu (1186/1772), Üsküp (1186/1772), İstanbul (1188/1774), Silistre'dedir. Paşa, bu vakıflar aracılığıyla sözü edilen şehirlerde cami, medrese, muallimhane, çeşme, mektep ve derbend gibi hayrât yaptırmış ya da bazılarının bakım ve tamirini sağlamıştır. Sözü edilen bu vakıfların araştırılması için Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi ve Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı bünyesindeki Osmanlı Arşivinde bulunan ilgili vakıf kayıtları ve defterler incelenmiştir. Ayrıca konuyla ilgili ikincil kaynaklardan ve araştırma eserlerinden yararlanılmıştır. Elde edilen bilgilerle Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın vakıf eserleri, gelir kaynakları, vakıf görevlileri, bunların vazifeleri, masraflar ve vakfın işleyiş şekli hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhsinzâde Mehmed Paşa, Osmanlı Devleti, Vodina Vakfı, Travnik Vakfı, Kaçanik ve Pirlepe Derbendleri Vakfı, 18. yüzyıl

Abstract

Muhsinzâde Mehmed Pasha, born in Istanbul in 1704, is the son of Grand Vizier Muhsinzâde Abdullah Pasha, one of the important soldiers and statesmen of the 18th century. Muhsinzâde Mehmed Pasha, who held various administrative duties in Anatolia and Rumelia, was brought to the Grand Viziership twice. He served as his first grand vizier between 30 March 1765 and 6 September 1768; He made the second one between 28 November 1771 and 31 July 1774, and died after the signing of the Küçük Kaynarca Treaty. During his governorship and grand vizierate, he had various charities built in the regions where he served and established waqfs for them. As far as we can determine, the number of these waqfs is nine. Pasha's waqf charity, three of them in Travnik (1179/1765, 1181/1767, 1182/1768), the others in Vodina (1169/1756), Anabolu (1184/1770), Shumen (1186/1772), Skopje (1186/ 1772), Istanbul (1188/1774), in Silistra. Through these waqfs, Pasha had charity built or repaired some of them, such as mosques, medrese (schools of high education), muallimhane (Ottoman Primary-Elementary Schol), fountain, maktab and derbend. In order to investigate the mentioned waqfs, the related waqf records and books in the Archives of the General Directorate of Waqfs and the Ottoman Archives under the Presidency of State Archives were examined and utilized. With the information obtained, it has been tried to give information about Muhsinzâde Mehmed Pasha's waqf works, income sources, waqf personnel, personnel's duties, expenses and the functioning of the waqf. In addition, secondary sources and research works related to the subject were used.

Keywords: Muhsinzâde Mehmed Pasha, Ottoman State, Vodina Waqf, Travnik Waqf, Kacanik and Pirlepe Derbends Waqf, 18th century.

GİRİŞ

Vakıf, Osmanlı İmparatorluğu sistemi içerisinde bugünkü sosyal devlet fonksiyonunu yerine getiren, yaşamı bütünüyle kuşatan, bireysel teşebbüsle hayatiyet kazanan, ebediyen bu işlevi yerine getirmek üzere teşkilatlandırılan, dini, sosyal ve hukuki bir organizasyondur¹. Osmanlılar, vakıf müessesesini selevi olan Türk-İslam devletlerinden tevarüs etmişler ve zamanın ihtiyaçlarına mütenasip olacak biçimde tarih sahnesine çıktıkları ilk devirden itibaren özgün katkılar sunarak geliştirmişlerdir. Cami, tekke, imaret, mektep, çeşme, aşevi, dükkân gibi bileşenlerden oluşan vakıf eserleri, toplumsal ihtiyaçların bütününe kuşatacak biçimde karşılamak için tesis edilmiştir. Osmanlılardaki vakıf eserlerinin, yerleşim birimlerinin fiziksel bakımdan gelişmesine ve ekonomik imkanların artmasına katkı sunduğu, buldukları yeri bir cazibe merkezi haline getirdiği bilinen bir vakıdır².

Vakıf tesis etmekteki temel motivasyon kaynağı, insana, topluma, doğaya, hayvana kısaca yaratılana yarar sağlama isteğidir. Vakıf kurucuları, bu esas amacın yanında, kendi isimlerini sonsuza kadar yaşatmak ve ahiret hayatında fayda sağlayacak iyilikler biriktirmek amacıyla çeşitli hayır eserlerini bırakmışlardır. Osmanlı devlet ve toplum hayatında hanedan mensuplarından en ücra yerdeki sivil vatandaşa kadar geniş bir yelpazede cinsiyet fark etmeksizin pek çok kimse, gelirleri nispetinde vakıf kurmuşlardır. Çalışmanın zaman aralığını teşkil eden 18. yüzyıl vakfiyeleri temel alınarak, vakıf kurucularının kimliği üzerine yapılan bir araştırmada, o dönemdeki vakıfların %65.7'sini askeri sınıfta bulunan devlet görevlileri tarafından kurulduğunu ortaya koymaktadır. Pa-dışahlar, bürokratlar ve ulema gibi unsurlardan oluşan bu grup içerisinde vakıf kuran sadrazamların ortalama %5'lik bir orana sahip olduğu saptanmıştır³.

İncelememize konu olan vakıfların kurucusu Muhsinzâde Mehmed Paşa, XVIII. yüzyılın üçüncü çeyreğinde 1768/1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nın olduğu dönemde iki kez sadarete getirilmiştir. Hayırsever bir kişiliğe sahip olan Muhsinzâde Mehmed Paşa, sadarete kadar yükseldiği bürokratik kariyeri boyunca görev yaptığı yerlerde pek çok vakıf eseri tesis etmiştir. İstanbul, Rumeli ve Anadolu'yu kapsayan geniş bir coğrafyada kurduğu vakıflar, bu incelemenin konusunu oluşturmaktadır.

Ana kaynak grubu olarak, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA) ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki (VGMA) vakıf defterleri ile perakende evraka başvurulmuştur. Aynı zamanda, araştırma konusuyla doğrudan bağlantılı olan alanyazındaki bilgiler, arşiv belgeleriyle karşılaştırılarak kaynaklar arasında uyumlu

1 Vakıf müessesesinin insan yaşamını tüm yönleriyle kuşatmasını konu alan şu ibareler alıntılanmaya değer niteliktedir: “Vakıflar sayesinde bir adam vakıf bir evde doğar, vakıf bir beşikte uyur, vakıf mallardan yer içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir medresede hocalık eder, vakıf idaresinden ücretini alır ve öldüğü zaman kendisi vakıf bir tabuta konur ve vakıf bir mezarlığa gömülür.” İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1980),148.

2 Doğan Kuban, “Anadolu-Türk Şehri, Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, *Vakıflar Dergisi (VD)*. VII (İstanbul 1968): 64; M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar- Mülkler-Mukataalar*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1952), 160.

3 Bahaeddin Yediyıldız, “Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri 1700-1800”, *Osmanlı Araştırmaları*, III, (İstanbul 1982): 146.

bir denge kurulması, özgün ve tutarlı bir metin oluşturularak Muhsinzâde Mehmed Paşa vakıflarının değerlendirilmesi hedeflenmiştir. XVIII. yüzyılın üçüncü çeyreğine, bürokratik kariyeri ve yaptırdığı hayır eserleriyle kalıcı izler bırakan Muhsinzâde Mehmed Paşa, akademik düzeyde araştırmalara konu edilmiştir. Japon araştırmacı Yuzo Nagata'nın doktora tezi olarak hazırladığı, “Muhsin-Zâde Mehmed Paşa ve Âyânlık Müessesesi” başlıklı çalışmasında, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın kurduğu vakıfların isimleri sıralanmış, ancak mahiyet ve kapsamı hakkında ayrıntılı değerlendirmeler yapılmamıştır. Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın bürokratik kariyeri çerçevesinde XVIII. yüzyılda merkezi otoritenin zayıflamaya başlamasıyla birlikte yerel güç odakları olarak beliren ayanlar mercek altına alınmıştır.⁴

1. Muhsinzâde Mehmed Paşa

Osmanlı tarihinin önemli kırılma dönemlerinden biri olan XVIII. yüzyıl üçüncü çeyreğinde görev alan Muhsinzâde Mehmed Paşa iki defa sadaret makamına getirilmiştir. İncelemeye konu olan vakıfların bânisi Muhsinzâde Mehmed Paşa, bu göreve çok yabancı olmayan bir aileden gelmekteydi. Babası Muhsinzâde Abdullah Paşa, Osmanlı bürokrasisinde çeşitli görevler üstlendikten sonra 1737 yılında sadrazamlığa getirilmişti⁵. Devlet yönetimi ve bürokratik kariyerini ilerletme konusunda, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın babasının tecrübelerinden yararlandığı bilinmektedir.

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın devlet hizmetindeki ilk görevi, silahşorluk⁶ olmuş ve daha sonra babasının sadrazamlığa yükseldiği 1737 yılında, saray kapıcılarının en üst düzey amiri konumunda olan kapıcılar kethüdalığına⁷ getirilmiştir. Ertesi yıl vezir rütbesi alarak Maraş valiliğine, 1160/1747 yılında Adana valiliğine tayin edilmiştir.⁸ 1161/1748 yılında, Muhsinzâde Mehmed Paşa Bosna valiliğine getirilmiş, 1162-63/1749-50 tarihleri arasında Hotin Valisi,⁹ 1169/1756'da Rumeli valisi ve akabinde de Vidin muhafızı olmuştur.¹⁰ 1171/1758 yılında Sultan III. Mustafa'nın kız kardeşi Esmâ Sultan ile evlenmiş ve Damâd-ı Şehriyârî olmuştur. Çeşitli valilik görevleri ile bazı memuriyetlerinden sonra 7 Şevval 1178/30 Mart 1765 tarihinde sadaret mührünü almış fakat

4 Yuzo Nagata, *Muhsin-Zâde Mehmed Paşa ve Âyânlık Müessesesi*, (İzmir: Akademi Kitabevi 1999).

5 Sadrazam Muhsinzâde Abdullah Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Feridun Emecen, “Muhsinzâde Abdullah Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. Ek-1, (Ankara 2020): 8-10.

6 Silahşor, Osmanlı askeri yapılanmasında bazı özel silahları kullanma konusunda yetenekli askerlerin istihdam edildiği bir sınıftır. Aynı zamanda, padişahın maiyetinde muhafız olarak kullanılan askerlere bu isim verilirdi. Ayrıntı için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, C. III, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972), 226.

7 Kapıcılar kethüdası, kapıcıların en büyük amiridir, kapıcılar hakkında genel bilgi için bkz. Abdülkadir Özcan, “Kapıcı”, *DİA*, C. 24, (İstanbul 2001), 345-346.

8 (BOA, TS.MA.e, 334/8-9)

9 Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, Haz. Tahir Güngör, Cilt I, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 64; Mehmed Süreyya, “Mehmed Paşa (Muhsin-zâde)”. *Sicill-i Osmani*, C. IV, Haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Akta-

10 Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, Haz. Tahir Güngör, Cilt II, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1228; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. IV. 1. Kısım, Ankara: TTK Basımevi, 1988), 400; Muhsinzâde Mehmed, Abdullah Efendi'nin oğludur. Abdullah Efendi'nin babası, Halepli bir tüccar olan Muhsin Çelebi'dir (ö. 1081/1670-1671). Muhsinzâde lakabı dedesinden dolayı gelmektedir. Muhsinzâde Mehmed 1116/1704 yılında İstanbul'da doğmuştur. Yetiştigi çocukluk dönemi ve aldığı eğitimler hakkında bilgiye ulaşamamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmed Süreyya, “Mehmed Paşa (Muhsin-zâde)”. *Sicill-i*

üç yıl sonra görevinden azledilmiştir.¹¹ 1770'te gerçekleşen Mora İsyanının bastırılmasındaki üstün faaliyetleri Paşa'nın yeniden sadaretini gündeme getirmiş ve 1185/1771'de ikinci kez sadarete getirilmiştir. Paşa'nın sadareti 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasına kadar devam etmiştir.¹²

Küçük Kaynarca Antlaşması esnasında hastalığı ilerleyen Muhsinzâde Mehmed Paşa Cemaziyelevvel 1188/Temmuz 1774 tarihinde, yetmiş yaşındayken vefat etmiş, cenazesi önce Karinâbad kasabasına defnedilmiş, sonrasında Edirne'de bulunan Eski Cami haziresine annesinin yanına nakledilmiştir. On gün sonra Esmâ Sultan'ın arzusuyla İstanbul'da Eyüp Mezarlığına defnedilmiştir.¹³

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın tereke kaydında bedestenden alınan üç yük¹⁴ akçe ve Çukacılar adlı handan alınan on yük akçe mal varlığı bulunmaktadır. Kütüphanesinde bulunan, Hâfız hatlı Kelâm-ı Kadîm, Enâm-ı Şerîf, Naimâ ve Taberî Tarihleri, İskendernâme, Kâdîhân, Şerh-i Meşarik-i İbni Mülk, Gâyetü'l-Beyân Mine't-Tıb, Târih-i Gülşen-i Hulefâ, Ref'û'l-Hıcab, Lügât-ı Ahterî, Gülistan Tercümesi, İbn-i Hallikan gibi eserler, paşanın entelektüel portresine ilişkin fikir vermektedir.¹⁵ Muhsinzâde Mehmed Paşa, Cerrâhî tarikatının önde gelen mensuplarından. Nûreddin Cerrâhî Tekkesi'ne kıymetli yazma eserlerden oluşan bir kütüphane vakfetmiştir. Bu kütüphanenin 1782 yılındaki Balat yangınında yandığı bilinmektedir.¹⁶

2. Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Vakıfları

Muhsinzâde Mehmed Paşa, idari görevlerinin bulunduğu yerler olan Vodina, Silistre, Travnik, Anabolu, Şumnu, Üsküp gibi yerlerde çeşitli vakıf eserleri tesis etmiş ve hayrât bırakmıştır. Bu vakıfların faaliyetlerini sürdürmesi için ekonomik kaynak oluşturmak amacıyla, kişisel gelirinden bir miktar para, kendisine ait olan mülkünün bir kısmını ve tasarrufu altındaki bazı mallarını vakfetmiştir.¹⁷

Rumeli valisi olduğu dönemde Vodina kazasında, biri babası Muhsinzâde Abdullah Paşa diğeri kendi adına iki cami yaptırarak bunların masraflarının karşılanması için mumhane, kahvehane, bakkal dükkânı, berber ve hasırcı dükkânı gibi işletmelerden elde edilen kira gelirlerini vakfetmiştir. Travnik'te, hayrât olarak cami, medrese, muallimhane inşa ettirmiş ve buradaki bir çeşmenin bakım ve onarımını sağlamıştır. Buradaki hayır

11 Mehmed Hâkim Efendi, Hâkim Efendi Tarihi, 1177; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 401.

12 Küçük Kaynarca Antlaşması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmed Vâsîf Efendi, *Mehasinü'l-Asar ve Haka'iku'l-Ahbar*, haz. Hüseyin Sarıkaya, (İstanbul: İstanbul: Çamlıca Basım Yayın 2018); Osman Köse, *1774 Küçük Kaynarca Antlaşması*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006); Virginia H. Aksan, *Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri 1700-1870*, (çev. Gül Çağalı Güven), (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010); Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca Antlaşması", *DİA*, C. 26. (Ankara 2002), 524-527.

13 "Mehmed Paşa (Muhsin-zâde)", *Sicill-i Osmanî*, 1064; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 403.

14 Yük, Osmanlı Devleti'nde sabit değeri olmayan bir ağırlık birimidir. Hazine Ruznamçe defterlerindeki bilgilerden yola çıkarak bir yük akçenin 100.000 akçeye karşılık geldiği belirlenmiştir (Ömer İşbilir, "Yük", *DİA*, C. 44, (İstanbul 2013), 46-48.

15 Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri (BOA), Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TS.MA.e), 191, 5.

16 Nagata, *Muhsin-Zâde Mehmed Paşa ve Âyânlık Müessesesi*, 50; Cerrahiye, Halvetiyye-Ramazaniyye tarikatının Nûreddin Cerrâhî'ye (ö. 1133/1721) atfedilen bir koludur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmed Cemal Öztürk, *Şeyh Nureddin Cerrahi ve Cerrahi Takikati*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).

17 Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın kurduğu vakıflar hakkındaki genel bilgiler için bkz. Tablo 1.

eserlerin bakımlarının yapılması ve masraflarına sarf edilmesi amacıyla 7.000 kuruş nakit para ile Travnik'te bulunan bir han, bir bahçe, bir ev ve çayır vakfetmiştir. Bugün Yunanistan sınırları içerisinde bulunan Anabolu'da satın aldığı zeytinlikten elde edilen gelirleri, buradaki iki çeşmenin bakım işleri için tahsis etmiştir¹⁸. Bulgaristan'ın kadim şehirlerinden biri olan Şumnu'daki bir bostan arsası ve iki değirmenin hâsılından elde edilen akarı, Muhsinzâde Camii, mektebi ve tekkesinin masrafları için sarf edilmek üzere vakfetmiştir. Bunların dışında İstanbul'da yaptırdığı bir hanın gelirlerini de çeşitli hayır işleri için vakfetmiştir¹⁹.

2.1. Vodina'daki Vakfi ve Hayrâtı

Vodina şehri Yunanistan'ın kuzey kısmında bulunmaktadır. Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın 1169/1756 yılında Rumeli valisi olduğu sırada bu vakfi tesis ettiği bilinmektedir. Paşa, vakfettiği bazı mülkleri, kendi adıyla anılan camii ile babasının adına yaptırdığı Muhsinzâde Abdullah Paşa Camii'ne bağışlamıştır.²⁰ Bu eserlerin idaresini konu olan 5 Cemâziyelevvel 1169/6 Şubat 1756 tarihli vakfiyede hayrât ve akarat ile ilgili kısımlarda gelirler tarif ve tasnif edilmiştir.²¹ Paşa, vakfin giderlerine finansal kaynak oluşturmak amacıyla kendi mülkünden, Vodina'da bulunan bir mumhane dükkânını, yedi adet odası ve bu odalar içinde gerekli aletleriyle birlikte vakfetmiştir. Bunların dışında iki mumhane dükkânını içindeki levazımatı ile birlikte; bir kahvehane ile bitişindeki hasırcı dükkânını; başka bir kahvehane ve berber dükkânı ile iki bakkal dükkânını da vakıf gelirlerine eklemiştir²².

Vodina şehrinde kurulan bu vakfin vakfiyesinde ayrıntılı olarak dökümleri sunulan işletmeler kiraya verilecek ve elde edilen gelirden merhum babasının Vodina'da bulunan camiinin ihtiyaçları için sarf edilecektir. Camiinin aydınlatma ihtiyacı için kullanılması maksadıyla günde bir akçe mum yağı ve üç buçuk akçe zeytinyağı ücreti verilecektir. Camide görevli imam ve hatiplere günde iki akçe verilmesi uygun bulunmuştur. Camide iki müezzin görev yapmaktadır ve her birine günlük altışar akçe verilmesi şart koşulmuştur. Vakıf şartnamesindeki bilgilere göre bir müderrise haftada iki defa olmak üzere fıkıh dersleri vermesi karşılığında günde on akçe verilmesi istenmiştir. Camide su taşımakla görevli olan kişiye günde altı akçe ve cüzhân olarak vazifeli kişinin camide her gün Kur'an-ı Kerîm okuyarak hâsıl olan sevabı merhum babasına hediye etmesi neticesinde günde altı akçe alması vakıf şartlarında belirtilmiştir.

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın babası Muhsinzâde Abdullah Paşa'nın yaptırmış olduğu ve yine babasının adıyla anılan camii için ayrılan masraflar Vodina'da kurulan bu vakıf sayesinde karşılanmıştır. Vakfiyeye göre Paşa'nın kendi yaptırdığı cami için de bazı gelir sarfı söz konusudur. Buna göre günde iki akçe ayrılarak mumyağı satın alınması; üç buçuk akçe ile zeytinyağı alınması uygun görülerek bu aydınlatma araçlarının, kendi

18 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), defter 456, sayfa 178, sıra 32.

19 Şumnu'daki vakıfların gelir kaynakları ve diğer ayrıntılar için bkz. Beyhan Uyar, "Muhsinzade Mehmed Paşa'nın Hayatı ve Vakıfları", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi 2019), 70-75.

20 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 400; Nagata, *Muhsin-Zâde Mehmed Paşa ve Âyânlık Müessesesi*, 49; Mac-hiel Kiel, "Vodina", C. 43, *DİA*, (İstanbul 2013), 121.

21 VGMA, defter 503, sayfa 245, sıra 6

22 Bkz. Tablo 1.

adıyla anılan bu camiin aydınlatması için kullanılması istenmiştir. Camide imam ve hatip vazifesinde olan bir kişiye günde sekiz akçe; müezzin ve kayyım vazifesinde bulunana günlük on akçe verilecektir. Cuma günleri camide vaaz ve nasihatte bulunacak olan vâize günde iki akçenin vazifesi karşılığında verilmesi şart koşulmuştur. Caminin yan tarafında bulunan mektep için de vakıf akarından bazı harcama kalemleri ayrılmıştır; mektebin hocasına günlük iki akçe, bu hocanın yardımcısına günde iki akçe verilmesi vakfiyede belirtilmiştir. Vâkıfın kendisinin ve babasının yaptırdığı söz konusu iki caminin masraflarını karşılamak maksadıyla kurulan bu vakıfta bir de müteveli kaymakamı bulunmaktadır; tevliyet, kitabet ve cibayet görevleri için günde sekiz akçe verilmesi de şartlar arasındadır.

Vakfiyenin son kısmında, belirtilen şartların bozulmaması konusunda kati vurgular yapıldıktan sonra vakfın tesciline ve kurulmasına şahitlik edenlerin isimleri, vazifeleri, lakapları ve unvanları verilmektedir. Şahitler arasında şehrin askeri sınıfından ve ileri gelenlerinden kimseler bulunmaktadır.

2.2.Travnik'te kurduğu Vakıflar ve Hayrâtı

Muhsinzâde Mehmed Paşa, Rumeli'deki görevleri sırasında bu bölgelerde vakıflar kurmuş ve hayır işlerinde bulunmuştur. Bu vakıf ve hayrâtın çoğunluğu Travnik'te bulunmaktadır. Travnik şehri, bir sancak vasfıyla Bosna eyaletine bağlı olarak yönetilmiştir ve buranın en büyük merkezlerinden biridir.²³ Muhsinzâde ailesi Bosna'da bazı idari görevlerde bulunmuş ve burada nüfuz kazanmış bir ailedir. Muhsinzâde Abdullah Paşa, 1162/1749 yılında bu sancaktaki görevi esnasında vefat etmiştir ve türbesi burada bulunmaktadır.²⁴ Muhsinzâde Mehmed Paşa, babasının türbesinin bulunduğu Travnik şehrinin şenlenmesi ve abâd olunması için cami, medrese, muallimhane ve çeşme yaptırmış, bunlara akar olarak kendi malından bir miktar sarf etmiştir.

Muhsinzâde Mehmed Paşa, Bosna Valisiyken 30 Mart 1765 tarihinde sadaret görevine getirilmiş ve mühr-i hümayunu almıştır.²⁵ Sadareti sırasında Paşa, Travnik'te üç vakıf kurmuş; cami, medrese, muallimhane ve çeşme inşa ettirmiştir. Bunların masraflarına sarf edilmek üzere kendi malından 7.000 kuruş nakit para ile Travnik'te bulunan bir hanın gelirlerini vakfetmiştir. Bu handa sekiz oda, iki sofa, ahır, samanlık ve gölgelik bulunmaktadır. Sözü edilen han dışında bir bahçe, bir ev ve çayır da vakfetmiştir.²⁶

2.2.1. Ebubekir Hamamı Vakfı

Muhsinzâde Mehmed Paşa'ya ait 1177/1763 tarihli alım satım sözleşmesine (mübayaa hücceti) göre Travnik'te Valikonağı yakınında bulunan Ebubekir Hamamı'nın dörtte bir oranında hissesi 550 kuruş karşılığında satın alınmış ve vakıf gelirlerine dâhil edilmiştir.²⁷ Saraybosna'da bulunan Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde

23 Machiel Kiel, "Travnik", *DİA*, 41. (İstanbul: 2012), 308.

24 Feridun Emecen, "Abdullah Paşa- Muhsinzâde", *DİA*, EK-1, (İstanbul: 2016), 8-10; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, (İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1982), 448.

25 Nagata, *Muhsin-Zâde Mehmed Paşa ve Âyânlık Müessesesi*, 51.

26 Tablo 1.

27 VGMA, defter 456, sayfa 181, sıra 35

A-154'te kayıtlı olan Muhsinzâde Mehmed Paşa'ya ait vakfiye 1179/1765 tarihine aittir.²⁸ Vakfiyeye göre; satın alınan Ebubekir Hamamı hissesi her sene icâre-i misliyesiyle kiraya verilip elde edilen gelir, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın merhum babasının Travnik'teki türbesinin masraflarını karşılamak için kullanılmıştır. Türbedeki kandillerin yakılması için 4 sağ akçenin²⁹ günlük olarak harcanması istenmiştir. Paşa, camide her gün 3 cüz Kur'an-ı Kerim okunup sevabının merhum babasının ruhuna bağışlanmasını istemiştir. Bu maksatla eczâhâna yani Kur'an'dan bir cüz okumakla vazifeli okuyuculara vazifeleri karşılığında günlük dörder sağ akçe verilmesini istemiştir. Şeyh Hafız Osman Efendi'ye Kur'an-ı Kerim okuması karşılığında günlük 2 sağ akçe verilmesi uygun görülmüştür. Müderris Müftizade Salih Efendi'den vakıf nezareti vazifesi ile İkinci namazından sonra Kur'an-ı Kerim'den Nebe' Sûresini okuması istenmiştir. Okunan Kur'an-ı Kerim'den hâsıl olacak sevâbın, vâkıfın babasının ruhuna hediye edilmesi karşılığında günlük 4 sağ akçenin müderrise verilmesi vakıf şartları arasındadır. Vakfın mütevellisine 3 sağ akçe verilmesi, vakfedilen meblağdan kalanının Ebubekir Hamamının tamir işlerine sarf olunması şartı da eklenmiştir.

2.2.2. Tekke Cami Vakfı

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın hayır işlerine dair diğer kayıt, 1181/1767 tarihli vakfiyedir.³⁰ Tekke Camii vakfı, Paşa'nın Travnik'te kurduğu ikinci vakıftır. Paşa'nın sadarete olduğu sırada kurulan bu vakıf ile Travnik'teki Tekke Caminin bakımı ve yenilenmesi amaçlanmıştır. Vakfiyeden edinilen bilgilere göre bu cami kullanılamaz haldedir, yıkılmak üzere ve harap durumdadır. Vakfiyede belirtildiğine göre kullanılamaz haldeki caminin ihyasını gerçekleştirmesindeki en önemli amaç Müslümanların burada ibadetlerine devam edebilmelerini sağlamak ve Allah rızasını kazanmaktır. Bu hayır işine ek olarak Muhsinzâde Mehmed Paşa kendi gelirlerinden 3000 kuruşu, caminin yanına yedi odası bulunan bir medrese ve bir muallimhane yaptırarak bunların bakımı, onarımı, personel giderleri ve diğer masraflarını karşılamak üzere vakfetmiştir. Bu para yıllık yüzde 15 hesap üzere istirbah³¹ yoluyla arttırılarak gelirin söz edilen ihtiyaçlara sarf olunması şartnamede belirtilmiştir. Bu haliyle vakıf, nakit sermaye ile kurulması açısından para vakfı olma özelliği taşımakta ve Paşa'nın kurduğu vakıflarla kıyaslandığında en yüksek gidere sahip vakıftır.

Vakfiyede belirtilen şartlara göre vakfedilen bu paranın işletilmesi halinde elde edilen gelirden günlük 30 sağ akçenin, belirtilen medresede müderris vazifesinde bulunması için Hacı Mehmed Efendi'ye verilmesi şart koşulmuştur. Medresedeki talebeler için günlük 6'şar akçe, masrafları ve yemek ücretleri olarak tahsis edilmiştir. Medresede bevvâb yani kapıcı olarak görev yapan kişiye günlük 2 akçe verilmesi istenmiş, ayrıca kapıcılık

28 *Bosna-Hersek Vakıfları*, C. 4. Ed. Mevlüt Çam, Rahman Ademi, (Ankara: VGM Yayınları, 2016), 1583, 1584.

29 Osmanlı mali sisteminde sağ akçe, beyaz akçe, çil akçe gibi farklı isimlendirmeler, XVII. Yüzyılda akçenin reel olarak piyasada dolaşımının durdurulmasından ve sadece mali servislerde kullanılır hale gelmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Ayrıntı için bkz. Robert Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, ter. M.A.Kılıçbay, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 221.

30 VGMA, defter 101, sayfa 330, sıra 9

31 Vakıf gelirlerinin kredili olarak işleme açılması ve arttırılması yoluyla elde edilen kazanç, istirbah olarak tanımlanmıştır. Beşir Gözübenli, "Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlili Bir Değerlendirme", *Vakıf Haftası Dergisi*, 11, (Ankara 1994), 57.

görevine ilaveten kayyım ve ferraş görevleri de verilerek günlük 4 akçe daha alması uygun bulunmuştur. Cami ve medresenin aydınlatılmasını sağlamak üzere yağ ile hasır alınması için günlük 10 sağ akçe kullanılması vakıf şartları arasındadır. Muhsinzâde Mehmed Paşa, Travnik'te Tekke Camii yanına bir muallimhane yapılmasını şart koşarak Şeyh Mehmed Efendi'ye muallimhanede Kur'an-ı Kerim dersleri verme vazifesi karşılığında günlük 6 akçe verilmesini istemiştir.

Vakfiyede adı geçen diğer personel ve vazifeleri şu şekildedir; Salı günleri öğle namazından sonra Tekke Camii'nde cemaate vaaz etmesi istenen Ebubekir Efendi'ye vazifesi karşılığında günde 10 akçe verilmesi uygun bulunmuştur. Tekke Camii imamı Nuh Efendi'ye hizmeti karşılığında günde 6 sağ akçe, müezzın Molla Hasan'a 4 sağ akçe, vakfın tevliyet (yönetim) görevinde olan Mehmed Efendi'ye vazifesi karşılığında günde 6 akçe verilmesi şartnamede yer almaktadır. Vâkıf Muhsinzâde Mehmed Paşa; vakfı yönetmesi için Hacı Salih Efendi'ye günlük 6 sağ akçe, kâtip olan İshak Efendi'ye günlük 9 sağ akçe, Câbî İshak Efendi'ye 6 akçe vazife ücreti verilmesi şartnamede bulunmaktadır. Bu görevler vakfiyede adı geçen şahıslardan sonra camide vazifede bulunan sonraki görevlilere tahsis edilecektir. Bu harcama kalemleri için masraf ayrıldıktan sonra artan miktar olursa bunun mütevellide kalması istenmiş ve gerektiğinde vakıf hayrâtının diğer ihtiyaçları için kullanılması istenmiştir. Zaman içinde medresenin yıkılması ve medreseye harcanan paranın sarf edileceği yer kalmaması durumunda, bu paranın fukara-i müslimine sarf olunması şartı da vakfiyeye eklenmiştir.

Vakfiyedeki şartların tescili için mahkemede bulunan şahitler şehrin ileri gelenlerinden olup, mahkemede bir bakıma bilirkişi sıfatıyla bulunmuşlardır. Travnik'teki bu vakfın kuruluşuna şahitlik edenler Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın yakınındaki devlet görevlileridir. İsimlerinin önündeki unvan ve sıfatlar, şahitlerin Travnikli olduğunu göstermektedir.

2.2.3. Muhsinzâde Vakfı

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Travnik'te kurduğu üçüncü vakıf 1182/1768 tarihlidir.³² Vakıf şartnamesinin başında vakfın tescil edildiğine dair bilgi bulunmaktadır; tescil eden kişi ise vakıf işleri ile görevli memur olan Ali bin Mustafa'dır. Vakfiyeden anlaşıldığı üzere Paşa bu vakfı sadaret döneminde kurmuş; Yaratan'ın affına mazhar olmak, Allah rızası için vakfettiklerinin kabul olması ve sevap kazanmak niyetinde olduğunu beyan ederek malından 4.000 kuruşu müteveliye teslim etmek suretiyle vakfetmiştir. Bu paranın helal yolla istirbah olunmasını, hâsıl olan gelirden Travnik'te diğer cami ve medrese inşa edilmesi için sarf olunmasını istemiştir.

Günlük 30 akçe karşılığında görev yapması istenen müderrisin yetkinlikleri üzerine kapsamlı bilgi verilmiştir; buna göre müderrisin, tabiat ilmi ve matematik ilmi gibi akıl esaslı üzerine olan dersleri vermeye yetkin bir kimse olması beklenmekte ve haftada üç gün bu medresedeki öğrencilere ders vermesi istenmektedir. Vakıf gelirlerinden yararlanacak diğer hayır kurumu olan camide vâizlik yapacak kimseye bu vazifesi karşılığında 10 akçe ücret verilmesi vakıf şartlarına eklenmiştir. Kur'an-ı Kerim'i iyi okuyan bir kimsenin imam olması istenmiş ve günde beş vakit namazı cemaate eda ettirmesi karşılığında günlük 6 akçe verilmesi şart koşulmuştur.

32 VGMA, defter 456, sayfa 178, sıra 32; bkz: Ek 1

Camide müezzin vazifesinde olan kimseye ise günlük 4 akçe verilecek, caminin kapıcısına ise günlük 2 akçe ücret ödenecektir. Kayyım ve ferraş olarak iki görevi ifa eden bir kişiye, vazifelerinden dolayı günlük 4 akçe ücret uygun bulunmuştur. Caminin aydınlanmasında kullanılan kandiller için yağ ve hasır masraflarına günlük 10 akçe sarf olunmasını istenmiştir.

Yedi odası bulunan medresede talebelerinin yiyecek ihtiyacının karşılamaları için her talebeye günlük 6'şar akçe verilmesi şart koşulmuştur. Vakfın bu gideri için ayrılan miktar toplamda günlük 42 akçedir. Medresede muallim görevini ifâ eden kişiye Kur'an-ı Kerîm derslerini vermesi karşılığında günlük 6 akçe ücret verilecektir. Nâzır olan kimsenin her sene vakfın muhasebe işlerini takip etmesi karşılığında alacağı ücret günlük 6 akçedir. Kâtip olan kişiye ise vakıf masraflarını, gelir-gideri kayda alması karşılığında günlük 9 akçe ücret verilmesi şart koşulmuştur. Vakfın akar kiralalarını toplamakla görevlendirilen câbîye günlük 6 akçe ücret verilmesi şart koşulmuştur. Vakfiyede, cami ve medresede gerekli olan tamir masrafları için 9 akçe ayrılması istenmiştir. İlk vazifenin kendi uhdesinde olması kaydıyla vâkîf, günlük 6 akçenin mütevellîye verilmesini şart koşmuştur. Vakıf akarından elde edilen gelirden söz konusu harcama masrafları ayrıldıktan sonra, kalan paranın fakir Müslümanlara dağıtılması ise son istek olarak şartnamede belirtilmiştir. Bu vakıf, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın tesis ettiği ikinci para vakfı olma özelliği taşımaktadır.

Travnik'te kurulan bu vakıfla ilgili olan iki mübayaa hüccetinden elde edilen bilgilere göre bazı alım-satım işlemleri gerçekleşmiş ve satın alınanlar vakfa gelir olarak eklenmiştir. Satış belgelerinden biri 1182/1768 yılına aittir³³ ve tescil eden kişi Travnik Kadısı Sadık Mustafa'dır. Travnik'te bulunan Müslihüddin mahallesi sakinlerinden Mehmed Ağa bin Abdullah adlı kişi, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Travnik'te inşa ettirdiği cami ve medrese için kurduğu vakfına, aynı mahalledeki mülkünü bağışlamıştır. Mehmed Ağa bin Abdullah üst katında sekiz odası ile iki sofası bulunan; alt katında ahır, samanlık ve sundurmadan oluşan Yeni Hanı, ağaçları ve bostanı olan bir bahçesini, ayrıca hanın kapısının yanında bulunan çeşmeyi yalnız 1.400 esedî kuruş karşılığında vakıf gelirlerine eklenmesi şartıyla satmıştır. Satış işlemleri yapılan bu yer, satan kişi Mehmed Ağa bin Abdullah tarafından 210 kuruş karşılığında bir yıllığına kiralanmıştır.

Travnik'te gerçekleşen ikinci alım-satım belgesine göre³⁴; Travnik'te bulunan Hüseyin Kethüda adlı kişi, Kadı huzurunda Muhsinzâde Mehmed Paşa Vakfı'na dâhil edilmesi maksadıyla 130 kuruş karşılığında Muslihiddin Mahallesi'nde bulunan çayırını satmıştır. Bu yer ve çayır Paşa'nın kurduğu vakıf hanının yan tarafındadır.

2.3. Anabolu'daki Vakıf ve Hayrâtı

Mora'da bir liman şehri olan Anabolu, 1540 yılında Osmanlı Devleti'ne dâhil olmuştur. Muhsinzâde Mehmed Paşa, 1768'de Anabolu (Anapoli) Kalesi Muhafızlığı göreviyle Mora'da bulunmuştur. Paşa, 1770 yılında Mora'da başlayan Rum İsyanını bastırması için Mora Seraskeri tayin edilmiştir.³⁵

33 VGMA, defter 456, sayfa 180, sıra 33.

34 VGMA, defter 456, sayfa 181, sıra 34.

35 Nagata, "Muhsinzâde Mehmed Paşa", s.49.

Anadolu'da Muhsinzâde Mehmed Paşa'ya ait 1184/1770 tarihli bir vakıf bulunmaktadır.³⁶ Paşa, Anabolu'da Büyük Orman'da bulunan etrafı zeytinliklerle çevrili 115 kök zeytin ağacının bulunduğu bahçeyi satın almış ve gelirlerini kendi adıyla kurduğu vakfa bağlamıştır. 1184/1770 tarihli mübayaa hüccetine göre;³⁷ Anabolu'da Vezir Camii Mahallesi sakinlerinden Binbaşı İsmail Ağa, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın vekili Süleyman Ağa'ya 115 kök ağaçtan oluşan zeytinliği 500 kuruş karşılığında satmış ve bu işlemi şahitler huzurunda beyan etmesiyle alım-satım işlemi tamamlanmıştır. Zeytin ağaçlarından elde edilen gelir, Anabolu'da Sahrınç Mahallesinde önceden bina edilen hazerât-ı hasaneyn-i zülcenaheyn adlı iki çeşme için kullanılacaktır; ayrıca bu meblağın çeşmeler için gereken tamir ve bakım masraflarına sarf edilmesi istenmiştir. Vakfiyeye göre, vakıfta mütevellî olarak görev yapan kişiye günlük 10 akçe ve su taşıma görevinde olanlara günlük 3'er akçe verilmesi şartlar arasındadır. Ayrıca Mora'ya vali olanlar ile Anabolu'da kadı ve müftü vazifesinde bulunanların ücretsiz nezaret vazifesi yapacakları da belirtilmiştir. Anabolu'daki bu iki çeşmeye bakım ve onarım gerektiği için bu vakıf ihtiyaca binaen kurulmuş, şehrin ihyâsı ön planda tutulmuştur.

2.4. Şumnu'daki Vakıf ve Hayrâtı

Bulgaristan'ın en eski şehirlerinden biri olan Şumnu, 1389 yılında Osmanlı hâkimiyetine girmiş, Niğbolu sancağına bağlı olarak idare olunmuştur.³⁸ Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın 1771-1774 yılları arasındaki dönemi kapsayan ikinci sadrazamlığı döneminde, hal-i hazırda devam eden 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı nedeniyle Şumnu stratejik bir üs olarak belirlemiştir. Savaşta, Ruslara karşı üstünlük kurulamadığı için Şumnu, karar merkezi haline getirilmiştir.³⁹

18. ve 19. yüzyıllarda Şumnu, İslam tasavvufunun önemli merkezlerinden biri durumundadır. 1771-1772 yıllarında Muhsinzâde Mehmed Paşa, Cerrâhiyye tarikatının yayılması konusunda Şumnu'da bazı girişimlerde bulunmuştur.⁴⁰ Muhsinzâde Mehmed Paşa Tekkesinin de olduğu Şumnu'da çeşitli tarikatlara ait on bir tekke bulunmaktadır.⁴¹

Şumnu'da Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın 1186/1772 tarih tarihinde tesis ettiği bir vakıf bulunmaktadır.⁴² Paşa'nın ikinci sadareti döneminde kurulan bu vakfın kurulmasındaki gaye, Rumeli'de Hırsova Kazası'na bağlı Derzi köyü adlı yerde kendisinin daha önce bina ve inşa ettiği câmi'-i şerîf ve mabed-i lâtif-in ihyasını sağlamaktır. Caminin hizmetlileri ve maaşları için Hırsova Kazası'nda bulunan iki göz değirmenin gelirleri vakfedilmiştir. Değirmenlerden birinin yanındaki bostan arsası da vakfedilenler arasındadır.

Muhsinzâde Mehmed Paşa vakfiyede, vakfedilen malların her sene mütevellî tarafından kiralanmasını şart koşmuştur. Elde edilen kira gelirinden sözü edilen camideki hatibin her Cuma günü, cemaate hitabette bulunma-

36 VGMA, defter 503, sayfa 242, sıra 4.

37 VGMA, defter 503, sayfa 243, sıra 5.

38 Machiel Kiel, "Şumnu", *DİA*, C. 39, (İstanbul: 2012), 227-230.

39 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 411; Nagata, "Muhsinzâde Mehmed Paşa", 50.

40 Kiel, "Şumnu", 229

41 Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, 107.

42 VGMA, defter 503, sayfa 237, sıra 2

sı karşılığında günlük 10 akçe ücret verilmesi istenmiştir. İmam olan kişinin cemaate beş vakit namaz kıldırması karşılığında günlük 10 akçe ücret alması; hadis ve tefsiri bilen bir kişinin dini nasihatlerde bulunarak Cuma namazından sonra vaaz etmesi vazifesi karşılığında 10 akçe ücret alması vakfiye şartları arasındadır. Ayrıca, iki müezzin görevlendirilerek ezan okuması, Cuma ve bayram namazlarını cemaate kıldırması karşılığında her biri günlük 8'er akçe alması şartnamede belirtilmiştir. Kur'an-ı Kerim'i iyi okuyan iki kişinin devirhân vazifesinde bulunması ve sırayla Cuma ile salâ arasındaki vakitte, birer aşır Kur'an-ı Kerim okuyarak sevabını Peygamber Efendimiz ve Müslümanların ruhu için bağışlamaları istenmiş ve bu vazifeleri karşılığında her birinin 4'er akçe ücret alması kararlaştırılmıştır. Kayyım ve ferraş vazifesini ifa edecek bir kişinin 5 akçe ücret alması da vakfiyede belirtilen şartlar arasındadır. Kayyım vazifesi verilen kişiye hizmeti karşılığında 6 akçe ücret verilmesi şart koşulmuştur. Bu hizmetliler ve bunların giderlerinden başka caminin aydınlatılması için ihtiyaç duyulan kandil, hasır ve mum için günlük 15 akçe ayrılması istenmiştir. 5'er okkadan iki mum satın alınması ve Berat gecesi yakılması da yine vâkıfın isteklerindedir

Vakfin akarından yararlanan caminin yakınında bir sıbyan mektebi inşa edilmiştir. Bu mektepte görev yapacak muallim için 6 akçe ödenmesi vakfiyenin şartları arasındadır. Bu hayrâtın dışında Şumnu'da bulunan Muhsinzâde Mehmed Paşa Tekkesi için ve tekkenişin fukaraya 30 akçe yemek parası verilmesi vakıf şartlarına eklenmiştir. Vâkıf, şartnamede akıl sahibi ve iş bilen salih bir kimsenin vakfa mütevellî kaymakamı tayin edilmesini ve vazifesi karşılığında günlük 8 akçe ücret almasını istemiştir. Vakfedilen iki kıta değirmene, mesleki nitelik ve vasıfları bakımından yeterliliği olan, tamir ve tanzim işlerinden anlayan iki kişinin 12'şer akçe karşılığında işe alınması; değirmenlerin tamiri için gerekli masraflara harcanması kaydıyla 5 akçe sarf olunması şart koşulmuştur. Caminin imamından salâti'l-fecir'den sonra Yasin-i Şerif okuması ve sevabını öncelikle vâkıfın anne-babası ve merhum atalarına bağışlaması istenmiştir. Ayrıca Mülk Suresi'ni okuyup sevabını vâkıfın akrabalarına ve hısımlarına bağışlaması istenmiş, bu görev mütevelliyeye emanet edilmiş ve onun tarafından takip edilmesi şart koşulmuştur. Vakfin tüm giderleri iade edildikten sonra bu gelirlerden kalanların mütevellinin tayin edeceği bir hayır işine sarf edilmesi şartı getirilmiştir.

2.5. Kaçanik ve Pirlepe Derbendleri Vakfı

Kaçanik ve Pirlepe Üsküp sancağına bağlı idare merkezleridir. Üsküp'ün güneyinde bulunan ve Makedonya'nın önemli şehirlerinden biri olan Pirlepe (Prilep), 1395-1912 yılları arasında Osmanlı idaresinde kalmış ve kaza statüsünde idare edilmiştir; Kaçanik ise 17. yüzyılda Üsküp Kazasına bağlı küçük bir nahiyedir.⁴³ 1186/1772 tarihli Kaçanik ve Pirepe Derbendleri vakfı, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın sadarete gelmesinden bir yıl sonra kayıt altına alınmıştır.

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın 1186/1772 tarihli vakfında⁴⁴, Rumeli vilayetinde bulunan ve yol güzergâ-

43 Mehmet İnbaşı, "Üsküp", *DİA*, C. 42, (İstanbul: 2012) 379; Machiel Kiel, "Pirlepe", *DİA*, Ek-2. (İstanbul: 2016), 402; Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, (Ankara: Başkanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017), 619; Eyüp Kul, "Üsküp Şehrinin İdari Yapısı, Mahalleleri ve Nüfusu (XVII. Yüzyıl)", *Yeni Türkiye Dergisi Rumeli ve Balkanlar Özel Sayısı*, C. 2 Sayı 67, (2015), 1506-1507.

44 VGMA, defter 503, safa 240, sıra 3.

hında olan Kaçanik ve Pirlepe derbendlerinin kaldırımlarının yıllık tamir ve bakımlarının yapılması söz konusudur. Bu bakım için gerekli masraflarda kullanılacak finansal kaynak ise İstanbul'da Hobyar Mahallesi'nde bulunan bir hanın geliridir (bkz. Resim:1). Muhsinzâde Mehmed Paşa yeni yaptırdığı bu bir bâb kârgir hanı Kaçanik ve Pirlepe Derbendlerinin kaldırımlarının onarımı için vakfetmiştir. Vâkıf bu vakfını kurma gerekçesini hayırlara vesile olmak, iyi amel ortaya koymak, ebediyette güzel ücret elde etmek ve hayırlı işlere kıymetli mal sarf etmek arzusu olarak ifade etmiştir.

Derbendlerin bakım ve tamirâtı için gereken masrafın teminine sarf edilen hanın üst katında 22, alt katında 12 bâb odası bulunmaktadır. Handa, 10 bab yeraltı mahzeni vardır ve ikisinin kapısı kamu yoluna açılmaktadır. Sözü edilen bu kârgir handa ayrıca 10 bâb dükkân ve içme suyu da bulunmaktadır. Vakfiyede hanın gelirinin nasıl işletileceği açıkça belirtilmektedir; Hobyar Mahallesi'ndeki bu hanın, civardaki benzer hanların kira bedelleri ile denk olmak üzere bir ön bedel dışında günlük 100'er akçe karşılığında kiraya verilmesi şart koşulmuştur. Mütevelli tarafından sözü edilen gelir toplandıktan sonra Kaçanik ve Pirlepe derbendlerindeki kaldırımların ihtiyaç duyulan yıllık bakım ve onarımı için ayrılan meblağdan sonra kalan olursa bunun vâkıfın evlat ve evlatlarının, nesilden nesile istifade etmeleri şartı vakfiyede bulunmaktadır. Fakat personel ve vazifeleri ile bunlara ödenecek ücretler hakkında bilgi vakıf şartlarına bulunmamaktadır.

Kaçanik ve Pirlepe Derbendlerinin bakımı için kurulan vakıfta vakıf yönetimi, vâkıfın kendi uhdesinde bırakılmıştır. Vakfın tevliyeti ise vâkıfın kendisinden sonra nesilden nesile, evlatlarından en uygun olanına verilmesi uygun bulunmuştur. Neslin kesilmesi durumunda kadının görüşü ile müteveyyin bir kimsenin mütevelli olması şartı getirilmiştir. Vakıf faaliyetlerini denetleme görevi yani nezaret ise sadrazamların uhdesine bırakılmıştır.

Zaman içerisinde vakfiyede bulunan şartlar ortadan kalkar ve şartlara riayet olmazsa, vakfın gelirinin ihtiyaç sahibi Müslümanlara sarf olunması da şartlar arasındadır. Bu ifade yıllar sonra karşılık bulmuş ve şartnamede değişiklik söz konusu olmuştur. Kaçanik ve Pirlepe bölgelerinin Osmanlı'nın elinden çıkması ve oradaki derbendlerin artık kullanılmaması üzerine İstanbul'da yapılan bir düzenleme ile şartlarda değişikliğe gidilmiştir.⁴⁵ Bu düzenlemeye göre sözü edilen bölgelerin Osmanlı idaresinden çıkması üzerine ve vakfiyede belirtilen ihtiyaç sahibi Müslümanlar ibaresinden dolayı, sözü edilen akar hayrâtın Darüşşafaka'ya tahsisi söz konusu olmuştur. Muhsinzâde vakfının kuruluş tarihinden bir asır sonra kurulan Darüşşafaka'ya ayrılan bu tahsisin nedeni; vakfiyede geçen, zaman içinde vakfın şartları ortadan kalkar ve şartlara riayet edilmezse, vakfın gelirinin mutlaka fukara-i müslimîne sarf olunması şeklindeki şarttır. Vakfiyede bulunan bu bilgilere dayanarak söz konusu değişikliğin yapılması uygun görülmüştür.

2.6. İstanbul'daki Hayrâtı

Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın İstanbul'da hayrâtının bulunduğu arşiv kaynaklarından elde edilen bilgiler sonucunda bilinmektedir. Paşa'nın birinci sadareti döneminde 1181/1768 tarihinde kayıt altına alınan bir hüccet

45 VGMA, defter 1757, sayfa 272, sıra 152.

belgesi, İstanbul'da Muhsinzâde Mehmed Paşa'ya ait bir vakfin bulunduğuna işaret etmektedir.⁴⁶ Paşa'nın vekili ve hazinedarı hizmetinde bulunan Mehmed Ağa, satın aldığı 35 kaliçe⁴⁷; yeni bir yeşil şal ile hammalların ücreti ve personele yapılacak zamlarından oluşan 1944 kuruşu, İstanbul'da bulunan Muhsinzâde Mehmed Paşa Camiine ve türbesine bağışlamıştır.

Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın vefatından yaklaşık bir hafta öncesine tekabül eden 1188/1774 tarihli başka bir ilam belgesi mevcuttur.⁴⁸ İstanbul'da Eyüb Kazası'na bağlı Küçükköy yakınında bir su membari bulunmaktadır. Çıktığı yerden, merhûme Vâlide Sultan suyuna bağlanmakta, oradan çıkarak Sultan Bayezid Hân suyuna eklenen iki buçuk masura⁴⁹ suyun bir masurası ile kanalları, lağım ve kanallarından belirli miktardaki hissesi, 1250 kuruşa Sadrazam Mehmed Paşa'ya satılmıştır. Miras yoluyla elde edilen ve birden fazla hissedara ait olan sözü edilen suyun satışı, Paşa'nın vekili Hamdullah Beyefendi'nin satış şartlarını kabul etmesi ve belirtilen meblağı teslim etmesiyle gerçekleşmiştir. Sözü edilen suyun İstanbul'da Karagümrük mahallindeki çeşme yakınında Sultan Bayezid Hân-ı Velî maksiminden ayrılıp Karabaş Mahallesi'ndeki Uşşakî Şeyh Mahmud Efendi Tekkesi'nde icrâ olunması bu kayıta belirtilmiştir. Muhsinzâde Mehmed Paşa, satın aldığı bu su hissesini ve suyun haklarını, Uşşakî Mehmed Efendi Tekkesi'nin masraflarını karşılamak üzere vakfetmiştir.

2.7. Silistre'deki Vakfi ve Hayrâtı

Osmanlı Dönemi'nde Silistre, Rumeli'ye bağlı Özi eyaletinin merkezi olarak idare olunmuştur. Silistre Kazası'nda Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın tesis ettiği bir vakıf olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca Silistre'de Paşa'nın kendi adıyla anılan bir cami olduğu bilgisi de mevcuttur. Bu bilgiler çeşitli kaynaklar aracılığıyla edinilmişse de bu vakfin vakfiyesine ulaşılamamıştır. Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Silistre'de bir cami ve bir vakfi olduğunu işaret eden arşiv belgeleri doğrultusunda yapılan araştırma sonucunda burada sözü edilen hayrâtın bulunmasının mümkün olduğu sonucuna varılmıştır. Bu neticeye ulaşılmadaki asıl kanı, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın 1163/1750 ve 1170/1756 yıllarında iki defa Özi Valisi olarak görev yapmış olmasıdır. Paşa'nın diğer bölgelerde kurduğu vakıflar incelendiğinde bu vakıfların tesis edildiği yerlerin, onun idari görevlerinin bulunduğu bölgeler olduğu açıkça görülmektedir. Paşa, vazifede bulunduğu yerlerde genellikle bir vakıf kurmuş ya da hayır işlerinde bulunmuştur. Buradan yola çıkarak Paşa'nın Silistre'de de vakıf kurmuş olacağı kuvvetle muhtemeldir.

1201/1787 tarihli bir belgeye göre Silistre'de bulunan Merhûm Muhsinzâde Mehmed Paşa Caminin hita-

46 VGMA, defter 776, sayfa 65, sıra 47.

47 Kaliçe, küçük halı, seccade ve kilim anlamında kullanılmaktadır. Ercan Petek, "19. yy. Osmanlı Türkçesi Sözlüklerinden Kâmûs-ı Türkî Üzerinde Art Zamanlı Diyalektolojik Bir İnceleme", (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2014), 88.

48 VGMA, defter 628, sayfa 711, sıra 404.

49 Masura, vakıf sularında, suyun bir dakikadaki akış miktarını tespit etmek için kullanılan bir ölçü birimidir. Literatürdeki araştırmalar, 4.5 litre suyun bir masuraya tekabül ettiğini ortaya koymaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Sağır, "Osmanlı Su Vakıfları", *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 15, (2016), 464-465.

bet görevinde değişiklik söz konusu olmuştur.⁵⁰ Silistre’de bulunan, Muhsinzâde Mehmed Paşa’nın yaptırdığı camide günlük 10 akçe vazife ile hatip vazifesini ifa eden kişinin vefatı üzerine yerine gelecek hatibin göreve gelmesi bildirilmektedir. Bu belgeye göre sözü edilen 10 akçe, Esmâ Sultan vakıflarının gelirinden karşılanmaktadır.

1206/1791 tarihli diğer belge Silistre’de Paşa’nın adıyla anılan bir caminin varlığından söz edilmektedir.⁵¹ Camiin gelirinden karşılanmak üzere Muhsinzâde Mehmed Paşa’nın türbesinde günlük 10 akçe vazife ile görev yapan türbedârın vefat etmesi üzerine yeni bir görevlendirilmenin yapılması bildirilmiştir.

1206/1791 tarihli başka bir ilam belgesinde, Silistre’de Merhum Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa Camiinde ve aynı isimli mektebinde, gelirini Esmâ Sultan vakfından almak üzere günlük 10 sağ akçe ücret ve 5 akçe zam ile türbedarlık vazifesinin tevcihi ilam olunmuştur.⁵²

1273/1856 tarihli kayıтта Silistre’de, Türbe Mahallesi’nde Silistre kalesi Emîni Süleyman Ağanın tamir eylediği Muhsinzâde Mehmed Paşa Camii vakfından karşılanmak üzere günlük 15 akçe vazife ile birinci imam ve günlük 10 akçe ücret ile hatibin vefat etmesi ile boş kalan bu vazifelerin tevcihleri söz konusudur.⁵³

SONUÇ

18. yüzyılın üçüncü çeyreğindeki önemli Osmanlı bürokratlarından biri olan Muhsinzâde Mehmed Paşa, devlet kademelerinde üstlendiği aktif görevlerle olduğu kadar kişisel çabaları ve maddi anlamdaki fedakarlıklarıyla da ön plana çıkmıştır. Araştırma kapsamında incelemeye konu olan dokuz vakfın, gündelik hayatın hemen her aşamasına dokunan faydalar üretmek üzere teşkilatlandırıldığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda, babası Muhsinzâde Abdullah Paşa’nın ismini yaşatmak ve ona ebedi bir fayda sağlamak için kurduğu hayır eserleri, kendisinin aile bağlarına, bilhassa babasına düşkün olduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Muhsinzâde Mehmed Paşa vakıflarının mekânsal dağılımında, Vodina, Travnik, Anabolu, Şumnu, Silistre, Üsküp gibi Rumeli’nin çeşitli bölgeleri ön plana çıkmaktadır. Bu durum, devlet kademelerindeki görevleri nedeniyle bulunduğu şehirlerde kalıcı bir iz bırakmayı arzuladığını ortaya koymaktadır.

Muhsinzâde Mehmed Paşa’nın tesis ettiği vakıflara bakıldığında cami, sıbyan mektepleri, medrese gibi ibadethane ve eğitim kurumu mahiyetini taşıyan yapıların ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Böyle olmakla birlikte, temel yaşam kaynağı olan suyun meskûn mahallere ulaştırılması bağlamında vakıf gelirlerini tahsis ettiği, çeşmeler yaptırdığı, şehirlerin imar faaliyetlerine katkıda bulunmak üzere kaldırım yaptırdığı, bu tür eserlerin kesintisiz biçimde toplumsal fayda üretmesini sağlamak için finansal kaynak oluşturduğu görülmektedir. Bu kaynaklar arasında, dükkân, kahvehane, bakkal gibi ticari işletmelerden elde edilen kira gelirleri ve diğer maddi kaynakları sayabiliriz. İncelemeye konu olan vakfiyelerde, söz konusu vakıf eserlerindeki faaliyetlerin sürdürülmesini sağlayan görevlilerin ücretlerinin ayrıntılı biçimde tanımlandığı görülmektedir. Tekke Camii Vakfı

50 BOA, C.EV, 185, 9218.

51 BOA, C.MF, 87, 4318.

52 VGMA, 266, 37.

53 VGMA, 586, 292.

ve Muhsinzâde Vakfı, yönetim ve işletim biçimi bakımından diğer vakıflardan ayrılmaktadır. Bu iki vakfın şartnamesindeki koşullar, para vakfı olarak tesis edildiğini ortaya koyması bakımından diğerlerinden farklılaşmaktadır.

Nihai tahlilde, Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın hayırseverlik ve vakıf faaliyetleri, döneminin sosyal ve kültürel dokusunun anlaşılmasına yardımcı olacak nitelik taşımaktadır. Araştırma kapsamında elde edilen bulgular, Osmanlı dönemindeki vakıf kültürünün anlaşılmasına ve bu vakıfların toplumsal dokuya olan etkisinin değerlendirilmesine katkı sunmaktadır. Aynı zamanda Muhsinzâde Mehmed Paşa, vakıf kurduğu bölgelerin imar edilmesi ve ekonomik açıdan kalkındırılmasına da vesile olmuş, bu yönleriyle, toplum yararına fayda üreten hayırsever bir devlet adamı olarak tarihi kayıtlara geçmiş ve günümüze uzanan geniş zaman diliminde isminden bahsettirmiştir.

KAYNAKÇA

1- Arşiv Kaynakları

a) Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA, Cevdet Evkaf (C.EV), 185/9218.

BOA, Cevdet Maarif (C.MF), 87/4318.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TS.MA.e), 334/8, 334/, 191/5.

b) Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA, D. 456 (Anadolu Vezir Nezareti), 178/32.

VGMA, D. 456 (Anadolu Vezir Nezareti), 181/34.

VGMA, D. 456 (Anadolu Vezir Nezareti), 181/35.

VGMA, D. 456 (Anadolu Vezir Nezareti), 180/33.

VGMA, D. 101 (İstanbul Sani Hazine), 330/9.

VGMA, D. 503 (Anadolu Veziri Sadriâli), 242/4.

VGMA, D. 503 (Anadolu Veziri Sadriâli), 243/5.

VGMA, D. 503 (Anadolu Veziri Sadriâli), 237/2.

VGMA, D. 503 (Anadolu Veziri Sadriâli), 240/3.

VGMA, D. 503 (Anadolu Veziri Sadriâli), 245/6.

VGMA, D. 1757, Sayfa 272, Sıra 152.

VGMA, D. 776, Sayfa 65, Sıra 47.

VGMA, D. 628, Sayfa 711, Sıra 404.

2- Kaynaklar ve Araştırma Eserleri

Ahmed Vâsıf Efendi, Mehasinü'l-Asar ve Haka'iku'l-Ahbar, haz. Hüseyin Sarıkaya, İstanbul: İstanbul: Çamlıca Basım Yayın 2018

Aksan, Virginia H. Kuşatılmış Bir İmparatorluk Osmanlı Harpleri 1700-1870, (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010)

Ayverdi, Ekrem Hakkı. Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1982.

Beydilli, Kemal. "Küçük Kaynarca Antlaşması", DİA, C. 26. (Ankara 2002), 524-527.

Bosna-Hersek Vakıfları, C. 4. Ed. Mevlüt Çam, Rahman Ademi, Ankara: VGM Yayınları. 2016.

Emecen, Feridun. "Abdullah Paşa-Muhsinzâde", DİA, EK-1, (İstanbul: 2016), 8-10.

Gökbilgin, M. Tayyib. XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar- Mülkler-Mukataalar, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1952.

Gözübenli, Beşir. "Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlili Bir Değerlendirme", Vakıf Haftası Dergisi, 11, (Ankara 1994), 57.

- İnbaşı, Mehmet. "Üsküp", DİA, C. 42, (İstanbul: 2012), 379
- İşbilir, Ömer. "Yük", DİA, C. 44, (İstanbul 2013), 46-48.
- Kayaoğlu İsmet. İslam Kurumları Tarihi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, 1980.
- Kiel, Machiel, "Travnik", DİA, 41. (İstanbul: 2012), 308.
- Kiel, Machiel. "Pirlepe", DİA, Ek-2. (İstanbul: 2016), 402.
- Kiel, Machiel. "Şumnu", DİA, C. 39, (İstanbul: 2012), 227-230.
- Kiel, Machiel. "Vodina", C. 43, DİA, (İstanbul 2013), 121.
- Köse, Osman. 1774 Küçük Kaynarca Andlaşması, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Kuban, Doğan. "Anadolu-Türk Şehri, Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", Vakıflar Dergisi (VD). VII (İstanbul 1968): 157-175.
- Kul, Eyüp. "Üsküp Şehrinin İdari Yapısı, Mahalleleri ve Nüfusu (XVII. Yüzyıl)", Yeni Türkiye Dergisi Rumenli ve Balkanlar Özel Sayısı, C. 2 Sayı 67, (2015), 1506-1507.
- Mantran, Robert. 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul, ter. M.A.Kılıçbay, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Mehmed Hâkim Efendi, Hâkim Efendi Tarihi, Haz. Tahir Güngör, Cilt I, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mehmed Hâkim Efendi, Hâkim Efendi Tarihi, Haz. Tahir Güngör, Cilt II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mehmed Süreyya, "Mehmed Paşa (Muhsin-zâde)". Sicill-i Osmanî, C. IV, Haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran: Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Nagata, Yuzo. Muhsin-Zâde Mehmed Paşa ve Âyânlık Müessesesi, İzmir: Akademi Kitabevi 1999.
- Özcan, Abdülkadir. "Kapıcı", DİA, C. 24, (İstanbul 2001), 345-346.
- Öztürk, Mehmed Cemal. Şeyh Nureddin Cerrahi ve Cerrahi Takikatı, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Pakalın, Mehmet Zeki. Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, C. III, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Petek, Ercan. "19. yy. Osmanlı Türkçesi Sözlüklerinden Kâmûs-ı Türkî Üzerinde Art Zamanlı Dialektolojik Bir İnceleme", (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2014).
- Sağır, Yusuf. "Osmanlı Su Vakıfları", Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı 15, (2016), 464-465.
- Sezen, Tahir. Osmanlı Yer Adları, Ankara: Başkanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017.

Uyar, Beyhan. “Muhsinzâde Mehmed Paşa ve Vakıfları” Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2019.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi, C. IV. 1. Kısım, Ankara: TTK Basımevi, 1988, 400.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri 1700-1800”, Osmanlı Araştırmaları, III, (İstanbul 1982): 143-164.

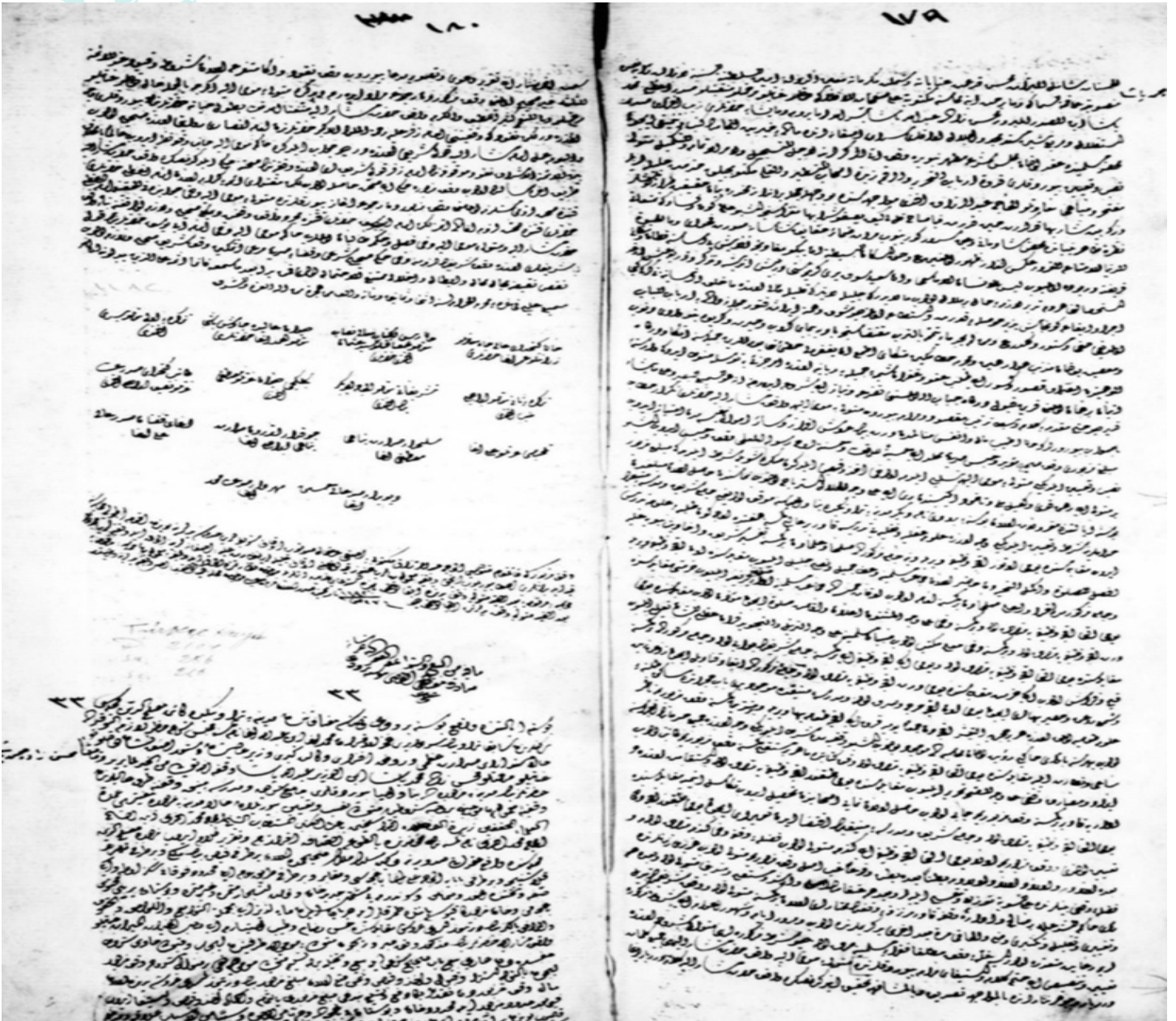
Ekler

Resim 1. Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın İstanbul'daki hanının avlusu ((Kaynak: N. Çiçek Akçıl Harmankaya. (2016) “Eminönü Muhsinzâde (Muhsinoğlu) Hanı”, *Sanat Tarihi Yıllığı*, Sayı 25, s. 94.)



Ek 1: Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Travnik'te Kurduğu 1182/1768 yılına ait Vakfi ((VGMA, defter 456, sayfa 178, sıra 32)





Tablo 1: Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın Kurduğu Vakıflara Ait Bilgiler

Vakfın Adı	Tarihi	Akarı	Hayrâtı
Vodina	1169/1756	-üç mumhane dükkanı -iki kahvehane -hasırcı dükkanı -berber dükkanı -iki bakkal dükkanı	-Muhsinzâde Abdullah Paşa Cami -Muhsinzâde Mehmed Paşa Cami
Travnik	1179/1765	Ebubekir Hamamı ¼ hissesi	-Muhsinzâde Abdullah Paşa'nın Türbesi
Travnik	1181/1767	3.000 kuruş	-Tekke Cami -Medrese -Muallimhane
Travnik	1182/1768	4.000 kuruş	-Cami -Medrese
Anadolu	1184/1770	115 kök zeytin ağacı	-iki çeşme
Şumnu	1186/1772	-iki kıta değirmen -bir bostan arsası	-cami -mekteb -tekke
Kaçanik ve Pırlepe	1186/1772	-İstanbul'da bir han	-derbend kaldırımları

GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 4 Sayı/Num: 1
Haziran / June 2024
ISSN 2792-0194

Evlilik Doyumunda Önemli Bir Kavram: İlişkisel Yılmazlık¹

An Important Concept in Marital Satisfaction: Relational Resilience

Yüksek Lisans Öğrencisi Hüseyin ÇAKAL

Kırıkkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anabilim Dalı

huseyincakalpdr.1@gmail.com / ORCID: 0000-0002-1780-1002

Dr. Öğr. Üyesi Naciye GÜVEN

Kırıkkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

naciyegüven@kku.edu.tr / ORCID: 0000-0002-6143-3681

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Review / Derleme

Received / Geliş Tarihi: 17.05.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 31.05.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran / June

Volume/ Cilt: 4 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 80 - 93

¹ Bu makale birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında yürüttüğü yayınlanmamış yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Öz

Yılmazlık, bireylerin karşılaştıkları olumsuzluklara rağmen sağlık ve umut dolu bir yaşamı devam ettirmesidir. İlişki içerisinde meydana gelen olumsuzluklar ile çiftlerin baş edebilmesi ise ilişkisel yılmazlık olarak adlandırılır. Çiftlerin olumsuz yaşantılarla baş edebilmeleri aralarındaki ilişkinin güçlenmesine katkı sağlar. Diğer yandan çiftlerin birbirlerinin gereksinimlerini karşılama durumlarıyla ilgili algılarını temsil eden evlilik doyumu mutlu bir evlilik yaşamı için önemli bir yapıdır. Bu derleme çalışmasının temel amacı mevcut olan alanyazını inceleyerek evlilik yaşamında ilişkisel yılmazlığı tüm boyutlarıyla ele almaktır. Bu kapsamda yapılan çalışmalar üniversite veri tabanları, Google Scholar ve tez merkezinden “ilişkisel yılmazlık” ve “evlilik doyumu” anahtar kavramları ile araştırılmıştır. Çalışmada öncelikle evlilik ve evlilik doyumuna yer verilmiş daha sonra ise yılmazlık, yılmaz bireylerin özellikleri ve ilişkisel yılmazlık detaylandırılmıştır. Alanyazın incelendiğinde ilişkisel yılmazlıkla ilgili çalışmaların az olduğu görülmektedir. Mevcut çalışmanın evlilik doyumunda ilişkisel yılmazlığın önemini vurgulaması bakımından alana katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Evlilik, Evlilik Doyumu, Yılmazlık, İlişkisel Yılmazlık

Abstract

Resilience is the ability of individuals to continue a life full of health and hope despite the negativities they face. The ability of couples to cope with the negativities that occur within the relationship is called relational resilience. The ability of couples to cope with negative experiences contributes to the strengthening of the relationship between them. On the other hand, marital satisfaction, which represents couples' perceptions of their ability to meet each other's needs, is an essential construct for a happy married life. The main purpose of this review study is to examine all aspects of relational resilience in married life by examining the existing literature. Studies conducted in this context were researched using the fundamental concepts of “relational resilience” and “marital satisfaction” from university databases, Google Scholar and the thesis center. In the study, firstly, marriage and marital satisfaction were included, and then resilience, characteristics of resilient individuals and relational resilience were detailed. When the literature is examined, it is observed that there are few studies related to relational resilience. The current research considered to contribute to the field by emphasizing the importance of relational resilience in marital relationships.

Keywords: Marriage, Marital Satisfaction, Resilience, Relational Resilience,

GİRİŞ

Evlilik, bireyler arasında kurulmuş olan özel bir ilişki türüdür ve toplumu oluşturan önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Ayrıca evlilik, pek çok açıdan farklılık gösteren bireylerin hayatlarının geri kalan kısmını birlikte geçirmeye karar vermesidir (Baltaş ve Baltaş, 2000). Evliliğin insan hayatındaki önemi ele alındığında, yaşam boyunca iki kişinin gereksinimlerinin ve güdülerinin doyurulmasının amaçlandığı görülmüştür (Özgüven, 2020). Evliliğin doğasını anlamada psikolojik, biyolojik, ekonomik ve sosyal işlevler önemli bir yere sahiptir (Tarhan, 2019). Evli bireyler sağlıklı bir evlilik ilişkisi yürütmekten memnuniyet duyarlar. Sağlıklı evlilik ilişkisinin kurulabilmesinde evlilik doyumunun önemli bir yeri vardır (Aksöz, 2022). Ayrıca çiftler arasındaki ilişkinin var olan kalitesini yükseltmek ve evlilik ilişkisine olan bağlılığı artıran unsurlardan biridir.

Evlilik doyumunu, bireylerin evlilik sürecindeki eşyle olan ilişkisinde ortaya çıkan gereksinimlerini ne derecede karşıladıklarıyla ilgili algılarına işaret eden bir yapıdır (Tezer, 1996). Çiftlerin ilişkileri içerisinde tüm yönleriyle hissettikleri öznel mutluluk ve hoşnutluk duygusunu evlilik doyumunu olarak tanımlamıştır (Hawkins ve Booth, 2005). Evlilik doyumunu, bireylerin yaşam beklentilerini gerçekleştirmede ve bireylerin mutluluğunda önemli bir yere sahiptir (Özer, 2016). Evlilik doyumunu çalışmalarda; bilinçli farkındalık, , aile yılmazlığı, etkili iletişim becerileri, psikolojik iyi oluş, öz anlayış, ilişkisel ve kişisel değişkenler, sosyodemografik değişkenler, çocukluk çağı travmaları, algılanan sosyal destek, psikolojik dayanıklılık, öznel iyi oluş, eş tükenmişliği, problem çözme becerileri, depresyon ve kaygı düzeyleri gibi değişkenler ile ele alınmıştır (Aksöz, 2022; Buluş ve Bağcı, 2016; Birni, 2021; Çağ ve Yıldırım, 2013; Çağ ve Yıldırım, 2018; Hanay, 2022; Koyunsever, 2022; Parlar ve Akgün, 2018; Polatoğlu, 2022; Turgut, 2020). Ayrıca evlilik doyumunu, çiftlerin yaşadıkları sorunları birlikte çözebilme yeteneği ile de ilgilidir. Bu bağlamda çiftlerin evlilik ilişkisinde karşılaştıkları olumsuz durumlarla baş edebilmeleri, evlilik yaşamlarından doyum elde edebilmeleri açısından son derece önemlidir.

Yılmazlık, bireylerin yaşamış oldukları olumsuz durumlara rağmen, sağlıklı ve umutlu bir şekilde yaşama devam etmelerini sağlar (Aydoğan, 2014). Yılmazlık insanın hayatında karşısına çıkan olumsuz yaşantılara karşı koruyucu bir faktör olarak yer almaktadır (Kavi ve Karakale, 2018). İlişkisel yılmazlık ise yakın ilişkilerde çiftlerin olumsuz yaşantılarla baş etme becerisidir (Venter ve Snyers, 2009). İlişkisel yılmazlık örgütsel kalıpları, iletişim ve sorun çözme süreçlerinin içerisinde toplum kaynakları ve inanç sistemleri gibi yapıları da içermektedir. Önemli olan aile üyelerinin yaşadıkları kriz durumlarının farkında olması, anlamlandırabilmeleri ve karşılaşılan zorluk durumlarında aile üyelerinin uzlaşabilmesidir (Walsh, 1996). İlişkisel yılmazlık ile ilgili yapılan çalışmalarda; ilişkisel başa çıkma, ilişkisel profesyonel yardım arama, otizmlili çocuğa sahip bireylerin evlilik doyumunu, sosyo-demografik değişkenler, ebeveynlik stresi, çocukluk örselenme yaşantıları, evlilikte öz-yeterlilik, kaygı, öz şefkat, eş desteği, özel gereksinimli çocuğa sahip olan ebeveynlerde suçluluk-utanç düzeyi, depresyon, kaygı, stres gibi değişkenlerle birlikte ele alındığı görülmektedir (Aydoğan, 2014; Dalkılıç, 2016, Dinç, 2021; Kara, 2019; Özkoçak, 2022; Şahin, 2021; Ünver ve Güloğlu, 2021).

Evlilik yaşamında doyum sağlıklı ilişkinin bir yansımasıdır. Sağlıklı ilişkilerde etkili olan bir diğer kavram ise yılmazlıktır. Yılmazlık zorluklara rağmen, bireylerin hayatına umutlu ve sağlıklı bir biçimde devam

etmeyi sağlayan sürece verilen addır (Aydoğan, 2014). İlişkisel yılmazlık kavramı ise yeni bir kavramdır. İlişki içinde ortaya çıkan dış stres etkenlerinden nasıl korunduğunu ve çiftin fonksiyonel gelişimini ifade etmek için kullanmıştır (Conolly, 2005). Özetle ilişkisel yılmazlık, yakın ilişkilerde çiftlerin olumsuz yaşantılarla baş etme yeteneğidir (Venter ve Snyers, 2009). Evli bireylerin karşılaştıkları zorluklarla baş edebilmesi aynı zamanda evlilik yaşamlarından doyum almalarını da katkı sağlayabilir. Diğer yandan çiftlerin evlilik doyumlarının yüksek olması da ilişkisel yılmazlıklarını etkileyebilir. Yapılan bu derlemenin evlilik doyumunda önemli bir yere sahip olduğu düşünülen ilişkisel yılmazlık konusunu tüm yönleri ile ele alması bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

Çalışmanın Önemi

Evlilenmenin nedenleri göz önüne alındığında, evlilik yaşamının çiftler arasında sosyal, psikolojik ve fizyolojik gereksinimlerini ve güdülerini doyurmayı amaçladığı görülmektedir (Özgüven, 2020). Evliliklerin yapılmasındaki amaç bireylerin mutlu olmasıdır. Evlilikte, karşılıklı uyum, bireylerin beklentilerinin gerçekleşmesi, mutlu bir yuva kurulması ve doyumun sağlanması beklenmektedir (Özer, 2016). Evlilik, eşler arasında birçok faktörün yer aldığı karmaşık bir yapıdır. Bu karmaşık yapıda eşler arasında çatışmalar yaşanabilmektedir. Eşlerin yaşamış oldukları çatışma ve zorlukları fark etmesi evlilik sürecinde önemli bir yere sahiptir. Fark edilen bu zorluklarla da çiftlerin baş edebilme yetilerini güçlendirmeye çalışmakta olduğunu görülmektedir. İlişkilerde meydana gelen zorluklarla baş edebilme yeteneğinin geliştirebilmesi ilişkisel yılmazlık kavramıyla ilişkilidir. İlişkide meydana gelen zorlayıcı ve travmatik olaylarda ilişkisel yılmazlık, ailenin iş birliği içerisinde olmasına katkı sağlamaktadır ve aile yapısını yaşanan olumsuz durumlara karşı güçlendirmektedir. Bu kapsamda yapılan alanyazın taramasında ilişkisel yılmazlığı ele alan az sayıda çalışmaya rastlanmıştır. Evlilik doyumunu ve ilişkisel yılmazlık değişkenlerinin birlikte ele alınması farklı bir çalışma niteliği taşımaktadır. Yapılan bu derlemenin ilişkisel yılmazlığın evlilik doyumunu bağlamında kapsayıcı şekilde ele alınmasıyla alanyazına katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, evlilik doyumunda ilişkisel yılmazlığı alanyazın ışığında tüm yönleriyle ele almaktır. Bu kapsamda evlilik, evlilik doyumunu, yılmazlık ve ilişkisel yılmazlık kavramları yurtiçi ve yurtdışı alanyazını taranarak araştırılmıştır.

Yöntem

Yapılan bu çalışma nitel araştırma kapsamında “derleme” niteliğindedir. Derleme makale belirlenen konularda yapılmış çalışmaları sınıflandırma ve değerlendirme özelliği taşımaktadır (Hendman, 2006). Araştırma probleme odaklanmak yerine konu başlıklarına odaklandığı için derleme olarak nitelendirilebilir (Aydoğan, vd., 2017). Derleme makale araştırma yapan yazarın bilgi birikimini geliştirirken, bunun yanında eleştirel düşünme becerisinde önemli derecede katkı sağlar (Hendman, 2006).

1. Evlilik

Evliliğin tanımı farklı kaynaklarda farklı temellere dayandırılarak ele alınmaktadır. Türk Medeni Kanunu'na (2017) göre; evlilik mevzuatının 185. maddesinde, evlenme ile eşler arasında evlilik birliği kurulmuş olur. Kanun, eşlerin bu birliğin mutluluğunu elbirliğiyle sağlamak, çocukların bakımına, eğitim ve gözetimine birlikte özen göstermekle yükümlü olduklarını belirtmektedir. Ayrıca, eşlerin birlikte yaşaması, birbirine sadık kalmaları ve yardımcı olmalarının da zorunlu olduğu ifade edilmiştir. (Türk Medeni Kanunu, Madde 185). Giddens (2006) ise evliliği, toplumsal olarak kabul edilen ve onaylanan cinsel birleşme olarak tanımlanmıştır. Özetle evlilik kanun ve toplum tarafından kabul edilen fiziksel, sosyal ve psikolojik bileşenleri olan ve aile kurmayı amaçlayan bir kuruluştur. Kültürler arası evlilik kurumu farklılık gösterse de tüm toplumların resmi olarak onayladığı tek birliktelik türüdür (Tarhan, 2019). Aynı zamanda toplumu oluşturan en küçük yapılarından biridir. Evlilik birliğinin kurulması ile aile kurumu ortaya çıkmaktadır. Aile bir sosyal yapıyı ifade ederken; evlilik ise çiftlerin yaşamı paylaşmak, çocuk sahibi olmak gibi amaçlarla ortaya koydukları sözleşme olarak tanımlanabilmektedir (Özgüven, 2020).

Evliliğin doğasını anlayabilmek için psikolojik, biyolojik, ekonomik ve sosyal işlevleri hakkında bilgi sahibi olmakta fayda vardır (Tarhan, 2019). Sevmek ve sevilme gibi psikolojik ihtiyaçlar; cinsel istek ve meşru yoldan çocuk sahibi olma, nesillerini sürdürebilme gibi biyolojik ihtiyaçlar; birliktelik duygusunu hissetmek ve yaşama, geleceğe güvenilir bir şekilde bakmak gibi sosyal ihtiyaçların karşılanması evliliğin temel işlevleri arasındadır (Özgüven, 2020). Evlilikte bu işlevleri yerine getirilmesi önemlidir. Evlilikle kişiler psikolojik, fizyolojik ve sosyal ihtiyaçlarını tek çatı altında toplamayı sağlayabilmektedir. Toplum içinde devamlılığı sağlayabilmek için sosyal ve kültürel değerlerin bir sonraki nesillere ulaşabilmesi, evlilik yoluyla kurulan bir aile yapısı ile başlamaktadır. Bu nedenle temelleri sağlam oluşturulmuş bir ilişki de toplumun üzerinde durduğu önemli bir yapıdır. (Çatal ve Kalkan, 2019). Evlilik, kurumsal bir ilişki sistemidir. Toplumsal yönden evlilik devletin kanunlarıyla denetlenir (Özgüven, 2020). Evlilik biyolojik unsur olan eşleşmeyi içerse de aynı zamanda kültürel bir olgudur (Tarhan, 2019). Bununla yanı sıra evlilik eşlerin ve çocukların haklarını kanunla korur. Toplum tarafından belirlenen roller, gelenekler, inançlar ve kültür de evlilikte önemli belirleyiciler arasındadır (Özgüven, 2020). Kültür, eşler arasındaki içgüdüsel durumu kurumsal hale dönüştürür ve toplumların kültürel standartlarına katkı sağlar. Bu oluşum evlilikle ilgili olan standartlar kültürler arasında çeşitlilik gösterir. Evlilik sürecinde standartlar kültürün yanı sıra, insanın iletişim biçimi, düşünme tarzı, sorunlar karşısında gösterdiği davranış biçimleri gibi unsurları da belirlemektedir. Bu unsurlar neticesinde evlilik, karşılıklı anlaşmaya dayalı olarak işleyen sosyal bir oluşum olarak belirtilebilir (Tarhan, 2019). Bu sosyal oluşumun içinde eşlerin iletişim becerileri, anlayışları, çatışmaları çözme biçimleri ve beraber geçirdikleri zaman gibi faktörler evlilik doyumunu etkilen unsurlar arasındadır.

1.1. Evlilik Doyumu

Doyum kişiden kişiye ve kültürden kültüre değişiklik gösterse de evlilik evrensel bir kurumdur (Şahin, 2021). Doyum genel anlamda kişilerin içinde bulunduğu durum ve koşullardan memnun olmasıdır (Kaplan,

2016). Evlilik doyumu ise evli bireyin kendi ilişki süreci içerisindeki gereksinimlerini karşılama düzeyine ilişkin olan algısı şeklinde tanımlanmıştır (Tezer, 1996). Evlilik doyumunu eşlerin birbirlerine dönük eşitlik algısı, bedensel ve düşünsel yakınlıktan meydana gelen hoşnutluk duygusu olarak tanımlamak mümkündür (Gökmen, 2001). Evlilik doyumu, evli bireyler arasında çatışma durumlarını yaşamadıkları ve beraber kararlar alabildiği, kaygı ve stres gibi durumlardan uzak, mutlu bir evlilik süreci olarak da ifade edilmektedir (Özgüven, 2020). Evlilik doyumu bireysel iyi oluş, sağlıklı aile yapısı ve sağlıklı iletişim açısından önemlidir (Bradbury vd., 2000). Sorun düzeyinin düşük olduğu evliliklerde doyum düzeyinin yüksek, sorun düzeyinin ve olumsuz yaşantıların yüksek olduğu evliliklerde ise doyum düzeyinin düşük olması beklenir (Bradbury vd., 2000).

Evliliğin devamını sağlayan güçleri anlamak, sağlıklı ve doyum verici evliliği anlamada önemli bir yere sahiptir. Evlilikteki başarıyı ve başarısızlığı ortaya çıkaran başlıca iki temel unsur bulunmaktadır. Bu unsurlardan ilki evlilikteki kararlılığın üzerine odaklanılmasıdır. Evlilikte kararlılık bir evliliğin devamının sağlanıp sağlanmadığı yani evliliğin bir boşanma, ayrılma, ölüm ile bitip bitmediğini ifade etmektedir. İkinci yaklaşımda eşlerin evlilik niteliğine odaklanılmaktadır. Evlilikte sık kullanılan niteliklerden birisi ise evlilikteki mutluluktur. Evli bireylerin evlilikte hissettikleri mutluluk ve evlilikten aldıkları doyum evlilik mutluluğunu ifade etmektedir. Evlilik doyumu, evlilik mutluluğu, evlilik uyumu da evliliğin niteliğinin açıklanmasını sağlayan diğer kavramlardır. Evlilik doyumu kavramının, evlilik uyumu ve evlilik mutluluğu kavramlarından ayırmak önemlidir. Evlilik doyumu genellikle evlilik kararlılığıyla karıştırılan kavramlardandır. Evlilik doyumu bireylerin isteklerinin tatmin edilmesi olarak tanımlanır. Evlilik sürecinde yer alan evlilik kararlılığı objektif şekilde ortaya çıkan süreçleri ifade ederken, evlilikte doyum ve mutluluk eşler arasında evlilikte ortaya çıkan subjektif doyumu ifade eder. Sadece evlilik doyumu ilişkinin tek başına belirleyici unsuru değildir. Evlilikteki kararlılığın, evlilik süreci içindeki çekicilikler ve evlilik dışı alternatif oluşumların çekiciliği arasındaki dengeyle de bağlı olduğu söylenmektedir. Bahsedilen bu kavramlar ayrılıkları engellemekte ve evlilik sürecini güçlendirmektedir (Güngör, 2007). Evlilik uyumu ise evlilik doyumu ve evlilikteki mutluluğu içeren daha kapsayıcı bir kavramdır. Genellikle evlilik uyumu evli bireylerin evlilikteki başarısı ve işlevselliği olarak tanımlanır (Özer, 2016). Evlilikte ortaya çıkan psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçların karşılanması evlilik uyumuna etki etmektedir (Gökmen, 2001). Evlilik uyumu, eşlerin süren ilişki durumunu, yönünü kavramsallaştırmasıdır. Bu kavram, ilişkinin devamlılığı sürecindeki eylemleri inceler. Süreç, bu eylemlerin içerdiği olayları, koşulları ve etkileşimleri kapsamaktadır. Evli bireyler, birbirlerinin davranışlarını süreç içerisinde gözlemlemekte olup birbirlerinin iyi ya da kötü uyuma karar verirken hareketlilik sürecini de değerlendirmektedirler. Evli bireyler arasındaki uyum aşağıda yer verilen bazı durumların süreç içindeki sonuçlarına göre tanımlanabilmektedir (Spanier, 1976):

1. Evli bireyler arasında probleme sebep olan farklılıklar
2. Evli bireylerin kendilerinin yaşadıkları kaygı ve korkular
3. Evli bireyler arasında yaşanan doyum
4. Evli bireyler arasındaki bağlılık
5. Evli bireyler için önemli olan konulardaki görüş benzerlikleri

Yukarıda belirtilen beş durum incelendiğinde evli bireyler arasında, bireysel farklılıkların olması süreç içerisinde problemlere neden olabilmektedir. Aynı zamanda evli bireylerden birinin yaşamış olduğu kişisel kaygı süreç içerisinde partneri ile olan ilişkisini etkileyebilmektedir.

2. Yılmazlık

Alanyazında farklı şekillerde tanımlanan yılmazlık, Latince'den “resiliens” (yılmaz/sağlam) kökünden türemiştir. Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğü de “yılmaz” kavramı herhangi bir durumdan ya da işten korkmayan, yılmayan olarak tanımlanmıştır. “Yılmazlık” kavramı ise yılmaz olma durumu olarak tanımlanmıştır (TDK, 2023). Literatürde “Resilience” kelimesi, literatürde farklı şekillerde ifade edilmiştir. Örneğin, Öğülmüş (2001) bu kavramı “yılmazlık”, Gizir (2004) ve Kararımak (2007) “psikolojik sağlamlık”, Eminağaoğlu (2006) “psikolojik dayanıklılık” ve Terzi (2008) “kendini toparlama gücü” olarak tanımlamıştır (Demirbaş, 2010).

Yılmazlık, bireyin karşılaştıkları olumsuzluklara rağmen, psikolojik ve fiziksel şekilde sağlıklı ve umutlu bir yaşamını devam ettirmesidir. Ancak, yılmazlık aniden ortaya çıkmamaktadır. Yılmazlık, farklı durumları, koşulları ve bağlamları bulunan, değişim içerisinde olan dinamik bir yapıdır (Aydoğan, 2014). Psikolojik dayanıklılık olumsuz hayat şartlarının etkisini azaltan ya da ortadan kaldıran koruyucu bir faktördür (Kavi ve Karakale, 2018). Yılmazlık, bireylerin çevresel sistemlerin etkileşiminden ortaya çıkmaktadır (Kurtoğlu ve Doğan, 2016). Benlik yılmazlığı ise bireylerin çalışmalarında kararlı, güçlü ve çevresine karşı daha esnek olabilme gibi birçok kişilik özelliğini içermektedir (Demirbaş, 2010).

Yılmazlık kavramı gelişimsel ve dinamik bir oluşumdur. Bu oluşum içerisinde kişilerin zorluklar karşısında içsel ve dışsal kaynaklardan faydalanarak uyum becerilerine katkı sağlamalarıdır. Ayrıca yılmazlık, kişilerin öznel gelişim sürecinin yanı sıra kültürel sistemlerini de içeren ve birbirinden ayrılmayan bir yapıdır (Kurtoğlu ve Doğan, 2016). Yılmazlık seviyesi yüksek olan bireyler, stresli ve travmatik yaşantılarla başa çıkabilen ve kendine yönelik değerlendirmelerinde dışsal yüklemelerden çok içsel yüklemelere yönelimi olan bireylerdir. Zor koşullarla baş edebilen kişilerde bilişsel, duygusal ve sosyal özelliklerin olduğu görülmektedir. Bilişsel özellikler açısından bu kişilerin, geleceğe yönelik planlama yetenekleri ve motivasyonları yüksektir. Duygusal özellikler açısından da kendine olan güvenleri, öz saygıları, kendini kabul düzeyleri ve duygularını fark edip kontrol etme becerileri iyidir. Sosyal özellikler açısından ise bu kişilerin, diğer kişilerle etkili şekilde iletişim kurabilme becerilerine sahip oldukları görülmektedir (Çapan ve Arıcıoğlu, 2014). Yılmaz kişiler verdiği mücadelelerden vazgeçmeyen, dirençli ve sonuca ulaşabilen kimselerdir. Kısa sürede işlerini tamamlamaya özen gösteren ve hayatlarını sürdürebilen kişilerdir. Aynı zamanda yılmaz olan bireyler bulunduğu eylemlerde doğru davranmaya çalışır ve kendilerini fazla yıpratmazlar (Kavi ve Karakale, 2018). Yılmazlık kavramının verilen tanımlarının yanı sıra birçok farklı tanımı bulunmaktadır. Ancak bu tanımların birçok ortak noktada birleşmiş olduğu görülmektedir. Ortak noktaları Kaynar (2016) şu şekilde sıralamıştır:

1. Sadece belli kişilere özgü bir özellik değildir ve doğuştan gelmemiştir. Bu özellik bireyler tarafından yaşantılar yoluyla geliştirilebilmektedir.
2. Yılmazlık kavramı dinamiklik içermektedir, başka bir deyişle yılmazlık bireyler için gelişim sürecidir.

3. Yılmazlık, bireylerin stresli ve travmatik olaylarla baş etmesinde ve sağlıklı bir uyum sağlamasında önemlidir.
4. Yılmazlığın uygulama ortamı edinebilmesi için ortaya çıkan riskli ve olumsuz durumlara bireylerin maruz kalması sağlanır. Sürecin sonunda bireylerin ortaya çıkabilecek durumlarda uyum sağlaması ve yaşamın birçok alanında başarılı bir biçimde uygulayabilmesi beklenmektedir.
5. Yılmazlığın önemli bir unsur olarak ortaya çıkmasında koruyucu faktörler önemlidir.
6. Yılmazlık kavramı öncelikli olarak hastalık temelinde ele alınmış daha sonra hastalığı olmayan kişilerle de uygulamalar yapılmıştır.
7. Yılmazlık kavramı zorluklara baş edebilme ve uyum sağlayabilme sürecidir.
8. Yılmaz kişiler içten denetimli, bir probleme karşı çözüm üretebilen, iyi iletişim kurabilen, öz saygısı yüksek, pes etmeyen, empati kurabilen, zorluklara baş etmeyi bilen, olumlu benlik algısına sahip ve kendi gelişimine önem veren bireylerdir.

Yukarıda yer verilen tanımlardan da anlaşılacağı üzere yılmazlık iki temel başlık altında özetlenebilir. Yılmazlık zorlu yaşam deneyimlerine karşı baş edebilme ve bu zorlu durumlar karşısında uyum sağlayabilme becerisi olan dinamik bir süreçtir. Aynı zamanda yılmazlık kişilik özelliklerini belirleyebilen ve yeni durumlar karşısında bireylerin uyumunu kolaylaştırabilen durumları da kapsamaktadır (Demirbaş, 2010). Yılmazlığın, kişilerarası ilişkideki etkisini anlamak için yılmaz kişinin özelliklerine bakmak önemlidir.

2.1. Yılmaz Kişilerin Özellikleri

Kişisel özellikler, doğuştan var olan unsurların yanı sıra sonradan elde edinilen unsurları da içermektedir. Bireylerin kişisel özellikleri yaş, cinsiyet, zekâ, ihtiyaçlar, zayıf ve güçlü yönleri gibi durumları içermektedir (Rhodes ve Brown, 1991b Akt.; Özcan, 2005). Yılmazlık, yıkıcı olarak yaşanan ve hissedilen olumsuz gelişmelere karşı toparlanma gücü anlamına gelmektedir. Yılmaz kişiler yaşamlarında meydana gelen olumsuz durumlarda duygularını sağlıklı bir biçimde kontrol eder (Ünüvar, 2012). Yılmaz kişiler verdiği mücadelelerden vazgeçmeyen, dirençli ve sonuca ulaşan kimselerdir (Kavi ve Karakale, 2018). Yaşadıkları olumsuz durumlarda kendilerine üzüntü, öfke, kaybolmuşluk gibi duyguları hissetmek için izin verirler fakat bu duyguların kalıcı bir duruma gelmesini engelleyen kendilerini koruyucu davranışlar sergilerler (Ünüvar, 2012).

Haynes (2005, akt. Gürkan, 2006) çalışmasında yılmaz bireylerin özelliklerini üç başlıkta ele almıştır;

A. Sosyal Özellikler

1. Arkadaşlık başlatmada ve arkadaşlığı ilerletmede yeteneklidir.
2. Diğer kişilerle pozitif ilişki geliştirmede yeteneklidir.
3. İletişimi etkin ve olumlu şekilde kullanır.
4. Gerektiğinde yardım alabilir fakat her konuda yardım isteme çabası içerinde değildir.

B. Duygusal Özellikler

1. Öz yeterliliği yüksektir.
2. Kendine güveni yüksektir.

3. Kendini kabul eder ve öz saygısı yüksektir.
4. Duygularının farkına varır ve yönetebilir.
5. Yeni yaşantılara uyum becerisi yüksektir.
6. Kaygıya ve engellemeye dayanabilme kapasitesi yüksektir.

C. Bilişsel/Akademik Özellikler

1. Başarıya olan güdüsü yüksektir.
2. Planlamalarında gelecek ön plandadır.
3. Yaşadığı olumsuz, stres verici ve travmatik olaylara karşı baş edebilme kapasitesi yüksektir.
4. Dışsal yüklenme (şans, yetenek gibi) yerine içsel yüklenme (çaba, gayret gibi) içerisindedir.
5. Yaşadığı çevreyi uyum sağlama eğilimde olup, yaşamını o çevrede yaşayanlara göre düzenler.

Yılmaz kişilerin özellikleri sosyal, duygusal ve bilişsel/akademik özellikler olarak adlandırılmış olduğu görülmektedir. Bu üç ana başlıkta yer alan maddeler incelendiğinde birbirleri ile bütünsellik oluşturduğu söylenebilir. Duygusal ya da sosyal bağlamdaki özelliklere sahip bir bireyin bilişsel/akademik anlamdaki özelliklere de sahip olma ihtimali artacaktır. Özetle kendine güvenen, yaşadıkları zorluklara baş edebilme yeteneğine sahip, iletişim becerisi gelişmiş ve duygularının farkında olan ve bu özellikleri kullanabilen bireylerin yılmazlık özelliklerine sahip olduğu söylenebilir. Evli bireylerde yılmazlık özelliğinin bulunması, çiftlerin karşılaştıkları zorluklarla başa çıkma ve ilişkilerini sürdürme konusunda önemli bir yere sahiptir.

2.2. İlişkisel Yılmazlık

Eşlerin birbirlerinin duygu ve düşüncelerini anlayamaması, eşlerin birbirleri ile kurdukları iletişimin eksik ya da iletişim tarzının uygun olmaması evlilikte anlaşmazlığın sebeplerinden sadece bazılarıdır (Özgüven, 2020). Evli kişiler kurdukları iletişimde karşılıklı olarak birbirlerinin beklentilerinin farkında olabilmek ve dinleme eğilimindedirler. Eşlerin mutlu bir evlilik sürdürebilmeleri için anlaşabilmeleri gerekmektedir. Eşlerin pek çok konuda anlaşmaya varabilmeleri birbirlerine karşı oluşabilecek kaygı ve stres oranını da azaltabilir (Özgüven, 2020). Yılmazlık kavramı bireylerin olumsuz ve stres verici durumlara karşı baş etme düzeyi olarak tanımlanabilir. Aile yılmazlığının ise bireysel anlamdaki yılmazlığın önüne geçmiş olduğu söylenebilir. Ailelerle yapılan görüşmelerde ilişkisel yılmazlığa değinerek müdahale aşamasına geçildiği görülmektedir. Aile yılmazlığı aile sisteminde kişilerin kriz ve uzun süreli zorlukların üstesinden nasıl geldiklerinin anlaşılmasını sağlar. Ailenin yaşadığı yıkıcı olaylarla nasıl yüzleştiği, stres faktörüyle nasıl baş ettiği ve hayata nasıl uyum sağladığı üzerinde aile yılmazlığı oldukça etkilidir (Walsh, 1996).

İlişkisel yılmazlık ise yakın ilişkilerde çiftlerin bir olumsuzlukla karşılaştıkları zaman bu durumla baş edebilme yeteneğidir (Venter ve Snyers, 2009). Bu yeteneklerin çiftler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkarılabilmesi çiftlerin ilişkilerinin güçlenmesini sağlamaktadır. Çiftlerden sadece birinin ilişkisel yetenekleri ve yılmazlığının olması yeterli değildir, çiftlerin her ikisinin de yılmazlık özelliklerine sahip olması gerekmektedir (Kara, 2019). Evli kişilerin bireysel özellikleri, ilişkisel yılmazlığın oluşabilmesinde belirli oranda katkı sağlamaktadır. Ancak ilişkisel yılmazlığın özellikle çift olarak sağlanabilmesi, süreç içerisinde daha fazla fayda sağlamaktadır (Aydo-

ğan, 2014). İlişkisel yılmazlığın sağlanmasında bireysel özellikleri, çiftlerin birbirleri ile yılmazlık davranışları geliştirebilmeleri, örgütsel kalıplar, iletişim ve sorun çözme süreç becerilerinin yanı sıra toplumsal kaynakları ve toplumdaki inanç sistemleri de etkilidir. İlişkisel yılmazlıkta önemli olan aile üyelerinin yaşadıkları kriz deneyimlerinin anlamlandırılabilmesi ve aile zorluklarında iş birliği oluşturulabilmesidir (Walsh, 1996). Yaşanan kriz deneyimleri, olumsuz durumlar, travmatik olaylar ve sosyal-kültürel baskılara karşı ilişkisel yılmazlığın güçlendirici ve geliştirici etkisinin de olduğu söylenebilir (Jordan, 2013). Connolly (2005) ilişkisel yılmazlık kavramını çift ilişkilerinde bireylerin dışsal olan stres faktörlerinden korunma yöntemleri olarak ifade etmiştir. İlişkisel yılmazlık kavramının yanında çift yılmazlığı kavramına değinen Connolly (2005), çift yılmazlığını, çiftlerin zorlukların üstesinden gelmesi ve ilişkilerini yeniden düzenleyebilme kapasitesi olarak tanımlamıştır.

SONUÇ

İlişkisel yılmazlık stres faktörlerine karşı koyma, sıkıntılardan kurtulma gibi durumları içeren ve tüm çiftler için önemli olan bir kavramdır. Günümüz ilişkilerinde yaşanan zorluklar ve sorunlar ise sıkça karşılaşılan bir durum haline gelmiştir. Bu bağlamda ilişkisel yılmazlık ve evlilik doyumu arasında ilişkiyi anlamak konunun farkındalık yaratması açısından önemli bir yere sahiptir. İlişkisel yılmazlık çiftler arasında yaşanan zorluklarla baş edebilme yeteneğidir. Çiftlerin evlilik süreci içerisinde bağlarının artması, iletişim kurabilmesi ve sorunu çözme becerisi edinmeleri açısından önemli bir yere sahiptir. Evlilik sürecinde yılmazlığın sağlanabilmesi için bireysel yılmazlık düzeylerinin yanında çift olarak da yılmazlık gösterebilmesi gerekmektedir. İlişki içerisinde meydana gelen kriz durumları ilişkisel yılmazlığı güçlendirmek için bir fırsattır.

Sağlıklı bir evlilik sürecinde, ilişkisel yılmazlığın artırılmasının evlilik doyumuna büyük katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Evlilik doyumu kavramı ise eşlerin birbirleri ile yaşadıkları bedensel ve düşünsel yakınlıktan oluşan hoşluk duygusu olarak nitelendirilebilir. Evlilik doyumu eşlerin sağlıklı bir aile yapısı kurmasına, aile içerisinde iletişimlerini sağlıklı şekilde yürütmesi açısından büyük öneme sahiptir.

Sonuç olarak yapılan bu çalışma kapsamında evlilik sürecinde ilişkisel yılmazlık kavramı alanyazın incelenerek evlilik doyumu kavramıyla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Evlilik birliğinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi ve doyumu yüksek bir evlilik yaşamı için çiftlerin yaşadıkları sorunlar karşısında ilişkisel yılmazlıklarını geliştirmelerinin son derece önemli olduğu düşünülmektedir. Bu araştırmada evlilik doyumunda önemli bir kavram olarak ilişkisel yılmazlığın ele alınmasının konuyla ilgili gelecekte yapılacak çalışmaların artmasına öncülük edeceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Aksöz, K. (2022). Evlilikte yaşanan çatışmaların evlilik doyumuna etkisini anlamada bilinçli farkındalığın rolü [Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Aydoğan, D. (2014). Çiftlerde ilişkiyel yılmazlığın ebeveynlik stresi, ilişkiyel başa çıkma, ilişkiyel profesyonel yardım arama ile ilişkiyel [Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Aydoğdu, Ü. R., Karamustafaoğlu, O. ve Bülbül, M. Ş. (2017). Akademik araştırmalarda araştırma yöntemleri ile örneklem ilişkiyel: Doğrulayıcı doküman analizi örneği, Z.G. Eğitim Fakültesi Dergisi, 30, 556-565. <http://dx.doi.org/10.14582/DUZGEF.1803>
- Baltaş, A. ve Baltas, Z. (2000). Stres ve Başa Çıkma Yolları, Remzi.
- Birni, G. (2021). Evli bireylerin psikolojik iyi oluşları ile evlilik doyumunu, öz-anlayış ve mutluluğu artırma stratejileri arasındaki ilişkiyel incelenmesi. [Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Bradbury, N.B. Finchman, F.D. ve Beach, S.R. (2000). Research on the nature and determinants of marital satisfaction: a decade in review. *Journal Of Marriage And The Family*, 62. 964-980. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.00964.x>
- Brown, W. K., ve Rhodes, W. A. (1991). Factors that promote invulnerability and resiliency in at-risk children. Why some children succeed despite the odds, 171-177.
- Buluş, M. ve Bağcı, B. (2016). Evlilik doyumunu: Aile yılmazlığı ve etkili iletişim becerilerinin rolü. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 1(40).
- Connolly, C. M. (2005). A qualitative exploration of resilience in long-term lesbian couples. *The family journal: Counseling and therapy for couples and families*, 13(3), 266–280. <https://doi.org/10.1177/10664807042736>
- Çağ, P. ve Yıldırım, İ. (2013). Evlilik doyumunu yordayan ilişkiyel ve kişisel değişkenler. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4(39), 13- 23
- Çağ, P. ve Yıldırım, İ. (2018). Evlilik doyumunda öznel iyi olma: Yaşam doyumunu ve iyimserliğin rolü. *Turkish Studies*, 13(4), 203-224. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12849>
- Çağ, P., ve Yıldırım, İ. (2018). Bazı Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Evli Bireylerin Evlilik Doyum Düzeyleri: Bir Profil Çalışması. *Electronic Journal of Social Sciences*, 17(67). <https://doi.org/10.17755/esosder.341296>
- Çapan, B. E. ve Arıcıoğlu, A. (2014). Psikolojik sağlamlığın yordayıcısı olarak affedicilik/ Forgiveness as predictor of psychological resiliency. *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 70-82. <https://doi.org/10.19160/e-ijer.05325>
- Çatal, M. T. ve Kalkan, M. (2019). Evli bireylerin evlilik değerleri evlilik doyumunu ve evlilik tipleri. *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi*, 3(6), 179-186. <https://doi.org/10.31461/ybpd.601115>
- Dalkılıç, M. (2016). Otizmlili çocuğu olan çiftlerin evlilik doyumunu, kaygı, ilişkiyel yılmazlık ve psikolojik yardım alma tutumlarının incelenmesi [Yüksek lisans tezi. Başakşehir Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.

- Demirbaş, N. (2010). Yaşamda Anlam ve Yılmazlık [Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Dinç, T. (2021). Ebeveyn tükenmişliği, ebeveyn stresi ve ilişkisel yılmazlığın sosyodemografik değişkenler açısından incelenmesi. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ufuk Üniversitesi.
- Eminağaoğlu, N. (2006). Güç koşullarda yaşayan sokak çocuklarında dayanıklılık (sağlamlık). [Doktora Tezi Ege Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Giddens, A. (2006). Sosyoloji. C. Güzel (Ed.). Ayraç Yayınları.
- Gizir, C. A. (2004) Akademik sağlamlılık: Yoksulluk içindeki sekizinci sınıf öğrencilerinin akademik başarılarına katkıda bulunana koruyucu faktörlerin incelenmesi. [Doktora Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Gökmen, A. (2001). Evli eşlerin birbirlerine yönelik kontrolçülük ve bağımlılık algılarının evlilik doyumunu üzerindeki etkisi. [Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi]. Hacettepe Üniversitesi Kütüphane.
- Güngör, H. C. (2007). Evlilik doyumunu açıklamaya yönelik bir model geliştirme. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Gürkan, U. (2006). Yılmazlık ölçeği (YÖ): Ölçek geliştirme, güvenirlik ve geçerlik çalışması. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 39(2), 45-74.
- Hanay, B. (2022). Çocukluk çağı travmaları, algılanan sosyal destek ve evlilik doyumunu ile psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkinin incelenmesi [Yüksek Lisans Tezi. Maltepe Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi
- Hawkins, D. N., ve Booth, A. (2005). Unhappily ever after: Effects of long-term, low-quality marriages on well-being. *Social Forces*, 84(1), 451-471. <https://doi.org/10.1353/sof.2005.0103>
- Haynes, N. M. (2005). Personalized Leadership for Effective Schooling. [Online]: URL: www.atdp.berkeley.edu/haynes_keynote_04.ppt
- Herdman, E. (2006). Derleme makale yazımında, konferans ve bildiri sunumu hazırlamada pratik bilgiler. *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 3(1), 2-4.
- Kaplan, K. (2016). Evli bireylerde toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumların, evlilik doyumuna ve psikolojik iyi oluş durumuna etkisinin incelenmesi [Yüksek Lisans Tezi. Beykent Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kara, E. (2019). Evli bireylerde çocukluk dönemi örselenme yaşantıları ile ilişkisel yılmazlık ve evlilikte öz yeterlik arasındaki ilişkide bağlanma stillerinin aracı rolü. [Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kararımk, Ö. (2007). Deprem yaşamış bireylerde psikolojik sağlamlığa etki eden kişisel faktörlerin incelenmesi: Bir model test etme çalışması. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Orta Doğu Teknik Üniversitesi
- Kavi, E., ve Karakale, B. (2018). Çalışan psikolojisi açısından psikolojik dayanıklılık. *Hak-İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 7(17), 55-77. <https://doi.org/10.31199/hakisderg.391826>
- Kaynar, G. (2016). Boşanma Sürecindeki Kişilerin Baş Etme Becerileri, Bilişsel Çarpıtmalar, Yılmazlık ve Sosyal Destek Algıları Açısından İncelenmesi [Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.

- Koyunsever, V. S. (2022). Evlilik doyumunun yordanmasında psikolojik iyi oluş, öz anlayış, bilinçli farkındalık ve eş tükenmişliğinin rolü. [Yüksek Lisans Tezi. Mersin Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Kurtoğlu, G., ve Doğan, S. (2016). Duygusal Yılmazlık Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması. FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, (8), 223-239. <https://doi.org/10.16947/fsmia.281701>
- Öğülmüş, S. Bir kişilik özelliği olarak yılmazlık. I. Ulusal Çocuk ve Suç: Nedenler ve Önleme Çalışmaları Sempozyumu. Ankara, Türkiye, 29-30 Mart 2000.
- Özcan, B. (2005). Anne-babaları boşanmış ve anne-babaları birlikte olan lise öğrencilerinin yılmazlık özellikleri ve koruyucu faktörler açısından karşılaştırılması. [Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Özer, E. (2016). Evlilik Doyumu ve Çift İlişkisi. (1. baskı). Akademisyen Kitapevi.
- Özguven, İ. E. (2020). Evlilik ve aile terapisi (3-5. baskı.). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Özkoçak, Z. (2022). Öz şefkat ve eş desteğinin ilişkisel yılmazlık üzerindeki diyardik etkisinin incelenmesi. [Yüksek Lisans tezi. Gaziantep Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Parlar, H., ve Akgün, Ş. (2018). Evlilikte bilinçli farkındalık, evlilik doyumu ve problem çözme becerileri ilişkilerinin incelenmesi. Akademik Platform Eğitim ve Değişim Dergisi, 1(1), 11-21.
- Polatoğlu, M. F. (2022). Kadınlarda evlilik doyumu, depresyon ve kaygı düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi [Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Gelişim Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Spanier, G. B. (1976). Measuring dyadic adjustment: New scales for assessing the quality of marriage and similar dyads. Journal of Marriage and the Family, 15-28. <https://doi.org/10.2307/350547>
- Şahin, N. S. (2021). Evlilik doyumunun ilişkilere ilişkin bilişsel çarpıtmalar, kişilerarası ilişki tarzları ve ebeveynlik biçimleri açısından incelenmesi. [Yüksek lisans tezi. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Tarhan, N. (2019). Mutlu evlilik psikolojisi. Timaş Yayınları.
- TDK. (2023). Yılmazlık, 22.10.2023 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişilmiştir.
- Terzi, Ş. (2008a) Üniversite öğrencilerinin kendini toplarlama gücünün içsel koruyucu faktörlerle ilişkisi. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 35, 297-306
- Tezer, E. (1996). Evlilik ilişkisinden sağlanan doyum: Evlilik yaşamı ölçeği. Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, 2, 7, 1-7.
- Turgut, T. (2020). Evli Bireylerde Evlilik Doyumu ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkide Yılmazlığın Aracı Rolü. Eğitim Araştırmaları Kongresi (Fsmvu-Eak2020) Tam Metin Kitabı, 243.
- Türk Medeni Kanunu. (Madde 185). 22.10.2023 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf> adresinden erişilmiştir.
- Ünüvar, A. (2012). Gerçeklik kuramına dayalı psiko-eğitim programının lise öğrencilerinin denetim odağı ve yılmazlık düzeyi üzerindeki etkisinin incelenmesi [Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.

Merkezi.

- Ünver, D., ve Güloğlu, B. (2021). Covid-19 pandemisinde evli bireylerde depresyon, anksiyete ve stresin ilişkisel yılmazlık bağlamında incelenmesi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 517-531.
- Venter, N., ve Snyders, R. (2009). Resilience in intimate relationships. *New Voices in Psychology*, 5(1), 63-85.
- Walsh, F. (1996). The concept of family resilience: Crisis and challenge. *Family process*, 35, 261-281. <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.1996.00261.x>

GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 4 Sayı/Num: 1
Haziran / June 2024
ISSN 2792-0194

Tasavvuf Geleneğinde Çorum'da Dinî Mûsikî Religious Music İn Çorum İn The Sufi Tradition

Yüksek Lisans Öğrencisi Murat Can AKGÜL

Hitit Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Din Musikisi Anabilim Dalı

muratcanakgul60@gmail.com / ORCID: 0000-0001-5332-3602

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Book Review / Kitap İncelemesi

Received / Geliş Tarihi: 14.05.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 07.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran / June

Volume/ Cilt: 4 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 94 - 97

Öz

Coğrafi konum itibariyle birçok medeniyete ev sahipliği yapmış Anadolu toprakları, bununla beraber kültür ve sanat ögesini de şekillendirerek kuşaktan kuşağa aktarılan bir miras haline getirmeyi başarabilmiştir. Çorum ili de bu kültür ve sanat mirasının yoğun yaşandığı yerlerden sadece birisidir. İlk çağ uygarlıklarından Hititlere başkentlik yapmasından günümüze kadar birçok beyliğin ve devletin egemenliğinde kalan Çorum ili özellikle Türklerin eline geçmesiyle bu miras daha da zenginleşmiştir. Bu zenginlik kendini mûsikî sahasında da göstermiş, Çorum ve çevresinde yoğun olan Mevlevî ve Bektaşî nüfusu da buna yön vermiştir. Nitekim Anadolu topraklarında inşa edilen ilk Mevlevîhânelerin bu topraklarda olması bunun bir göstergesi niteliğindedir. Geleneksel Türk Din Mûsikîsi de kendine has yapısıyla bu kültürel mirasın taşıyıcısı konumundadır. Ancak günümüzde kültürel değerlerimizin unutulmaya yüz tutması ve popüler kültürün baskın hâle gelmesiyle birlikte bu mirasın tehlikeye girdiği söylenebilir. Tanıtmaya gayret edeceğimiz Doç. Dr. Ubeydullah Sezikli ve Dr. İrfan Yiğit tarafından kaleme alınan “Tasavvuf Geleneğinde Çorum'da Dinî Mûsikî” adlı çalışma da bu mirasın tanıtılıp korunması ve gelecek nesillere aktarılması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çorum, Kültür, Tasavvuf, Mûsikî, Dinî Mûsikî, İlâhî

Abstract

As of its geographical location, the Anatolian lands of Çorum have been home to many civilizations and have successfully shaped the culture and art elements and turn them into a heritage passed down from generation to generation. Çorum province is just one of the places where this cultural and artistic heritage is intensely experienced. After the Çorum province, which has been a capital for Hittites that one of the ancient civilizations and has been under the rule of many principalities and states until today, was taken over by Turkish rule, this heritage has become even richer. This richness also manifested itself in the field of music, and the dense Mevlevi and Bektashi population in Çorum and its surroundings shaped this. As a matter of fact, the fact that the first Mevlevi lodges built in Anatolia are located in these lands is an indication of this. Traditional Turkish Religious Music is the carrier of this cultural heritage with its unique structure. However today it can be said that this heritage is endangered due to the forgetting of our cultural values and the dominance of popular culture. The work that we will try to introduce titled “Religious Music in Çorum in the Sufi Tradition,” authored by Assoc. Prof. Dr. Ubeydullah Sezikli and Dr. İrfan Yiğit, is important in terms of introducing and preserving this heritage and transferring it to future generations.

Keywords: Çorum, Culture, Mysticism, Music, Religious Music, Hymn

Müellifin; kaleme aldığı eserini önsöz, giriş, on altı başlık, dipnotlar ve kaynakça bölümünden oluşturmuştur. Bazı başlıklar kısa tutulmuş ve kendinden önceki ana başlığın devamı ve açıklayıcısı olması nedeniyle yazımız esnasında ayrı bir paragraf açılma gereği duyulmamıştır. Önsöz bölümünde kültür ögesinin önemine değinilmiş, yapılan bu çalışmanın amacı izah edilmiştir. Giriş bölümünde ise Çorum ilinin tarihçesine ve Çorum adının ortaya çıkışıyla ilgili görüşler açıklanmıştır. Kitabın içeriğinde işlenen konularla beraber paylaşılan fotoğraflar görsellik açısından büyük renk katmaktadır. Kitabın bez cilt ile kaplanması ve ilk sayfasında “Yâ Kebikeç” mührünün bulunması ile de kadim geleneklerimiz devam ettirilmeye çalışılmıştır.

Eserin ilk başlığı olan “Çorum’da Mûsikî Kültürü” adlı bölümde Anadolu insanının tarih boyunca sanata ilgi duyduğu ve Çorum ilinin de Hititlere başkentlik yapmasından dolayı bu uygarlık ile ilişkilendirilmeye başlanılarak, bu bölgede hüküm süren uygarlık ve devletler nezdinde mûsikînin bir kültür mirası olduğu vurgulanmıştır. Hattuşaş bölgesinde yapılan arkeolojik kazılar neticesinde bulunan veriler ışığında örnekler verilerek anlatım güçlendirilmeye çalışılmıştır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu dönemlerinde ve daha sonrasında bölgede yaşayan Mevlevî ve Bektaşî nüfusun fazla olması bu bölgede mûsikî faaliyetlerine yön verecek seviyede olduğu dile getirilmiştir. Bu bölümde daha fazla değinilen konu ise Çorum ilinin mûsikî alanında yaptığı kurumsallaşma çalışmaları olmuştur. Bu çalışmalar kronolojik olarak ele alınmış, Çorum Fikret Gazetesi ve 1938’de yayımlanmaya başladığı belirtilen Çorum Halkevi yayın organı olan Çorumlu dergisinden haberlere yer verilerek anlatım güçlendirilmiştir. Kentin mûsikî faaliyetlerini Çorum Halkevi’nin üstlendiği ve kentin mûsikî hayatında bir konservatuar niteliği taşıdığı aktarılmıştır. (s.19-30)

“Çorum’da Koro ve Bando” başlıklı ikinci kısımda müellif, 1950-2017 yılları arasında Çorum’da kurulan ilk kurumsal bando ve mûsikî korolarından oluşan toplulukları kronolojik bir şekilde sunulmuş, bu koro çalışmaları esnasında çekilen fotoğraflar da eklenerek görsellik ön plana çıkarılarak nostalji sevenler için ayrı bir tat kattığı söylenebilir. (s.31-39)

“Çorum’da Dinî Mûsikî” olarak isimlendirilen diğer bölümde ise Anadolu’nun İslamlaşma sürecinde tarihatların rolüne vurgu yapılarak dinî mûsikî bazında bu bölgede en etkili ekolün Mevlevilik olduğu dile getirilmiştir. Nitekim Mevlevîhanelerin geçmiş dönemlerde bir konservatuar gibi çalıştığı bilinmektedir. Bu bölümde de müellifin değindiği önemli bir konu olan Osmanlı’nın en eski Mevlevîhanelerinden birinin Çorum’da olmasıdır. Bu bölümde en göze çarpan bir konu ise Yörüklü kazısında bulunduğu belirtilen ve detaylı açıklaması yapılan Hitit dönemine ait olan dinî bir ayinin tasvir edildiği vazodur. Bir kentin tarihi ve kültürel hayatı hakkında okuyuculara bilgi veren dinî yapılar ve türbeler de ele alınmıştır. (s.41-48)

Müellif, dördüncü olarak “Çorum Halk Kültüründe Dinî Mûsikî” başlığı adı altında iki alt başlık “Tel Tel Kültürü” ve “Çorum İlahileri” olarak belirlemiştir. Çorum iline has bir kültür ögesi olarak açıklanan “Tel Tel Kültürü” mûsikîyi besleyen bir gelenek olarak görülmektedir. Diğer bir alt başlık olan Çorum İlahileri kısmı ise bir sonraki ana başlık olarak değerlendirebileceğimiz “Çorum İlahîleri’nin Kaynak Kişileri” bölümüne giriş mahiyeti niteliği taşımaktadır. (s. 49-52)

“Çorum İlâhîleri'nin Kaynak Kişileri” başlığı olarak belirlenen diğer bir bölümde ise Çorum ilâhîlerine kaynaklık eden kişiler ele alınmaktadır. Birer alt başlık olarak belirlenen bu isimler; “Hâfız Hakkı Bey, Abbas Külâhî, Hâfıza Kâfiye Camcı, Makbule Çakıllı, Ferhan Göbelek, Hafız Recep Camcı”dır. Çorum ilinin tasavvuf kültürü ve dinî mûsikî hayatına katkı sağlayan bu şahsiyetlerin biyografileri ele alınmıştır. Diğer bölümlere nazaran daha hacimli olan bu bölümde daha çok Hâfız Recep Camcı üzerinde durulmuştur. Eserin giriş bölümünde de kitabın ithaf edildiği isim olarak karşımıza çıkan Hâfız Recep Camcı'nın birçok Çorum ilâhîsine kaynaklık etmesi, Çorum Ulu Camîin'de imam hatiplik yapmış olması ve Çorum'da sahnelenen ilk semâ gösterisinin kendisinin denetiminde yapıldığı açıklanmaktadır. Hâfız Recep Camcı'dan derlenen Kâdirî- Rifâî devranına da yer verilerek bu devranın kimlerden aldığı zikredilerek icra sırasına göre açıklanarak notası ile biz okuyuculara aktarılmıştır. Daha sonra Çorum ilinde icra edilen dinî mûsikî formları kısaca açıklanarak bu başlık kapanmıştır. (s. 53-110)

Eserin son bölümünde müellif, “Çorum İlâhîleri Notaları” başlığıyla bir repertuar hazırlamıştır. Eserde biyografisi verilen kişilerin kaynak ettiği bu ilâhîler 62 tane olup makam sınıflamasına tâbi tutulmuştur. Sırasıyla Hicaz- Hicaz Hümâyün, Rast, Uşşak, Sabâ, Karcığar, Neva, Bestenigâr, Sûzinâk, Segâh, Hüzzam, Hüseyinî, Nîkriz, Eviç, Kürdili Hicazkâr, Beyati, Acem Kürdî ve Hicazkâr ilâhîlerinden oluşan bu repertuar, Türk Din Mûsikîsi alanına zenginlik katmaktadır. (s. 111-200)

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız “Tasavvuf Geleneğinde Çorum'da Dinî Mûsikî” kitabı, Anadolu topraklarında birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Çorum ilinin dinî mûsikî kültürünü ve bu kültürün oluşmasında rol almış önemli şahsiyetleri bizlere aktarmaktadır. Eserin bir diğer önemli özelliği ise dağınık halde bulunan Çorum ilâhîlerini tanıtmak ve günümüzde geleneksel mûsikîmizin uğradığı tahribata karşın bunlara sahip çıkarak gelecek nesillere aktarmaya yönelik yazılmış akademik bir çalışmadır.

GAB AKADEMİ

Cilt/Vol: 4 Sayı/Num: 1
Haziran / June 2024
ISSN 2792-0194

Bilim ve Felsefe Üzerine Denemeler: Süreç ve Gerçeklik¹ Essays in Science and Philosophy: Process and Reality

Çeviri

Dr. Egemen TABANLI²

egementabanli@gmail.com / ORCID: 0000-0001-6867-0068

Article Information / Makale Bilgisi
Article Types / Makale Türü: Translation / Çeviri

Received / Geliş Tarihi: 29.01.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 27.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Haziran / June

Volume/ Cilt: 4 Issue/ Sayı: 1 Pages/ Sayfa: 98-102

¹ Bu yazı, Alfred North Whitehead'in öldüğü yıl (1947) yayımlanan son eserinin bir bölümünü teşkil etmektedir. Eserin bu bölümü, 1929 yılında yayımlanmış olan ve başarıyı olarak kabul gören *Süreç ve Gerçeklik* adlı eserinin daha iyi anlaşılabilmesi için birkaç ipucu içermektedir (çn.).

Amerikalılar her daim sevgi dolu, kadirşinas ve yardımseverdirler, ama bununla birlikte her daim zekidirler. Amerika’da yaşam sürmemin kendi nazarımda bitimsiz bir hoşnutluk olmasının nedeni de budur ve bu yüzden bir Amerikalı ile tanıştığımda ondan her zaman hoşlanma beklentisi içine girerim, çünkü zekâ ve sıcakkanlılığın enfes bir karışımıdır bu.

Elbette felsefe üzerine yazan akli başında herkes, dünyanın kendi karmaşıklığı içinde anlaşılmazlık barındırdığını ve kurguladığımız her şeyin eleştiriye açık olması gerektiğini -eğer gerçekten iyiyse eleştiriye açık olması gerektiğini- bilir ya da bilmelidir. O (felsefe), eleştiri yapmaya değer bir zemin olmalıdır. Yani, bir filozof olarak makul ölçüde başarılı olmak, yeni bir zemin tesis etmektir. Belki bütünüyle yeni bir zemin değil ama eleştiri yapmaya değecek eski bir düşünme zemininin biraz değiştirilmesi. Ve eleştiri, düşüncenin ilerlemesi için itici güçtür. Öğrencilerime, yazdıktan sonra her yüzyılda yeniden çürütülmenin zaferin zirvesi olduğunu belirtmekten hoşlanırım. Bu açıklamayı her zaman Zenon ile bağlantılı olarak yaparım. Hiç kimse Zenon’a onu çürütmeksizin yaklaşmamıştır ve her yüzyıl onu çürütmeye değer olarak görür.

Felsefeye geçmeden önce biraz bencillik yapabilir miyim?¹ Yedi yıldan biraz daha kısa bir süre öncesinde, Ağustos ayının sonunda eşimle birlikte gemimizin Boston limanına yanaştığı o günü düşünmekten kendimi alamıyorum. O sıralar Harvard’da ikamet eden hiç kimseyi tanı mıyorduk, ancak birkaç hafta önce Londra’da Bay ve Bayan Osborn Taylor ile tanışmıştık. Bir önceki gece bir yaz kasırgasıyla karşılaştıktan sonra Ağustos ayının sonunda harika bir sabah, limana yanaştık. Kendimizi çok küçük ve çelimsiz hissediyorduk; başımıza ne geleceğini merak ediyorduk. Rıhtımda bizi üç kişiden oluşan sıcak bir karşılama bekliyordu: Taylor, Woods ve Edgar Pierce. Bir anda bir dizi samimi dostluğun temelini atan sıcak ve ezici nezaketin bu ilk ifadesinin yüreklenendirici duygusunu hatırlıyorum (Bunlar şu ya da bu cenahtan hususi olarak seçtiğim isimler değildir. Bu kişiler Harvard’da meslektaşlarından biri olarak hizmet etme onuruna sahip olduğum ve samimi dostluklar kurduğum meslektaşlarımdı). Woods, Taylor ve Edgar Pierce’in karşılaşmasıyla başlayan ve o zamandan beri devam eden bir dizi samimi, teşvik edici arkadaşın arasına düşmek benim için iyi bir şans olmuş gibi görünüyor. Eğer bir insan elinden gelenin en iyisini yapmak istiyorsa Amerika’da yaşaması gerektiğini düşünüyorum, çünkü orada her türlü çabaya gösterilen teşvik insanın içindeki tüm arzuları harekete geçiriyor.

Biraz daha bencil olmayı da isterdim doğrusu.² Bugün, matematiksel değerlerle hesap yapma alışkanlığının bazen yanılığa düşürdüğünü hissediyorum. Yetmiş yaşındayım ve bunu hissettiğime inanamıyorum! Aklıma gelen düşüncelerden biri de bu.

Burada, önceki çağa karşı isyan halinde olan genç kardeşlerime belirtmek istediğim bir başka husus daha var. Viktorya dönemi İngiliz vatandaşının tipik bir örneğine sahip olduğunuzu düşünüyorum. İngiltere’de herhangi bir şekilde desteklediğim her davanın sonunda bir davanın ulaşabileceği kadar zafere ulaştığı gerçeği beni çok etkiledi. Vatandaşlarımla büyük çoğunluğuyla asla ve asla nihai bir görüş ayrılığı içinde olmadım. Dava zafere ulaşmadan önce bazen ve genellikle birkaç yıl boyunca azınlık olarak oy kullandım. Oylarımla çoğu

1 Whitehead kendisinden bahsetmek istiyor. Harvard Üniversitesi’nin çağrısıyla İngiltere’den ayrılıp Amerika’ya gelen Whitehead, ilk gelişinde karşılaştığı bir dizi olumlu deneyimi okuyucuyla paylaşıyor (çn.).

2 Biraz daha kendisinden bahsetmek istiyor. Fakat bir matematikçi olarak, salt matematiksel hesapların kimi zaman yanılığa düşüreceğini vurguladıktan sonra kendisini dizginliyor (çn.).

azınlık oylarıydı, ancak her zaman sorunu çözen o nihai çoğunlukla sonuçlandılar. Buradan da, çağımın üstünde, ötesinde ya da herhangi bir şekilde dışında olduğuma dair hiçbir iddiam olamayacağı sonucunu çıkarıyorum. Ben Viktorya Dönemi İngilizlerinin genel tavrının sıradan bir örneğiyim, o cenahtan biriyim sadece.

Şimdi felsefeye geçiyorum. Süreç ve Gerçeklik kitabımda Hegel hakkında çok az şey söylememin çok iyi bir nedeni var. Meslek hayatımın büyük bir kısmının matematikçi olarak, matematik dersleri vererek ve öğreterek geçtiğini ve geri kalanının büyük bir kısmının da sembolik mantığın geliştirilmesine ayrıldığını hatırlarsınız. Bu yüzden size okumadığım felsefe miktarının anlatılamayacak kadar çok olduğunu ve aslında Hegel'in bir sayfasını bile okumadığımı itiraf ettiğimde şaşırmayacaksınız. Fakat bu doğru değil! Haldane ile Cloan'da kaldığım dönemde bir sayfa Hegel okuduğumu hatırlıyorum. Ama Hegel'den etkilendiğim doğrudur. McTaggart'ın neredeyse üniversiteye geldiği ilk günden itibaren yakın arkadaşıyım ve onu neredeyse her gün birkaç dakikalığına görüyordum ve Lord Haldane ile Hegelci bakış açısı hakkında birçok kez sohbet ettim ve Hegel hakkında kitaplar okudum. Ancak ilk elden tanışıklığımızın olmaması, Hegel hakkında herhangi bir bilgi sergilemeye çalışmamak için çok iyi bir sebeptir.

Ancak, kitabımda da söylediğim gibi, Bradley ile çok yakın bir ilişkim olduğunu kabul ediyorum, ancak Bradley'in kendi ekolünün³ neredeyse tüm filozoflarıyla ve Hegelci bir Platon'la⁴ aynı fikirde olduğu noktalarda Bradley'den ayrılıyorum. Gelip geçici⁵ dünyanın yanıltıcılığı ve görelî gerçek dışılığı konusunda hemfikir oldukları noktada onlardan ayrılıyorum. Bergson tam tersi bir bakış açısına sahiptir; zihnin süreç⁶ kavramını zorunlu olarak yanlışladığını savunur. Dış dünyada görünen sürece ilişkin iki yaygın alternatif doktrin vardır: Biri, Bergson'un görüşü olan zihnin deneyimlenen sezgiyi belirtmek için zorunlu olarak sezgiyi geçersiz kılan bir kavramlar dizgesi ortaya koyması gerektiğidir; diğeri ise sürecin ebediyen gerçek olana, özünde kalıcı olana ilişkin deneyimimizde yüzeysel, yanıltıcı bir unsur olduğudur. Eğer onu doğru okuduysam, Bradley'in bakış açısı ikincisidir. Bunun zaman zaman Platon'un da görüşü olduğunu düşünüyorum. İşte tam da bu noktalarda bir yandan Bergson'dan diğeri yandan da Bradley'den ayrılıyorum.

Çok az bilgiye dayanarak konuşuyorum; ancak Bergson ya da Bradley'den biraz daha Aristotelesçi olduğumu zannediyorum. Bununla birlikte, bu inancım yüzünden kazığa oturtulmak beni çok üzecektir. Aristoteles'in, oluş ve süreç analizi konusunda çok yerinde önerileri vardır. Onun düşüncesinde bir boşluk olduğunu, oluşun analiz edilmeye ihtiyaç duyduğu kadar yok oluşun da analiz edilmeye ihtiyaç duyduğunu hissediyorum. Filozoflar yok olma kavramını çok kolay benimsemişlerdir. Üç kavramdan oluşan bir üçleme vardır: varlık,⁷

3 Francis Bradley (1846-1924). Bradley'in içinde yer aldığı ekol, İngiliz idealizmidir. Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'den büyük ölçüde etkilenen İngiliz idealizminin en önde gelen ismidir Bradley.

4 Şüphesiz Whitehead burada bir kelime oyunu yapıyor ve Hegel'den doğru yapılan Platon okumalarına gönderme yapıyor ve bu okumaları reddediyor (çn).

5 Gelip geçici veya mekan-zamansal (temporal).

6 Süreç (process) kavramı Whitehead'in Metafizik öğretisinin merkezi kavramlarından birisidir. Başyapıtı olarak kabul edilen Süreç ve Gerçeklik'te onu şöyle izah eder: "Onun varlığı, onun oluşu tarafından inşa edilmektedir. Bu süreç ilkesidir" (Whitehead, 1978: 23). Süreç ilkesinde varlık (being) ve oluşun (becoming) birbirine bağlandığını görmekteyiz. Biri diğeri üstün değildir.

7 Being.

oluş⁸ ve yok oluş.⁹ Platon, soruyu (Platon tüm temel soruları yanıtlamadan ortaya atar) her zaman oluş halinde olan ve asla gerçek olmayan¹⁰ kavramını ortaya atarak ifade eder. Dünya her zaman oluş halindedir ve oluş halindeyken yok olup gider. Artık bu yok olma kavramı bir tür skandal olarak örtbas edilmektedir. Hatta Broad,¹¹ geçmişin basitçe bir hiç olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Yine Platon, varlık-olmayanın, varlığın bir formu olduğuna işaret ederken, varlık-olmayan şeyler hakkında söyleyebileceğiniz her şeyin, onların varlığa sahip olduğunu söylemenin bir yolu olduğu bahsini gündeme getirir. Sofist^{te} bu açıklamaları yaparken, yalnızca formlarının alternatif olasılıkları içerdiğini düşünmektedir. Ancak Platon'un tüm sözleri gibi bu da üzerinde düşünmeye ve genişletmeye değerdir. Bunu, dünyanın geçerken yok olduğu ve yok olurken de gelecekte kendisinin ötesinde bir unsur olarak kaldığı anlamına gelecek şekilde genişletebiliriz.

Süreç ve Gerçeklik'in neredeyse tamamı, yok oluşun, Aristoteles'in oluş analiziyle aynı düzeyde analizi olarak okunabilir.¹² Geçmişin kavranışı¹³, geçmişin yok olan bir unsur olduğu ve böylece öte dünyada bir unsur olarak kaldığı ve böylece nesnelleştiği anlamına gelir. Bütün mesele budur. Yok olmakla ne kastedildiğine ilişkin genel bir fikir edinirseniz, bellek ve nedensellik hakkında ve ne olduğumuzun sonsuz önemi hakkında bir idrake ulaşırsınız, çünkü biz yok olduğumuz ölçüde ölümsüzdür. Bu, Süreç ve Gerçeklik'in tüm gelişiminin etrafında örüldüğü tek anahtar düşüncedir ve birçok yönden Bradley ile tam bir mutabakat içinde olduğumu görüyorum.

Bence Bradley, başka bir bakış açısından geliştirilen dili kabul ettiği için büyük bir karmaşanın içine düşüyor. Bence felsefedeki karışıklıkların çoğu, tamamen yabancı kavramlara dayanan bir öğretiyi ifade etmek için tek bir bakış açısından geliştirilen bir dilin kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Kalıcılık ve geçicilik hakkındaki kendi görüşlerime gelince, bence evrenin zihinsel ve kalıcı olan bir tarafı vardır. Bu taraf, Tanrı'nın kadim doğası¹⁴ olarak adlandırdığım temel zihinsel etmendir. Bu Alexander'ın¹⁵ edimsel olarak tasarladığı nisustur. Öte yandan, bu kalıcı edimsellik geçici tarafa geçer ve ona içkin hale gelir.

Değişimin ortasında kalıcı olan nihai gerçeğe bakışınızı genişletin. Gerçekleşme özünde bir sınırla-

8 Becoming.

9 Perishing.

10 İtalik çevirmene ait.

11 Charlie Dunbar Broad (1887-1971).

12 Burada *Süreç ve Gerçeklik* adlı eseriyle ilgili en önemli ipucunu veriyor. Süreç ve Gerçeklik okuyucusu, bu ipucunu şiar edinmelidir (ç.n.)

13 Whitehead, evrendeki dayanışmanın sadece şimdiki zamanı temel alan bir dayanışma olmadığını ortaya koymak için yeni kavramlar icat eder. Bu kavramlardan birisi de *kavrayış* (prehension) kavramıdır. Whitehead'e göre evrendeki edimsel varlıklar (actual entities), bilişsel olmayan bir idrak (apprehension) yetisine sahiptir. Whitehead bu bilişsel olmayan idraki, *prehension* olarak kavramsallaştırır. Bu kavramın işlevi, edimsel bir varlığın, kendisi dışındaki edimsel varlıkları nesnel düzeyde kavrayarak kendisine kattığını sembolize etmektir. Böylece oluş süreci devam eden edimsel varlık, oluş süreci bitmiş olan edimsel varlığı nesnel düzeyde kavrayarak kendisine katmakta ve onu bir potansiyel olarak kullanmaktadır (ç.n.).

14 Primordial nature of God.

15 Whitehead, herhangi bir dipnot kullanmıyor. Söz konusu Alexander, İngiliz belirlenimciliğinin önemli düşünürlerinden olan Samuel Alexander (ölm. 1938) olsa gerek. Çünkü Samuel Alexander, *Space, Time and Deity* adlı eserinde nisus sözcüğünü mekân-zamanın yaratıcı bir eğilimi anlamına gelecek şekilde kullanır (Alexander, 1966: 418).

ma, bir dışlamadır. Ancak bu nihai olgu, kendi iştah uyandıran¹⁶ vizyonu içinde tüm düzen olasılıklarını, aynı anda hem uyumsuz hem de hayal gücünün ötesinde bir bereketle sınırsız olasılıkları içerir. Sonlu geçicilik, bu uyumsuzlar yığını, çağların akışıyla olan düzenli ilgileri içinde aşamalandırır. Dolayısıyla sonlu tarih süreci, temel vizyonun düzenlenmesi için elzemdir, aksi takdirde yalnızca bir karmaşadan ibarettir. Metafiziğin anahtarı bu karşılıklı içkinlik doktrinidir;¹⁷ her bir taraf diğerine kendi gerçekliği için gerekli olan bir faktörü ödünç verir. Platon'un doktrini olan düzenin biricik mükemmelliği kavramı, geometrinin yolundan gitmelidir. Evren daha çeşitli, daha Hegelcidir.

Yine herhangi bir sonlu gerçekleşmenin bu son kusursuzluğuna ulaşması yeniye bağlıdır. Yenilik, zıtlığın en yüce yakınlığını, yeni ile eskinin yakınlığını sağlar. Bir düzen türü ortaya çıkar, çeşitli olasılıkları geliştirir, doruğa ulaşır ve yenilik olmaksızın tekrarın bozulmasına doğru ilerler. Bu düzen türü düzensizliğe değil, yeni bir düzen türüne geçmek suretiyle bozulur.

Ben kesinlikle evrenin tükenmekte olduğunu düşünüyorum. Bu, çağımızın özel bir fiziksel düzen türünü sergilediği anlamına gelir. Örneğin, uzayın bu saçma bir şekilde sınırlı sayıdaki üç boyutu, özel bir düzenin karakteristiğine sahip olduğunuzun bir işaretidir. Evrenin bir hiçliğe doğru gittiğini görebiliriz. Mevcut düzen türümüzden türetilen tüm etkiler hiçliğe dönüşüyor. Bu, sizin hakkınızda ve benim hakkımda en ufak bir fikre sahip olmadığımız başka düzen türleri olmadığı anlamına gelmez, tabii eğer bunlar en yüksek zihniyetimizde bulunmuyorsa ve gelecekle gerçek ilgileri içinde bizim tarafımızdan algılanmıyorsa. Evren, mevcut düzen teorilerimizin önemsiz görüneceği yeni bir türün temellerini atıyor. Eğer hatırlanırlarsa, gelecekte önemsiz şeyler olarak hatırlanacak ya da fark edilecek ve yavaş yavaş hiçliğe karışacaklardır. Bu, daima yeniliğe doğru ilerleyen bir evrenin mümkün olan tek öğretisidir.

Şimdi felsefe hakkında yeterince şey söyledim, ancak matematiğin ya da matematiksel mantığın modern aşamalarının hiç de modern olmadığını, devasa bir geçmişten neşet ettiğini belirtmek isterim: Grassman, Sir William Hamilton - kötü bir metafizikçi olan İskoç değil, iyi matematik yazar İrlandalı (bu William Hamilton on yaşındayken, İran büyükelçisi Dublin'e geldi ve bu çocuk büyükelçiyi karşılayan Farsça bir konuşma yapabilecek tek kişiydi) - Boole, De Morgan ve tüm bu çabaların kökenine geri dönersek, büyük Leibniz. Bence dünyada fikirlerin nesilden nesile aktarılması düşüncesini canlı tutmakta fayda var.

16 Whitehead'in kozmolojisinde her bir edimsellik, diğer gerçekleşme süreçleri için potansiyel bir iştah uyandırıcı olabilir. Böylelikle gerçekleşme süreci birden fazla faktörün birbirleri için iştah uyandırarak bir araya gelmesine ve o gerçekleşme için kendi gerçekliğinden bir parçayı ödünç vermesine bağlıdır.

17 *Karşılıklı içkinlik* (Mutual immanence). Whitehead'in evreninde her şey bir diğerine, kendi gerçekliği için gerekli olan bir faktörü ödünç verir. Whitehead buna *karşılıklı içkinlik* (mutual immanence) adını verecektir. Bu, Whitehead'in metafiziğinin anahtar kavramıdır (Whitehead, 1943: 89).